

FICHTE: LA ACUSACIÓN DE SOLIPSISMO Y EL PRELUDIO DEL PARADIGMA INTERSUBJETIVO

JOSÉ LUIS ARCE CARRASCOSO
(Universitat de Barcelona)

RESUMEN

El presente trabajo pretende mostrar el panorama bipolar en el que se mueve el sistema fichteano, entre la exigencia de un radical solipsismo fundado en el “yo”, y la primera configuración del paradigma intersubjetivo, tal como se indica en el título. Se ve cómo, por un lado, existe la exigencia de que no es posible salir del campo del sujeto, aunque, sin embargo, y esto es lo que se pretende estudiar, muy especialmente en la “Filosofía del derecho” para Fichte no hay auténtica autoconciencia y libertad, si no es mediante el recurso a la intersubjetividad. En efecto, como es bien sabido, si, por un lado, un ser racional finito no puede ponerse a sí mismo, sin atribuirse una causalidad radicalmente libre, por otro lado, no es posible atribuirse tal causalidad en el mundo sensible, sin aceptar la acción recíproca con otros “yo”, es decir, sin admitir que hay otros seres racionales finitos fuera del propio “yo”, por los que estoy afectado mediante una especial llamada exhortativa, que implica comunicación, sin pérdida de libertad.

ABSTRACT

This paper aims to present the bipolar nature of the Fichtean system, caught between the demands of radical solipsism based on the “ego” and a first configuration of the intersubjective paradigm, as indicated in the title. We see how there exists the condition that the boundaries of the field of the subject may not be breached; however (and this is the object of our study) especially in the Philosophy of Law, for Fichte there is no authentic self-consciousness or freedom other than a resort to intersubjectivity. Indeed, as is well known, a finite rational being cannot posit itself without attributing to itself a radically free causality, but it is not possible to attribute this causality to oneself in the world of the senses without accepting a reciprocal action with other egos, that is, without admitting the existence of other finite rational beings outside one’s ego, by whom I am affected via a special exhortative call that involves communication without loss of freedom.

Introducción

Si algún pensador ha pasado a la historia como espada principal del principio solipsista y de una subjetividad fundamentadora, éste es sin duda, Fichte, que erige al “yo absoluto” como primera premisa de donde ha de derivar y deducir toda la doctrina de la ciencia. Nada cabe dejar fuera de juego desde esta atalaya que ha pretendido superar de una vez por todas los rasgos de finitud y limitación que pudiera tener el principio de la apercepción sintética kantiana. Más aún, en contra de las constricciones a las que el sujeto se viera sometido en virtud de la presencia de la cosa en sí, el sujeto trascendental kantiano, no dejaba de aparecer con una caracterización de corte radicalmente finita, por cuanto el pensamiento siempre quedaba referido a la intuición sensible, siendo la forma a priori de la temporalidad, el auténtico momento de la trascendencia. Frente a este singular criticismo, el planteamiento idealista fichteano suprimirá la cosa en sí que servía de tope a las pretensiones idealistas del sujeto, e impondrá la actividad plena como primer elemento constitutivo del “yo”, capaz de trascender desde sí y por sí mismo hasta poner al “no yo” como distinto de sí mismo, para sentirse coaccionado por algo que está en dependencia de su propio movimiento expansivo. Esta situación conlleva en sí, inevitablemente, el hecho de que no es posible salir del campo del sujeto; aunque, sin embargo, desde otro lado, y esto es lo que habremos de ver, para Fichte no habrá auténtica autoconciencia y libertad si no es mediante el recurso de la intersubjetividad, ya que como es bien sabido, si por un lado un ser racional finito no puede ponerse a sí mismo, sin atribuirse una causalidad radicalmente libre, por otro lado, no es posible atribuirse tal causalidad en el mundo sensible, sin atribuírsela también a otros “yo”, es decir, sin admitir que haya otros seres racionales finitos fuera del propio “yo”.

Siguiendo por esta línea argumentativa, la primera cuestión con la que topamos es la de que la filosofía de Fichte, continúa, de alguna manera, los modelos geometrizarantes, intuitivo-deductivos, de la tradición de Spinoza y de Leibniz, lo cual le imprime un sello inequívocamente apriorístico y deductivo que condicionará todo el sistema, aunque ese autor, por otro lado, procurará combinar ciertos aspectos especiales del racionalismo cartesianos, con una radicalización de la crítica kantiana, llegando a elaborar un nuevo sistema trascendental que sirva de base para llegar a establecer no sólo una teoría del “yo” absoluto, sino una concepción de la intersubjetividad, con la que, para muchos, hoy día todavía debemos seguir contando¹. Todo esto, en resumidas

1. Cfr. Widmann, J., *J. G. Fichte, Eine Einführung seine Philosophie*, W. De Gruyter, Berlin, 1982.

cuentas, no es otra cosa que reconocer nuevamente la idea de que en su obra existe una pretensión coherente de fundamentar filosóficamente la existencia del otro. Por ello, al acercarnos al problema de la intersubjetividad en Fichte, intentamos ver en qué modo se inicia el proceso de desbordamiento de las limitaciones del paradigma concienialista de la subjetividad que había venido dominando hasta entonces el pensamiento filosófico de la modernidad. El tema, arduo y difícil donde los haya, requiere el examen de muchas de las obras fichteanas, aunque, por diversos motivos, habremos de atender especialmente a una de ellas: *“El fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia”*, que consideramos capital para nuestro objetivo. Con todo, se trata de una cuestión que viene impregnada de una gran dosis de problematicidad y oscuridad, algo que el propio autor se vería obligado a reconocer implícitamente, al afirmar que toda su filosofía forma un sistema profundamente extraño y enigmático².

Así pues, de forma introductoria, el tema queda delimitado, de la siguiente manera. El “otro” que ha de presentarse como “otro yo distinto de mi”, debe aparecer en el campo de la conciencia con un singular tipo de experiencia. ¿Cabe ese otro, y cabe una experiencia sobre él?. La experiencia propiamente humana no es únicamente la experiencia del objeto, sino que también ha de dar cabida a la experiencia de los otros. En la misma acción de ponerse el yo, en el lenguaje, en el derecho, en la moral, nos ponemos en relación con otros seres racionales, debiéndose contar, consiguientemente, con la comunicación, con la alteridad y con una libertad efectiva, mediante las cuales ese “otro” se nos presenta como algo necesario y evidente. Pero, aun cuando esa experiencia sea de claridad meridiana cuando se la vive, sin embargo, se oscurece radicalmente si se piensa en ella, ya que entonces los problemas se multiplican hasta el infinito. Por ejemplo, el “yo”, en cuanto inmanencia ¿cómo es posible que implique una exterioridad que lo exponga a los otros, y a la inversa cómo los otros pueden ser afectados por mi que soy, esencialmente una radical actividad “posicional”, incluso del “no-yo”. La intersubjetividad exige un sobrepasamiento de la pura interioridad, de la transparencia de la autoconciencia. Pero este requerimiento puede, en principio, contestarse por dos vías distintas. O bien, nos atenemos estrictamente a lo que implica la noción misma de “conciencia”, con lo que habría que concluir en la inviolabilidad de la propia inmanencia permaneciendo de pleno en el radical solipsismo, con las dificultades que ello conlleva, ya que un solipsismo consecuente no puede ni tan sólo ser enunciado, por lo que no sirve como filosofía; o mediante una actitud contrapuesta, con el objeto de evitar la

2. Fichte, J.G., *Leben un literarischer Briefwechsel*, vol. I, p. 252 y vol II, p. 227.

situación aporética del “*solus ipse*”, aceptando una experiencia originaria e incontrovertible, que afirmase la existencia efectiva del otro, como formando parte de una pluralidad de conciencias, de una intersubjetividad monadológica, tal como en su momento declarará E. Husserl. Naturalmente que la pregunta apunta hacia el método de apropiación del otro, cuestión ante la cual la solución más comúnmente aceptada es la del argumento analógico, que, con todo, se viene mostrar como ajeno a la posibilidad de comprensión inmediata y efectiva de los demás, ya que aquella primera respuesta parte de una comparación de dos experiencias, la de mi propio cuerpo y la del otro, dos experiencias que son absolutamente irreductibles. Por ello mismo, puede concluirse que el razonamiento por analogía no llega nunca a ofrecer una explicación coherente y completa de la experiencia del otro, si nos planteamos el problema de forma unívoca. No se puede inferir la existencia de una conciencia a partir de un cuerpo más que si ese cuerpo se presenta como un cuerpo de “otro”. Por eso, si la relación humana con el “otro” hubiese de fundamentarse en un razonamiento analógico, nuestra conciencia nunca podría liberarse de la soledad en la que previamente se ha encerrado. Por medio de un razonamiento tal, únicamente se obtiene una conjetura acerca, o una presuposición de la existencia del otro, pero nunca una experiencia inmediata de una relación insoslayable e indiscutible. La dificultad, parece, pues, insuperable, debiendo acudir a otro ámbito o nivel del problema. Asegurar la existencia del “otro” habrá de implicar el reconocimiento de un modo de ser que escape tanto a la inferencia de la conciencia como a la exterioridad del objeto puro. Dicho de otro modo, la experiencia del “otro” requiere y excluye a la vez una filosofía desde la conciencia, pero una conciencia que corroborando la interioridad, la manifieste como una proyección “simpática” hacia el otro, lo cual no deja de resultar paradójico. Así pues, ante este callejón, en apariencia, sin salida, diríamos que la experiencia del otro no puede ser otra cosa que una experiencia que invita a interrogarnos por el sentido mismo de nuestra experiencia, profundizando en la noción de conciencia, como algo más que una simple “intimidad gástrica” inmanente.

Y esto es precisamente lo que habrá de argumentar Fichte cuando se plantee explícita y textualmente la posibilidad de tomar conciencia, desde mi propia inteligencia libre, de otros seres racionales similares a mí. Fichte, parte en la presentación del problema del hecho incontestable de que el hombre; o, si se prefiere, yo mismo, me encuentro y siento que soy rodeado por otros seres que deben ser independientes de mi mismo. Los veo, aun cuando no es posible concebir su existencia y sus modificaciones propias. Ignoramos realmente el modo por el que yo mismo entro a pertenecer al mismo mundo

al que los otros también pertenecen. El principio infalible de la autoconciencia de poco sirve en este caso, porque el problema es muy otro:

“En mi mundo, siento al mismo tiempo las acciones de otros seres que deben ser independientes de mí como yo lo soy de ellos. Así se entiende como estos seres perciben los efectos que proceden de ellos: los perciben de la misma manera que yo los percibo. Pero la forma como conozco su existencia y sus manifestaciones, así como el modo en que ellos conocen la mía y sus propias modificaciones, me es imposible concebirla. Yo no sé por qué vías entro en el mundo que ellos habitan. Tampoco sé cuales son los medios por los que entran ellos en el mío. El principio de que toda inteligencia en cuanto tal debe saber lo que hace,...,no es de ninguna aplicación 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 igualmente libres?.³

Desde el ámbito del conocimiento efectivo, una de las cosas de las que se tiene conocimiento preciso es del hecho de la existencia de inteligencias libres en el campo de la realidad efectiva, debiendo reconocer que el conocimiento que tengo de ese hecho fundamental se debe primariamente a las modificaciones que producen en el mundo material, objeto propio de la percepción sensible. Ahora bien, esta modalidad cognoscitiva, por sí sola, no basta para tomar noticia de la existencia de otras conciencias:

“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 su acción recíproca. No podemos darnos cuenta de uno y otro hecho, si no es recurriendo a la hipótesis de una inteligencia o de una voluntad infinitas, en cuyo seno dichos seres inteligentes entran en relación mutua. El conocimiento que yo tengo de ti no me llega inmediatamente. Tampoco procede inmediatamente de ti el conocimiento que puedas tener de mí. Lo que sabemos el uno del otro está fuera de ambos. Nos conocemos en el seno de una inteligencia infinita. En ella también obramos el uno con el otro”⁴

Estas últimas afirmaciones tienen, sin duda, un cierto aire malebranchiano, y si se apura, ciertas connotaciones de tipo panteísta, aunque este tipo de apreciaciones deben dejarse de lado, por el momento, para ser analizadas, si es que procede, con mucho más cuidado, eximiéndonos ahora de pronunciarnos sobre ellas. En este momento, simplemente hay que reconocer que para el autor, una filosofía de la libertad sin constricciones no

3. Fichte, J.G., *Sämmtliche Werke*, (S.W.) VI. Berlin, 1845-6. W.Gruyter and Co. Berlin, 1971, p. 300

4. *Ibid.*

puede dejar de lado el dar cuenta de la aparición del otro. Con todo, bien podría ocurrir que fuese imposible concebir tal tipo de filosofía, o que hubiese que concluir que Fichte recupera al otro, como por arte de encantamiento, dando un injustificable salto en el vacío.⁵ Pero ésta es la cuestión que debemos debatir y aclarar.

Cuestiones previas: Contexto histórico-sistemático

Una de las primeras premisas exigidas para comprender el sentido del planteamiento y el alcance de la filosofía fichteana de la intersubjetividad es la referencia a la fuente kantiana en la que el autor bebió directamente, con la pretensión de constituir una filosofía crítica basada en la acción del yo, libre de las ataduras de la cosa en sí, y con la vista puesta en encontrar un principio que uniera el mundo de los fenómenos y el nouménico. Dicho principio no podía ser otro que el “Yo”, elemento absolutamente incuestionable e incondicionado, libre y creador, que al llevar a cabo la síntesis unitiva entre la actividad teórica y la práctica, se impondría en la configuración de todo el sistema, llegando a ser postulado imprescindible, en la justificación deductiva de la intersubjetividad. Por todo ello, no hay más remedio que remontarse al criticismo kantiano si se pretende comprender el sentido del experimento idealista de Fichte. Este autor se reafirma, condicionado por una exigencia de rigor en el procedimiento, en la idea de que las dos filosofías introducen una nueva forma de consideración de la experiencia, aun cuando la propuesta por él, al menos en el modo de proceder de la exposición, haya de ser distinta de la que en su día apuntara Kant, quien a la postre habrá de quedar fuera de juego al no haber actuado con total coherencia. No se trataba, en concreto, de corregir ningún concepto, ni siquiera de completar un sistema, sino de invertir un modo de pensar para concebir adecuadamente el anunciado giro copernicano de Kant: hacer que todo el objeto esté puesto y determinado por la facultad de conocimiento, y no a la inversa, la facultad de conocer por el objeto⁶: Una creencia quizás ilusoria, con la que el propio Fichte se engañara a sí mismo “al pensar que únicamente transformaba metodológicamente la doctrina de Kant”, cuando, “en realidad, con los materiales preparados por Kant cuidadosamente, Fichte levantó un edificio especulativo-positivo completamente propio”⁷. Mas, fuere cual fuere el caso, lo que resulta

5. Vid. Gueroult, M., *Bulletin de la Société de philosophie. Scéance du 4 mai 1963*, pp. 78-80.

6. Fichte, F.G., *Introducción a la Teoría de la ciencia (ITC)*, Trad., de J.Gaos. Ed. Sarpe. Madrid, 1984, p. 27.

7. Weber, M., *Fichte's Sozialismus und sein Verhältnis zu Marx'schen Doktrin*, Tubingen, 1925, p. 18.

inevitable es reconocer con Hegel que la exposición fichteana, al menos, es mucho más coherente y consecuente que la ideada por el criticismo kantiano⁸, que va a retomar muy especialmente desde su dimensión práctica. En efecto, rigurosamente hablando, Kant manifiesta en la tercera antinomia los problemas irresolubles que se presentan para un pensamiento dogmático que haga un uso trascendente de las ideas de la razón, entre el fenómeno y la cosa en sí, excluyendo en definitiva la posibilidad de una idea de libertad satisfactoriamente concebida con rigor⁹. Fichte, al contrario que Kant, pretende dejar un ámbito amplio y cómodo para la libertad, sin reducirlo al campo propio de la ensoñación (*Schwärmerei*), lo que le obliga llevar a cabo una refutación del dogmatismo concediendo la primacía a la razón práctica, lo cual ha de partir, dígame de paso, de una absolutización del principio sintético de la apercepción del que ya dijo Kant dependía todo uso del entendimiento ya fuera teórico, ya fuera práctico¹⁰. Con todo, Kant no atendió directamente en su sistema crítico-trascendental al problema del otro, cuestión que habría de esperar una nueva reconstrucción y configuración del sistema trascendental para ser abordado de forma consistente. Kant lo único que pudo afirmar coherentemente con el desarrollo de la crítica de la razón pura, es que si el “yo” sólo puede ser conocido como fenómeno, resulta, por analogía, que con respecto al “otro” hay que concluir de forma similar. El “otro” no es otra cosa que un “fenómeno” objetivo que difícilmente puede recabar para sí un privilegio mayor al de cualquier otro objeto. Además si el “yo”, en cuanto “alma” es una idea de la razón de la que únicamente puedo decir que es “una representación simple y vacía de contenido por sí misma”, tal como se considera en los paralogismos de la razón pura, no puede llegar a constituirse como un riguroso objeto de conocimiento. Pero además, con respecto a la cuestión de la posibilidad de una intersubjetividad, el problema se agudiza al máximo. Así lo expresa el propio Kant cuando escribe que “el yo de la apercepción, y, consiguientemente, el yo de todo pensamiento es un singular que no puede resolverse en una pluralidad de sujetos, un yo que designa, por tanto un sujeto lógicamente simple”¹¹. Por todo esto, precisamente la filosofía idealista posterior a Kant, encabezada por el sistema de Fichte, ha de volver a repensar el kantismo, para conquistar, entre otras cosas tanto la posibilidad de una noción precisa de intersubjetividad, como la eficacia de una intuición

8. Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Trad. De J.Gaos, vol., F.C.E., 1977, Vol.III, pp. 460 y ss.

9. Kant, E., *KrV*, A-444, B-472 y ss.

10. Kant, E., *KrV*, B-134: “La unidad sintética de la apercepción es, consiguientemente, el concepto más alto del que ha de depender todo uso del entendimiento...”

11. Kant, E., *KrV*, B-407.

intelectual, desde el ámbito de la razón práctica. Así, se propone dar la vuelta al modelo kantiano, llegando a considerar que el mundo sensible es objeto, propiamente, de fe o de creencia, mientras que el suprasensible es merecedor del título de ciencia cierta, poniéndose, de esta manera en condiciones de considerar que la realidad es automanifestación del pensamiento, puesto que las categorías del entendimiento no son simples formas subjetivas vacías de contenido, sino principios objetivos que permiten, a fin de cuentas, la constitución del universo y sus concreciones particulares. Pero además, ocurre que Fichte siempre reconoció que la aceptación acrítica de la cosa en sí, no significaba más que la presencia implacable de un resto de espinosismo dogmático, y la exaltación de la naturaleza, con la consiguiente merma de la libertad. Y, contra ello había que hacer valer la autonomía y la independencia del yo, como única forma de responder por la libertad inmediata requerida por la subjetividad del “yo”¹² fuera de toda opción materialista y determinista. Así es como puede escribir que:

“El idealista dogmático excluye por completo la actividad práctica de sus investigaciones y mira únicamente a la teórica, queriéndola fundamentar por sí misma, y es natural entonces que tenga que hacerla incondicionada. Esta especulación es posible en tanto que se mantenga en la soledad del pensar, pero tan pronto como se agite su actividad práctica, se olvida al punto de sus convicciones especulativas y regresa, porque tiene que hacerlo, a la comprensión humana común de las cosas. No ha existido idealista alguno que haya extendido sus dudas o supuesta certeza hasta su actuar, y no puede haberlo, pues entonces no podría actuar en absoluto y entonces tampoco podría vivir”¹³.

Desde estos presupuestos, se clarifican los objetivos a los que el autor en cuestión apunta, ya que, sobre todo, se va a situar, partiendo de Kant, en un punto de apoyo adecuado para una defensa efectiva de la dignidad humana, mediante la construcción muy elaborada de las nociones de libertad y autonomía. Este comienzo posibilita una metafísica que convierte el mundo en automanifestación de la razón, superando la cosa en sí, e intentando encontrar, tal como hemos indicado ya, un nexo que sintetice el mundo sensible y el nouménico, en un único horizonte. Éste no puede ser otro que el del sujeto libre y creador. El yo que se define básicamente desde su actividad, y que se contrapone al yo cartesiano que no es otra cosa que un simple determinación de ese “Yo” con mayúscula que instaaura Fichte. Por eso mismo

12. Vid. Fichte, F.G. S.W., Ed. Cit, vol. III, pp. 17-18, *I.T.C.*, ed. cit.p. 34.

13. Fichte, F.G., S.W.III, pp. 27-28. *Doctrina de la ciencia nova método*. Trad. De J.L.Villacañas y M.Ramos. Ed. Natán. Valencia, 1987, p.124.

puede expresarse, rectificando radicalmente el concienzalismo representacionista cartesiano:

“Descartes puede considerar muy bien este principio fundamental como un hecho inmediato de la conciencia. Desde este punto de vista, significa que “*cogitans sum, ergo sum*” (o como diríamos nosotros “*sum ergo sum*”). Pero desde luego, la precisión “*cogitans*” es completamente gratuita. No se piensa necesariamente si se existe, pero se existe necesariamente si se piensa. El pensamiento no es, en absoluto, la esencia, sino únicamente una determinación particular del ser. Y además de ésta aún hay otras muchas”¹⁴.

Fichte puso especial esmero en elevar la filosofía al rango de la ciencia y encontrar en el “yo” el principio supremo de todo saber. Su finalidad fue construir un saber reflexivo que garantizase la existencia de la conciencia como verdad, es decir, su concordancia con el mundo, dejando de lado un yo perceptivo, para centrarse en un yo activo que engendra la objetividad y la moralidad, instaurándose como un principio absolutamente primero y autoevidente. Fichte reconoce, efectivamente la necesidad de partir de la conciencia en la que el yo se pone al mismo tiempo que el mundo¹⁵. Toda filosofía ha de ser necesariamente idealista, en la que el fundamento último de toda la realidad para el “yo” no es otra cosa que una relación originaria de acción recíproca entre él mismo y algo exterior a él. Por eso el “yo” ha de ser necesariamente práctico, debiendo mantener la necesaria relación y unidad entre el mundo sensible y el nouménico. Parafraseando los propios textos fichteanos podría decirse que frente al yo y a la subjetividad está necesariamente puesto por él, el “no-yo”, identificable con el objeto en general. Ambos extremos se exigen mutuamente, de tal manera que la realidad que se enfrenta implica un retorno de la alteridad a la autoconciencia, que es precisamente el concebir¹⁶, dando un paso que pretende ir más allá de las proposiciones defendidas por Kant en la *Krv*. La “*Teoría de la ciencia*”, por su parte, pretende dar una respuesta válida al hecho de cómo es posible que los objetos afecten a la conciencia. La respuesta viene dada ahora desde la razón práctica. La conexión es posible porque el “yo” actúa, porque el “yo” es acción, principio productivo fundamental que no puede embarrancar en el lodo del mundo sensible, debiendo, además superar totalmente la cosa en sí. Fichte, en definitiva, convierte el “Yo” trascendental en una instancia metafísica, convirtiendo a la naturaleza en instrumento de la actividad moral. De este modo, el “Yo” supraindividual, por definición, se prepara y pertrecha

14. Fichte, F.G., S.W., vol 1, p. 100.

15. Fichte, F.G., *Introducción a la teoría de la ciencia*. Ed. cit. p. 36.

16. Vid., *O.c.*, p. 86.

con la pretensión de llegar a superar el solipsismo y fundamentar el saber. En esta tarea, para decirlo aunque sólo sea de paso, la imaginación productiva que ya había descubierto Kant en su primera edición de la “Crítica”, va a dejar de ser una simple raíz intermedia y conexiva, para erigirse en instancia productiva propia del yo, identificable, además, con ese “yo” mismo¹⁷. El acto de imaginar es el modo que posee el “Yo” como forma genuina y propia de actuar, de captar el mundo sensible, limitándose en forma de “yo” finito, con lo que se propone la primera premisa capaz de llegar a fundamentar la intersubjetividad, sin perder la autoconciencia fundante. Con estos principios, transita del “yo” al “no yo” logrando el marco teórico previo y preliminar apto para establecer una relación entre personas que es lo que, en última instancia, le abrirá a la elaboración de su Teoría del derecho, donde propiamente se encuentra su noción de intersubjetividad más desarrollada y la que ha merecido constantemente la atención de los estudios del tema. Como ejemplo de ello, no está de más recoger las siguientes palabras de R. Lauth, que sintetizan a la perfección lo que pretendemos indicar: “Fichte no sólo estableció una teoría de la interpersonalidad no igualada hasta entonces en su perfección y en su desarrollo sistemático; sino que sobre todo, él es simple y absolutamente el creador de una teoría filosófica sobre ello. Fichte, fundador de la doctrina de la ciencia, es decir de una filosofía trascendental sistemáticamente construida, ha sido al mismo tiempo el instaurador de una nueva parte de la filosofía, de la doctrina de la interpersonalidad (intersubjetividad) que tras él, Hegel, Husserl, Heidegger y otros han continuado sin aportar sin embargo, en algún sentido, tanta penetración sistemática científica”¹⁸. Expresiones, harto exageradas, sin duda, pero que manifiestan la relevancia de un autor que ha pasado en muchos manuales por ser la máxima expresión del solipsismo, para un tema que desborda ese presupuesto monológico.

17. Fichte, F.G., *Doctrina de la ciencia nova método*, ed. Cit. p. 218: “La imaginación y su función completa no es otra cosa que la posibilidad de contemplar el actuar del “Yo” de cara a su acción determinante. Sólo cuando debe descubrirse una acción tal, hay una imaginación, que de otra manera no existiría. . . El determinarse del “Yo” consiste en la unión del pensar y del intuir, y sólo mediante esta unificación surge el “Yo” mismo. Esto da la síntesis fundamental = A. Esta síntesis es, por tanto, procreación, productora de la autoconciencia. . . Que el “Yo” surge desde la unificación de lo ideal y lo real, y que el “Yo” surge de la síntesis del pensar y del imaginar, es una y la misma cosa, pues lo real es la imaginación, y lo ideal es el pensar. Sin ambos no hay “Yo”, y ellos mismos no pueden existir el uno sin el otro. Ninguna imaginación sin pensar, y a la inversa, porque de otra manera no habría un “Yo” para el cual ellos deben ser”

18. Lauth, R., *Le problème de l'interpersonalité chez J.G. Fichte*, Archives de Philosophie, num. 25, 1962, p.127.

La imposible soledad de la autoconciencia y la esencia comunicativa del lenguaje

Dejando de lado toda la cuestión derivada del “Yo” como punto de partida, y la subsiguiente temática relativa a la determinación recíproca entre el “Yo” y el “No-yo”, e, incluso, obviando la argumentación de la “Doctrina de la ciencia” referente a la Monadología o el proceso de emancipación de la mónada, e incluso, la deducción de la representación, ya que no tratamos de diseñar el contenido completo de un sistema de pensamiento filosófico en toda su amplitud, nos vamos a reducir a dos cuestiones que nos afectan directamente; la primera, sobre la vida en sociedad, con especial referencia al instinto social y al lenguaje, para pasar a continuación a estudiar el valor objetivo de la comunicación y su propia “legitimidad jurídica”, que son los presupuestos directos que habrán de llevarnos hasta la “Filosofía del derecho”, que como filosofía real, frente a una filosofía de fórmulas, facilitará el contenido explícito del problema filosófico de la intersubjetividad. Para Fichte, en verdad, la relación entre los seres racionales se justifica y fundamenta teóricamente, de forma suficiente, en su concepción acerca del Derecho; pero, con todo, antes de exponer esta temática, es preciso fijarse en la concepción fichteana de que la relación entre sujetos exige la existencia de un instinto social que, a través del lenguaje, le permita establecer eficazmente una comunicación con el “otro”. El hombre, para ser una realidad efectiva, requiere coexistir junto a otros seres similares a él. Su instinto le obliga a establecer con ese “otro” semejante una relación de convivencia que se materializa en la acción comunicativa a través del lenguaje, tras la constitución de un tejido social y comunitario amparado en la rectoría del derecho. Por todo esto, no hay más remedio que referirse de ese instinto social que pertenece por esencia a la propia naturaleza humana, a la facultad lingüística que instaaura el mundo racional humano dándole consistencia, y al tema de la comunicación que se configura como el corazón de toda actividad lingüística. Hemos pasado pues de la filosofía de la doctrina de la ciencia en donde el “yo”, pone al “no yo”, en un conjunto de principios ordenados sistemáticamente pero propios de una ideal filosofía, a una filosofía real, en donde, propiamente hablamos del hombre en cuanto ser racional, como alguien no puede seguir delimitándose en la soledad del “*solus ipse*”:

“El “yo” no puede tomar conciencia de que es así mientras no sea invitado por un sujeto extraño a realizarse como un “yo”,o mejor aún, por una

comunidad de seres libres y racionales objetivamente unidos en y por un contrato social que garantice la libertad de todos y cada uno”¹⁹.

Esta comunidad, o intersubjetividad, es el fundamento del derecho y de la realización del Estado. Para Fichte, una de las exigencias teóricas básicas para que la facultad se convierta en poder efectivo, es que exista algo frente a lo cual objetivarse, y, en este caso, la existencia de seres racionales semejantes a él, lo que implica que el origen de la comunidad venga condicionado desde un nivel metafísico. La comunidad se fundamenta en el carácter intersubjetivo del “yo”, constituyéndose como el ámbito real y efectivo de los seres racionales y libres, donde se pueden cumplir las iniciativas que surgen de la soberana y racional condición del ser del hombre. Por esto, “el hombre está destinado a vivir en sociedad, debe desarrollarse en ella, y no será cabalmente un ser completo, si vive aislado”²⁰. Ahora bien, la reciprocidad que se da en la intersubjetividad, en la que un “yo” es reconocido como tal por un “tu”, y a la inversa, puede surgir de dos maneras o en dos ámbitos distintos, los dos recogidos en el término “*Gesellschaft*”, donde cabe reconocer las peculiaridades del tema. Por una parte, encontramos una comunidad como una red de relaciones interpersonales en un espacio determinado, pero por otra, encontramos el Estado, que implica una relación moral, de derechos y deberes recíprocos. En este sentido último, el término “*Gesellschaft*” implica la existencia necesaria de un contrato social: “Siempre y cuando la sociedad más grande, toda la humanidad, la totalidad del reino espiritual, no se refiera más que a la ley moral, deberá considerarse como un individuo. La ley es idéntica, y en su campo no existe más que una única voluntad. Pero a partir del momento en que esta ley nos hace pasar al terreno del libre arbitrio, debe haber una pluralidad de individuos, imperando en este ámbito el contrato llevado a cabo por varios individuos”²¹. Sin embargo ninguna de estas formas de constituirse la sociedad podría ser factible si el hombre, no estuviera dotado naturalmente de un instinto social, si no estuviese facultado para comunicarse con otros hombres:

“El instinto social busca la reciprocidad, el condicionamiento mutuo, una recíproca acción y pasión. No conlleva, pues, una simple causalidad, ni una actividad que hayan de soportar los demás pasivamente. Nace de la idea de que fuera de nosotros existen criaturas racionales libres que desean vivir en comunidad. No aspira a la subordinación, como los órganos en el cuerpo humano, sino a la coordinación. Cuando se quiere considerar a los seres

19. Fichte, F.G., *S.W.*, vol. VI, p. 305.

20. Fichte, F.G., *S.W.* vol VI, p. 306.

21. Fichte, F.G., *S.W.*, vol. VI, pp. 258-259.

racionales fuera de nosotros como carentes de libertad, se tiene en cuenta sólo su capacidad teórica, no su libre racionalidad práctica. Si se desea vivir en comunidad, sin dominar ni adueñarse de los otros como si fueran animales domésticos, el instinto social caería en contradicción consigo mismo. O, mejor, se daría una carencia de este sublime instinto. La humanidad no habría llegado a desarrollarse en nosotros, permaneciendo en el más ínfimo grado, en la esclavitud. En nosotros no habría fructificado el sentimiento de libertad e independencia, pues de lo contrario consideraríamos a los seres que vemos en torno a nosotros como seres semejantes: Esto es, como seres libres. Seríamos esclavos, y querríamos tener esclavos”²².

Pero la coordinación mutua entre seres racionales, la existencia de la intersubjetividad, de la sociedad, debe apoyarse y surgir de un libre contrato entre ellos. Frente a la teoría de Hobbes y, en contra de ciertas ideas kantianas, Fichte propone que el origen de la intersubjetividad está en el ejercicio de un derecho natural inalienable. Y dado que ese singular contrato depende de una libre decisión, de la realización de un instinto social, y ya que la libertad es un derecho natural que debe subsistir en la sociedad civil, todo individuo posee el derecho de rescindir los contratos que el mismo ha suscrito, incluido el contrato social. Pero advirtamos, sin embargo, que esto no implica el hecho de que Fichte no crea en la necesidad del Estado. Antes bien, en lo que no cree es en un estado opresor, o en un estado como fin en sí mismo, pero sí, en el que se instaura como medio para que el hombre alcance su plenitud racional y libre. En consecuencia, la postura fichteana apunta hacia la instauración de un estado moral, baluarte de los valores éticos y jurídicos que permitan la existencia de un sujeto individual personal. El estado debe tener una consistencia moral debiendo sustituir la coerción por la formación. Y, efectivamente, Fichte, busca potenciar el papel educador de la sociedad política, tal como se trasluce en sus *“Discursos a la nación alemana”*. La educación permite la relación libre, en la que cada ser racional llega a reconocer la libertad del otro como límite de la propia, hasta tal punto que en su plenitud hará innecesario cualquier institución estatal. *“La meta de todo gobierno es la de hacer superfluo todo gobierno”*²³. Pero esto, más que significar una utópica aspiración, lo que está indicando es que la moralidad cobra en el sistema de Fichte, una dimensión social, que ya venía exigida desde su primer acercamiento nocional a la idea de “comunidad” entendida como una relación física entre un conjunto de personas, con anterioridad a cualquier proyecto concreto de contrato social. En su fundamental obra para

22. Fichte, F.G., *S.W.*, vol. VI, pp. 297-298.

23. Fichte, F.G., *S.W.*, vol. I, p. 234.

el tema que nos ocupa, “*El fundamento del derecho natural*”, hallamos un proyecto de filosofía de la intersubjetividad en la que la alteridad es un nexo que une las conciencias antes de darse cualquier acto jurídico. En ese estado natural pre-jurídico surge la constitución de un mundo de significados, en un espacio humano físico en el que se lleva a cabo el reconocimiento del hombre por el hombre. Todo ello, por supuesto, con el reconocimiento del cuerpo como elemento expresivo de la acción racional, dándose, digámoslo ya, el primer paso para recuperar una filosofía de la corporeidad, que ahora tiene como objeto propio el de reconocer que no hay intersubjetividad sin corporeidad, idea que en su momento asumirá y desarrollará el movimiento fenomenológico:

“Mi cuerpo es mi cuerpo, no el del otro. Y además ha de obrar, mostrarse activo, sin que yo actúe a través de él. Únicamente, por medio de la acción del otro puedo yo mismo mostrarme activo y manifestarme como ser racional que puede ser respetado por él. Pero el otro, a su vez, ha de tratarme directamente como ser racional. Yo debo ser para él un ser racional, aun antes de mostrarme activo. Es decir, ha de ser visible. La acción mutua de los seres racionales debe llevarse a cabo sin que lleguen a desarrollar una actividad recíproca entre sí”²⁴.

En definitiva, la idea de comunidad y de intersubjetividad se sustenta en el movimiento mismo del hombre que al presentarse a su prójimo, no lo hace como una “cosa”, sino que se “pone” ante sus ojos como un ser libre, y con un cuerpo con, y como “sentido”:

“El cuerpo humano, lo que llamamos nuestro cuerpo, es algo exterior al yo. Sin él, ni siquiera seríamos hombres, sino algo imposible de concebir, si es que puede llamarse algo a lo que sólo puede ser objeto del pensamiento. Es imposible considerar al hombre en sí, como un yo puro, sin relación con las cosas exteriores ni con los seres humanos semejantes a él”²⁵.

En segundo lugar, está la cuestión acerca del lenguaje. Muy pronto, la filosofía kantiana, posterior a Kant, descubrió que el sujeto trascendental sin habla no puede darse en el mundo²⁶, intentando dar una nueva dimensión al problema del lenguaje y del sujeto. También Fichte, en este punto, va a marcar distancias con respecto al planteamiento trascendental kantiano con su consideración, aun mentalista, del lenguaje. Éste debe reflejar, sin distorsión alguna, la actividad racional del hombre. Se trata de hacerle aparecer como

24 Fichte, F.G., S.W., vol. VI, p. 294.

25 Fichte, F.G., S.W., vol. VI, p. 295.

26. Vid. Liebrucks B., *Erkenntnis und Dialektik*, M.Nijhoff, Den Haag, 1972, p. 302.

algo más que un simple instrumento de la razón, como la condición propia del desarrollo de esa razón dentro de los límites de la comunidad humana. En el sentir de Fichte lo esencial no es lo que la palabra pretenda indicar, es decir su significado sin más, sino lo que permite que toda expresión refleje clara y distintamente la actividad racional de un sujeto en relación a otro. No se trata de otra cosa, pues, que de recalcar el valor comunicativo del lenguaje frente a cualquier otro, incluido el de la expresividad subjetual diferenciadora. Y la comunicación debe entenderse como una interpelación o invitación, mediante la cual puede desarrollarse la razón, hasta tal punto que ella misma impone una comunicación, sin la cual la humanidad misma sería imposible:

“La actividad recíproca mediatizada por signos es la condición de la humanidad. Por sí sólo, el hombre es una mera nada. El hombre, fáctica y realmente, constituye una comunidad. El hombre está destinado a vivir en sociedad, ha de vivir en sociedad, no será un hombre completo, cayendo en contradicción consigo mismo, si vive aislado”²⁷

Por consiguiente, cabe recapitular afirmando que a nivel de la “*Doctrina de la ciencia*”, Fichte pretende recuperar al “otro”, instaurando las bases para fundamentar teóricamente la intersubjetividad, mediante la determinación recíproca que se produce en la “colisión” e interacción que se da entre diversas actuaciones. En este estado del problema, se concluye la existencia del “otro” mediante la necesidad natural que tiene el ser racional de comunicar un sentimiento, a través del lenguaje. El instinto social del hombre su corporeidad como instancia de relación física, y el lenguaje como elemento de comunicación y relación específica entre los seres racionales, viene a explicar que, ya desde un hipotético estadio natural, es posible conformar una comunidad que habrá de instituirse en el basamento esencial de los derechos humanos. Sin la comunidad, fermento a su vez, de la aparición del Estado, todos esos derechos serían inconcebibles e imposibles de llegar a definirse. Decir que la comunidad es la condición del Estado es apuntar a una nueva forma de caracterizar los confines de la subjetividad, aunque esto no sea todo, ya que por encima de ella, existirá siempre un fundamento inteligible que impere en todo el sistema. Por ello mismo puede apuntar el autor que:

“Considero que es moralmente posible a los hombres, vivir en sociedad, en el primer sentido de la palabra, es decir, unos junto a otros, unos entre otros,...., sin estar unidos por un contrato. No están, por ello, exentos de derechos o de deberes recíprocos. Su ley común, que determina con suficiente rigor estos derechos y aquellos deberes, es la ley de la libertad”²⁸

27. Fichte, F.G., S.W., vol.VI, p. 306.

28. Fichte, F.G., S.W., vol. VI, p. 276.

Resulta sencillo entender que bajo estas palabras funciona una noción previa, la de un “yo general”, la de una voluntad, una e inteligible, que designa a la razón práctica como razón en sí. A esta voluntad tiende y en ella se determina cada individuo en el mundo sensible, ligándose a su propia ley, que es la ley de la libertad. La “voluntad en general” es una idea clave en el sistema fichteano ya que es ella la que consigue fundamentar una noción de derecho, al dar por supuesta una afirmación acerca de la existencia del otro. En efecto, ninguna voluntad, ningún contrato social tiene sentido si las conciencias no se muestran entre sí como existentes y en comunicación unas con otras. La idea de voluntad general supone en derecho la posibilidad de reconocer mediante la comunicación a otra conciencia libre. La relación jurídica y el cumplimiento de sus leyes garantiza el fundamento de toda alteridad, permitiendo la convivencia en libertad de los seres libres. De este modo, Fichte, hace del derecho una cuestión ética. En su cima, la razón práctica como ámbito del “yo” metafísico que trasciende a los individuos es el primer escalón que permite llegar a fundar la comunidad, a nivel del mundo sensible, donde surge una pluralidad de individuos, sujetos de derechos inalienables. Finalmente, esta comunidad es la instancia óptima para fundamentar un estado en el que los individuos adquieren los derechos propios mediante un contrato social. La comunidad, consiguientemente, juega un papel conexivo e intermediario entre el “yo” y el “estado”, funcionando como el gozne que permite un engarce entre el mundo inteligible y el mundo sensible.

Ahora bien, todavía nos queda dar un paso más para comprender exactamente el valor objetivo de la comunicación y su legitimación jurídica. Para ello, hay que recordar la puntualización de que para Fichte, para poder arbitrar la articulación del “yo” con el “otro”, se requería dar al método trascendental un nuevo alcance capaz de justificar los juicios empíricos, entender justamente la libertad en el mundo sensible, y propiciar la abolición de la cosa en sí. Pero también se ve en la obligación de proponer un nuevo concepto de comunicación capaz de establecer la intersubjetividad con valor objetivo. Y, sin entrar en más detalles que mostraran las diferencias entre Kant y Fichte, éste, cambiando el punto de mira de su perspectiva, transforma el pensamiento kantiano, y en lugar de situar la comunicación directa dentro de los límites de los juicios estéticos, la situará en el mundo del derecho. De esta forma, la comunicación llega a tener un valor objetivo y universal constitutivo. Para que la Filosofía del derecho confiera al acuerdo entre naturaleza y libertad, un tal valor, no meramente regulativo, será necesaria la coexistencia de libertades que exige el mismo concepto de derecho, y que pueda ser con efectividad realizada en el mundo sensible. Naturaleza y libertad habrán de quedar relacionadas por el derecho, que actúa de nexo sintético en virtud de

una reciprocidad efectivamente existente gracias a la intersubjetividad de las conciencias. Gracias a la eficacia del derecho, es posible transitar desde el mundo de la naturaleza, al mundo de la libertad. En el derecho se nos ofrece una comunidad de seres libres y racionales objetivamente unidos en y por un contrato que garantiza la libertad de todos. El derecho tiene, necesariamente, un inevitable valor objetivo. Es verdad que él y las relaciones que lo conforman únicamente tienen significado para el hombre, pero el significado de la relación jurídica es objetivo en cuanto que se da en una conexión recíproca entre conciencias que existen con efectividad. El derecho es la condición para el mundo de la libertad, y sin él no habrá lugar para una ética legítimamente fundada. Con todo, no es lícito confundir la ética con el derecho. El deber es un problema personal cuya realización no depende de la reacción del otro. La obligación, por el contrario, impone una relación recíproca, en la que se constituye un núcleo de objetividad. Fichte, en definitiva, llega a modificar el pensamiento kantiano acerca de la comunicación objetiva, haciéndola adquirir un valor constitutivo que se encarna en las relaciones jurídicas y comunitarias. La comunidad humana de la comunicación, no encuentra su verdad en el mundo de la belleza, sino que puede fundarse y cristalizar realmente en el mundo social, en el mundo del consenso mutuo. Esta idea de comunicación conducirá a la visión fichteana de 1806, cuando afirma, por ejemplo que se trata de concebir el mundo como ley de orden y de derecho igualitario, en un sistema de seres racionales. Fichte busca establecer, por consiguiente, un sistema cuyo corazón sea el de la intersubjetividad comunicativa, para lo que intenta reunir todos los elementos supuestos en la demostración de las relaciones objetivas entre conciencias en el mundo sensible, haciendo de esta demostración, el tema fundamental de los primeros teoremas del “*Fundamento del derecho natural*”, obra a la que dedicamos nuestro siguiente capítulo.

El “Fundamento del derecho natural”, como base para una filosofía de la intersubjetividad.

En este epígrafe entramos en el tratamiento sistemático más importante que lleva a cabo Fichte, acerca del problema, en una obra en la que desde los principios de la “*Doctrina de la ciencia*” conduce al papel del “otro”, de la “comunidad” y del “derecho”, en la constitución de la red intersubjetiva sin la cual es imposible caracterizar y determinar adecuadamente al “ser humano”, aspectos todos ellos que Fichte expone en su “*Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*” de 1796, desarrollados de forma muy especial y detallada en la Introducción y en los

cinco teoremas subsiguientes que forman parte de la primera y segunda sección de la obra, a los que nos vamos a referir en este amplio capítulo que ahora abrimos. Pero antes de cualquier exposición que hagamos del tema de la intersubjetividad, debemos dejar patente la relevancia y oportunidad del trabajo llevado a cabo por J.L.Villacañas en la introducción a la traducción española de dicha obra, para delimitar y comprender la extensión exacta y la profundidad con las que el problema se presenta²⁹. Éste, como sabe todo lector de la obra fichteana, va a apuntar directamente al problema de la posibilidad de la comunidad intersubjetiva como condición de la autoconciencia, con lo que el problema viene servido, atendiendo a los dos aspectos que en este respecto, han de ser tenidos en cuenta. Por un lado, el hecho de tener que reconocer que si el “yo”, la subjetividad individual debe ser entendida como un núcleo de responsabilidad, determinado por unos derechos, no puede alcanzarse si no es mediante el rodeo deductivo a través de la comunidad, haciéndose eco la filosofía aquí, nuevamente, del sentir socrático de que “los árboles no me enseñan nada, sino los hombres en la ciudad”. La autoconciencia debe llevar a cabo un rodeo a través de la comunidad, para instituirse como tal. Por otro lado, y a la inversa, la comunidad también es imposible si se entiende como una masa total, una mera agregación física de individuos, ya que, en realidad, se conforma como una red o tejido estructurado y organizado en el que los individuos aparecen como tales, y donde el yo es reconocido como tal por un tú, y a la inversa, en un juego dialógico que viene precedido y justificado por un largo recorrido de premisas lógicas que hay que seguir con rigor. Por todo ello, no hay más remedio que proceder con un doble movimiento, el primero sintético, donde atendemos a los aspectos principales de las cuestiones, para pasar, a continuación, y a veces entrelazándose con las primeras, al análisis detallado de los aspectos más capitales de la Introducción y de los cinco teoremas subsiguientes.

Fichte, como es fácil comprobar, lleva a cabo una labor que difiere profundamente del proceder hegeliano. Mientras que la “Fenomenología”, lo que hace es exponer la serie de las figuras de la conciencia, la “Doctrina de la

29. Villacañas, J.L., “Fundamento del derecho natural de F.G.Fichte.- Estudio Introductorio”, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, pp. 15-98. Un análisis completo de la problemática de esta obra fichteana exige hoy día tener en cuenta este estudio, que nosotros hemos utilizado y seguido ampliamente, tal como puede verse en el desarrollo de este capítulo cuarto. Especialmente importante consideramos el reparar en la primera sección en donde el comentarista estudia “el lugar sistemático de la filosofía del derecho”, y en la segunda, hasta el parágrafo 16 donde sigue todo el desarrollo deductivo fichteano, hasta llegar al ámbito de la antropología metafísica y hermenéutica, que considera el papel decisivo que juega la corporeidad, para establecer justificadamente el campo efectivo en el que funcionan las relaciones intersubjetivas.

ciencia” opta por deducir, lo que, en última instancia hace pivotar todo desde su primer principio absoluto del “yo” entendido como acción, o si se prefiere como voluntad infinita, que se esmera en alcanzar la autoconciencia del ser libre, mediante una justificada autodeterminación. La autoconciencia debe presentarse, en la realidad, como conciencia finita, y no cabe la autoconciencia del ser racional si no es como conciencia que ha roto los límites de la idealidad para ingresar en el campo de la efectividad limitada, en la que sólo puede realizarse mediante la conjunción armónica, y según derecho, de una comunidad condicionada por la corporeidad. Dicho de otra manera, y desde otro ángulo, la autoconciencia debe presentarse como autoconciencia finita, por lo que la actividad infinita del yo ha de llegar a manifestarse de forma espontánea y no coartada como una pluralidad de subjetividades finitas. En definitiva, el “Yo” debe contar con el mundo real, con la naturaleza, si ha de conseguir la conciencia de su propia libertad, lo que únicamente es posible a través de los diversos sujetos finitos que colaboran hacia la consecución de un fin político común. En el ámbito de la realidad existencial y efectiva el hombre está destinado a la constitución de un horizonte que sirva de fundamento al derecho natural y político; sin él, no se hacen efectivas las relaciones entre los seres naturales. Por eso, la gran tarea que se ofrece a Fichte es la de deducir desde el “yo”, una pluralidad intersubjetiva, sin la cual no puede existir el hombre. Dicho con todo rigor, la única forma que tiene el yo finito de dotarse de autoconciencia es la de conseguir que la conciencia también sea exigencia racional para otros seres similares a nosotros.³⁰ Únicamente al ser exhortados por un ser racional distinto de mi, y mediante la exigencia de la constitución de una comunidad dentro de la cual me asemejo a, y me distingo de los otros, llego a ser consciente de mi mismo, una individualidad libremente determinada, y un auténtico sujeto. La conclusión fichteana, de capital importancia, es, pues, el hecho de que la intersubjetividad se convierte en condición trascendental para la autoconciencia y para el individuo como ser racional, debiéndose concluir en la necesidad de presuponer lógicamente la premisa de un “sistema de seres racionales”³¹. El reconocimiento del “yo” como elemento de una red intersubjetiva previa, en la que las acciones y las reacciones se complementan mutuamente, y sin afectar a la libertad propia, únicamente es posible si existe en un mundo común sensible, donde, como “patio de los objetos”, se comunican y se expresan los diferentes individuos. Podríamos decir que el problema central con el que se enfrenta el autor, y el que intenta resolver en la primera parte del “*Fundamento del derecho natural*”

30. Fichte, F.G., S.W., vol. II, p. 143.

31. Vid. *Ibid.*

de 1796,” queda claramente expuesto en el comienzo del párrafo último donde aparece el siguiente texto:

“Las personas, como tales deben ser absolutamente libres y depender exclusivamente de su voluntad. Las personas en tanto que lo sean, deben estar en influencia recíproca y entonces no deben depender exclusivamente de sí mismas. Contestar a la pregunta de cómo ambas proposiciones pueden coexistir en la tarea de la Ciencia del Derecho, y la pregunta que le subyace como fundamento es ¿ cómo es posible una comunidad de seres libres como tales?”³².

Era preciso demostrar que estos dos enunciados, aparentemente contradictorios, son en realidad compatibles en la ciencia del derecho, teniendo, a la vez una dimensión estrictamente teórica que afecta a la Teoría de la representación y del conocimiento, ya que se trata de poner de manifiesto las condiciones de posibilidad de una intersubjetividad como núcleo de atribución propia tanto para la objetividad de la representación, como para la acción libre. La respuesta fichteana a esta cuestión se apoya en la premisa de la existencia de una comunidad determinada por una ley general., cuyos miembros entran, gracias a un contrato originario, en una acción recíproca. Dicho en otros términos, se intenta poner de relieve que toda acción recíproca entre seres racionales debe ir precedida por una acción originaria y necesaria, ya que el hombre, en cuanto ser racional, por su simple presencia en el mundo sensible, fuerza a otro, sin que quede afectada ninguna libertad, a ser libre para su reconocimiento como persona, permitiendo el trato no simplemente objetual, sino determinado por la propia libertad al poner en correspondencia mutua a dos seres esencialmente libres. El hecho de poder ofrecer una teoría sobre el derecho natural implica necesariamente resolver estos dos puntos citados, implicando con ello la interrogación acerca del hecho de cómo puede el hombre entender que una parte determinada del mundo sensible sea su propio cuerpo, y, en segundo lugar, cómo el hombre es capaz de admitir o permitir la existencia de una fuerza constrictiva ajena procedente de seres racionales semejantes a él. Estas cuestiones son las que, en definitiva, nos abren y dirigen el camino para ofrecer una deducción de la intersubjetividad, que es la cuestión que propiamente intentamos dilucidar en este trabajo.

En primer lugar y de una forma introductoria, lo que propiamente comienza a hacer Fichte es mostrar “las condiciones externas de esa posibilidad, haciendo hincapié en la forma cómo deben estar constituidas las

32. Fichte, F.G. *Grundlage des Naturrechts, S.W.*, vol. III p.85 *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*,(F.D.N.) Edición de J.L. Villacañas Berlanga, y otros, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994, p.170.

personas que forman parte integrante de las variaciones existentes en el mundo sensible. La estrategia esencial que sigue el autor es la de hacer ver que la demostración de las proposiciones referidas se funda únicamente en el presupuesto de una comunidad que es, por su parte, el fundamento de la autoconciencia, hasta llegar a una conclusión provisional de que “toda acción recíproca voluntaria de seres libres tienen como fundamento una acción recíproca originaria y necesaria de los mismos, a saber: el ser libre, por su mera presencia en el mundo sensible, sin más, fuerza a todo ser libre a reconocerlo como una persona. Ahora bien, si únicamente existe y se da una “coacción lógica, entonces viene a resultar que no “podrán querer” influirse de forma arbitraria los unos sobre los otros, con lo que es imposible que se atribuyan la fuerza física para hacerlo, y, en consecuencia, tampoco llegarán a tenerla con efectividad³³. Sin embargo no es esta la situación real, ya que cada uno de los seres racionales que entran en relación ponen el cuerpo de los otros como una materia susceptible de ser determinada según el concepto. Cada hombre se ha atribuido de una forma general la facultad de modificar la materia, con lo que es posible subsumir la corporeidad del otro yo, en cuanto que se presenta como un cuerpo realmente existente, con lo que si la voluntad no está limitada por nada, excepto por la facultad lógica, entonces resulta que también puede quererlo, es decir, puede llegar con efectividad, no simplemente de forma teórica al otro que se le opone y con el que tiene que entrar en una acción recíproca³⁴. Como puede verse el anuncio del paradigma de la subjetividad viene por vía, no de la representación, sino por vía de la voluntad libre. El sujeto es acción y libertad, y la consiguiente intersubjetividad en la que ha de desembocar toda la deducción sólo será posible siguiendo la línea no del concepto representativo, que no supera el campo íntimo de la conciencia, sino mediante la libertad libre y mutuamente condicionada.

Cuestiones previas: El horizonte de la “Teoría del derecho”

Con anterioridad al análisis de los teoremas que propiamente conforman el proyecto de la teoría de la intersubjetividad” fichteana, es necesario parar mientes en ciertos aspectos que connotativamente nos presentan el ambiente y el campo dentro del cual deben ser comprendidos aquellos problemas por los que nos interesamos. Ahora bien, éstos, fuera del contexto en el que aparecen, podrían perfectamente ser malentendidos. Por eso no tenemos más remedio que comenzar dando un rodeo, una aproximación que nos marcará

33. Vid. Fichte, F.G., S.W., III, p. 86, . Ed. Villacañas, p. 171.

34. Vid. *Ibid.*

los límites exactos en los que adquiere el tema su más completa significación. Y, en este sentido, cabe reconocer, como ya hemos indicado aunque sólo someramente, que la teoría de la intersubjetividad fichteana se encuentra dentro de su Teoría del derecho que a su vez se determina directamente desde los principios básicos de la Doctrina de la ciencia y de la Moral.³⁵ Este decantarse hacia el último de los problemas teóricos se determina por la apropiación de unas premisas que son las que lo permiten. En primer lugar, “un ser racional moral sólo puede operar en el mundo sensible si es un individuo”, con lo que se aboga, frente a la fundamentalidad del “Yo” puro, por la individualidad fáctica del hombre como sujeto de la acción recíproca. En segundo lugar “El fin moral no puede ser alcanzado por un solo individuo, sino por un conjunto de individuos racionalmente organizados”, aspecto que no puede por menos de remitir al hecho de que la actividad teórico-práctica sólo alcanza objetividad dentro de la red intersubjetiva. Y, finalmente, “para que un individuo pueda ser sujeto moral y cumpla con sus deberes éticos, se le deben reconocer socialmente determinados derechos”, lo que, además de lo explícitamente reconocido también implica que la subjetividad como núcleo de responsabilidad únicamente llega a cristalizar en ese tejido social al que nos estamos refiriendo”³⁶. Con este horizonte de premisas comienza a formularse el entramado previo de la Doctrina del derecho, que podría ser definida como la exposición del fundamento del derecho natural en cuanto conjunto de exigencias individuales en una sociedad racionalmente organizada, para que dicha subjetividad individual pueda alcanzar sus propósitos en el ámbito existencial, especialmente, los morales. Ahora bien, el problema viene a centrarse en el modo cómo un individuo puede desplegar sus determinaciones propias en la existencia sensible, si debe cumplir con un mínimo de exigencias morales inalienables³⁷. Problema ante el que Fichte optará por reconocer que “un ser humano no puede ser autoconsciente como individuo, sin ser consciente de su dimensión moral y, por tanto, de su existencia social. Existencia sensible autoconsciente, determinación moral del hombre y condición social son dimensiones inseparables en el pensamiento de Fichte”³⁸, idea que conjuga aspectos epistemológicos, éticos y políticos, sin que sea posible aislarlos unos de otros. Para todo ello, se impone reconocer

35. Vid. Villacañas, J.L., *Estudio introductorio*, al “Fundamento del derecho natural”. Ed. Cit. p.16. En este apartado y en puntos de los párrafos siguientes hemos seguido las apreciaciones y caracterizaciones que este estudioso del idealismo alemán, lleva a cabo con todo rigor y profundidad posibles.

36. Villacañas J.L. *Ibid.*.

37. Vid. O.c., p. 19.

38. *Ibid.*

unos derechos en los individuos, derechos que, naturalmente, deben quedar firmemente garantizados, y la única forma de conseguirlo es “construir una comunidad legal que produzca, en la tierra, una imagen de la estructura comunitaria de la moral y ofrezca una realidad efectiva al reino de los seres racionales”³⁹. Así, dejando de lado, argumentaciones intermedias imprescindibles desde otros ángulos, vemos ahora, que el derecho natural ha de presentarse como una exposición que procura dar una definición exacta del hecho o de la potencia de la razón en el ámbito del mundo sensible, haciéndose eco del modo de operar o de la actividad racional del individuo⁴⁰. Con todo, la situación concreta en el desarrollo de la Filosofía del derecho natural de Fichte, no sigue el camino que hemos expuesto aquí, ya que, ya que como puede apreciarse en la mera lectura de los epígrafes de la obra, la deducción pasa directamente desde el campo de la Doctrina de la ciencia, a la del derecho, lo que, según J.L.Villacañas, indica con toda certeza, que ello es posible en cuanto que la “*Naturrechtslehre*”, continúa de forma natural los presupuestos de la “*Wissenschaftslehre nova método*”, para poder poner en relación indisoluble los principios de autoconciencia y derecho que deben seguir un riguroso orden deductivo, no simplemente experiencial, tal como se opera en el sistema filosófico de Hegel⁴¹. Pues bien, desde esta perspectiva deductiva Fichte sigue una línea que habrá de diferenciarse esencialmente del planteamiento hobbesiano, porque ahora se trata de introducir como modelo de racionalidad, dándole una dimensión comunitaria, un elemento que la tradición había considerado exclusivamente como egoísmo. En contra del principio antisolidario, que no puede por menos que tender por sí a la disolución de la sociedad, hay que reconocer ahora que desde la posición de la autoconciencia y desde su libertad ha de seguirse necesariamente la posición de un derecho natural y un derecho positivo. “El derecho es necesario desde una autoconciencia de la libertad, no desde sus déficits”⁴² Por eso, el propio autor llega a reconocer con toda rotundidad que, “el hombre como tal, como conciencia, no tiene inclinaciones, afectos o pasiones por naturaleza. Depende únicamente de su libertad: Una proposición importante”⁴³. En definitiva, es preciso reconocer que para Fichte todo el fundamento radical de la coherencia de la conducta humana queda determinada absolutamente por el principio de la libertad. En última instancia,

39. *Ibid.*

40. *O.c.p.* 22.

41. *O.c.*, p. 27.

42. *O.c.*, p. 29.

43. Fichte, F.G., *Ascetik als Anhang zur Moral*, S.W. , Band X, p. 125. Vid. Villacañas, J.L. *O.c.*, p. 29.

debe aceptarse que el fundamento de la coherencia del *alter ego* no es nunca el *ego*, sino, precisamente y siempre ese “*alter*”, con lo que no cabe seguir reprochando al sistema metapolítico ensayado por Fichte el estar contaminado por un hobbesianismo del que no pudo liberarse, ya que ocurre todo lo contrario: la autoconciencia de la libertad es la generatriz esencial de la filosofía del derecho. Lo que requiere la Doctrina del derecho es la posición de la libertad absoluta del hombre, incluso en aquellos casos en los que no se es consecuente con la dimensión intersubjetiva de su ser⁴⁴.

Pero dicho todo esto, ahora es preciso recordar los momentos más fundamentales por los que se decanta la exposición de la Introducción de la obra que nos ocupa, y que pasará revista especialmente a tres cuestiones relevantes; el primero acerca de la distinción entre una ciencia filosófica real y una mera filosofía de fórmulas. Después, el análisis de lo que constituye la esencia del derecho natural como ciencia filosófica real, para terminar, en tercer lugar, con una nota acerca de la distinción entre su propia filosofía del derecho y la que en su momento llevara a cabo E. Kant, y que nosotros eludiremos, en lo posible, con el objeto de no extendernos demasiado. Y así, en referencia a la distinción entre esas dos formas de hacer filosofía, de las que se habla en la primera parte de la introducción hay que reconocer que el punto de partida, *conditio sine qua non*, de toda filosofía posible es acertar con una caracterización adecuada de la racionalidad, estando ésta en la identidad entre el agente y lo actuado, debiendo reconocer en la palabra “yo” el concepto más sublime y punto de partida, caracterizado plena y esencialmente como un puro actuar:

“El carácter de la racionalidad consiste en que el agente y lo actuado son uno y lo mismo; y con esta descripción se ha agotado el ámbito de la razón como tal. El uso del lenguaje ha depositado en la palabra “yo” este concepto sublime para aquellos que son capaces de él, para los que son capaces de la abstracción de su propio yo. De ahí que la razón en general se haya caracterizado por la Yoidad. Lo que existe para un ser racional, existe en él. Pero en él no hay nada salvo lo que procede de un actuar sobre sí mismo. Lo que él intuye, lo intuye en sí mismo; pero en él no hay nada que intuir sino su actuar, y el Yo mismo no es nada más que un actuar sobre sí mismo”⁴⁵.

Este actuar del ser racional puede acaecer de dos formas distinta, o bien necesariamente, o bien con libertad. Aunque, en cualquier caso, ese ser racional es en tanto que se pone como siendo, es decir en cuanto es consciente

44. Vid. Villacañas, O.c., p. 30.

45. Fichte, F.G., S.W., III, p. 1, Ed. Villacañas, p. 103.

de sí mismo. Todo ser consiste en una “modificación determinada de la conciencia”, que, sin autoconciencia no puede tener ninguna realidad. Admitir lo contrario, suponiendo un cierto sustrato al yo, nos haría caer en la más radical de las contradicciones. El ser racional, por consiguiente, debe actuar necesariamente, aunque no sea consciente de ello, y debe hacerlo porque “él mismo es su actuar y nada más”, con lo que aquello de lo que se es consciente debe estar fuera del actuar, siendo un objeto, es decir, lo contrario del actuar. Así se deduce lo que llamamos el objeto, de cuya existencia, tanto como de su diversidad, parece que no puede dudarse, aunque todo ello, por supuesto, tenga que proceder de las diversas formas de actuar del “Yo”. Todo objeto es determinado por el Yo, puesto que el “Yo” ha actuado de manera necesaria. Esa acción pertenece a las condiciones de la autoconciencia, de manera que si observamos el objetos y distinguimos además la forma de acción por la que aparece ese objeto, parece que el objeto no existe por causa de ese actuar, sino como si no existiese la intervención libre del “Yo”. “Tal actuar, cuando se presenta en la abstracción descrita se llama con razón un *concepto*”. Con todo, únicamente gracias a un “cierto modo de actuar determinado surge un cierto objeto determinado”. El concepto y el objeto, consiguientemente, y en contra de ciertas pretensiones realistas, no pueden estar nunca separados. “El objeto no es sin el concepto, ni el concepto es sin el objeto, pues es aquello mediante lo que surge necesariamente el objeto”. Las opiniones de ciertos kantianos acerca de que los conceptos *a priori* han de existir en el entendimiento antes de la experiencia, a la manera de recipientes vacíos, no es más que un pensamiento destinado al fracaso. Por eso, tal como dice textualmente Fichte, “no se puede percibir el actuar mismo, ni el modo de actuar determinado antes de aquello que surge de un actuar”. La misión del auténtico filósofo está en captar la mera de actuar del Yo y la acción en sí misma. Desde este último punto es donde Fichte llega a establecer la diferencia existente entre una filosofía vacía, de fórmulas y una filosofía real que “pone al mismo tiempo el concepto y el objeto, y nunca trata del uno sin el otro. Introducir tal filosofía y destruir todo filosofar meramente formal era el fin de los escritos kantianos”, pensamiento que como el propio Fichte reconoce ha sido olvidado peligrosamente por muchos discípulos del mismo Kant.⁴⁶

Advertido todo lo cual, Fichte puede pasar a resumir los aspectos que permiten delimitar el campo propio del derecho natural como una ciencia filosófica real; algo que hace en la segunda parte de la “Introducción” de la obra. Aquí comienza reconociendo la existencia de un concepto originario determinado, contenido en y por la razón, lo cual no es otra cosa que afirmar

46. Vid. *O.c.*, *S.W.*, III, pp. 1-7, Ed. Villacañas, pp. 103-107.

que “el ser racional, en cuanto tal, actúa necesariamente de un cierto modo”. Lo que debe hacer el filósofo es intentar mostrar que esa acción determinada es “una condición de la autoconciencia”. Pero si el concepto de derecho es y debe ser un concepto plenamente connatural de la razón pura, hay que “tratarlo de la manera indicada”. Y una de las primeras cosas que se nos muestra es el hecho de que se trata de un concepto necesario, ya que “el ser racional no puede ponerse como tal con autoconciencia, sin ponerse como individuo, como uno entre muchos seres racionales que él admite fuera de él, en la misma medida en que se admite a sí mismo”⁴⁷. Así que, realmente, se está proponiendo la primera premisa que nos afecta de forma inmediata, ya que está clara la idea de la imposibilidad de que el hombre llegue a ser un individuo si no está conformado en un ámbito intersubjetivo, únicamente dentro del cual llegará a constituirse como un sujeto de la acción sometida al derecho. En este ponerse, el “Yo” lo que hace es autolimitar su propia esfera de libertad para que también los otros lleguen a tener la suya propia. Por eso Fichte puede escribir que “para personas que están entre sí en una relación de influencia recíproca, ésta sería posible sólo bajo la condición de que todos limitasen su actividad causal dentro de ciertos límites y, por así decirlo, se dividiesen entre sí el mundo como esfera de su libertad”⁴⁸. El concepto de derecho, entonces, debe ser el concepto de la relación recíproca y necesaria entre seres racionales libres que limitan su propia libertad: “Y así tendríamos el objeto completo de derecho, a saber, una comunidad entre seres libres como tales. Es necesario que cada ser libre admita a otros de su especie fuera de él”⁴⁹. En definitiva hay que reconocer que si alguien llegara a preguntarse por los principios básicos y fundamentales para la constitución de una comunidad entre seres racionales libres, habría que contestar necesariamente que éstos se encuentran en el concepto de derecho, con lo que, además, se reconoce la conexión deductiva ininterrumpida y directa que debe existir entre la Doctrina de la ciencia y la Filosofía del derecho⁵⁰. De ahí la necesidad de tener que pensarnos a nosotros mismos,

“necesariamente en sociedad con los hombres con los que la naturaleza me ha unido, pero no puedo hacerlo sin pensar mi libertad limitada por la suya; luego yo también debo actuar según este pensar necesario, pues de otra manera mi actuar entraría en contradicción con mi pensar, y yo conmigo mismo”.⁵¹

47. Vid. *O.c. S.W.III*, p.8 , Ed. Villacañas, p. 108.

48. *O.c.*, *S.W.III*, p.9 , Ed. Villacañas, p. 109.

49. *O.c.*, *Ibid.*.

50. *O.c.*, *S.W.III*, p., 10 , Ed. Villacañas, p. 110.

51. *O.c.*, *S.W.*, *III*, p., 11 , Ed. Villacañas, pp. 110-111.

Y este es el modo como debe entenderse la conclusión esencial de esta parte de la introducción: el hecho de que en “el presente escrito ha sido deducido el concepto de derecho al mismo tiempo que su objeto, como condición de la autoconciencia”⁵². Finalmente, la introducción pasa a ofrecer un breve conjunto de consideraciones acerca del derecho y la voluntad general, o, lo que es lo mismo, a un resumen acotado de las diferencias entre la filosofía del derecho kantiana y la fichteana. Por este lado, y con el ánimo de una brevedad extrema, digamos que el autor reconoce que de un derecho se puede hacer o no hacer uso, siendo esto un principio de claridad meridiana instaurado como ley de tipo permisivo, lo que habrá de determinar aspectos concretos del posterior desarrollo.

La deducción del concepto de derecho. Los tres primeros teoremas

Una vez repasadas las cuestiones más relevantes de la Introducción al “*Fundamento del derecho natural*” de 1796, hemos de pararnos en los cinco teoremas en los que Fichte lleva a cabo, en primer lugar, la deducción del concepto de derecho, y después el estudio de la “deducción de la aplicabilidad” de dicho concepto, que es donde se encuentra el núcleo central del tema que nos interesa. Con todo, éste habría de quedar en el vacío si no se repara antes en esos tres citados primeros teoremas, a los que se refiere el título de este apartado, y que nos sirven de base para el planteamiento posterior acerca de la intersubjetividad. En estas dos secciones iniciales de la obra, Fichte se propone llevar a cabo una deducción detallada que parte de la noción del “Yo” libre hasta proponer la idea de la indestructible conexión entre el concepto de derecho y el de relación intersubjetiva, cuestión que ya en su momento atendiera R. Lauth al indicar como tesis fundamental de un trabajo suyo, el hecho de que la intersubjetividad no puede por menos de aparecer de la mano de la deducción del concepto de derecho que es donde realmente tiene su estructuración más acabada.

El primero de estos teoremas, dispuestos de forma progresiva hasta desembocar en las cuestiones concretas de la corporeidad y la intersubjetividad, arranca del postulado principal de la Doctrina de la ciencia, haciendo especial hincapié en la temática de la interconexión entre la voluntad y la representación, respecto a la comprensión de la autoconciencia propia del ser racional finito. Para ello, digámoslo de la forma más sintética posible, hay que comenzar reconociendo un hecho fundamental dentro de su pensamiento⁵³: el

52. *Ibid.*

53. Cfr. Para todas estas reflexiones que ahora iniciamos y que se extienden a toda la problemática de los cinco teoremas, el trabajo de J.L. Villacañas Berlanga, que como introducción

hecho de que si debe existir una objetividad en el mundo ello debe depender de que el sujeto en cuestión tenga la voluntad de percibirlo mediante la correspondiente representación, proponiendo Fichte una consideración que pone la esencia propia de la subjetividad en la voluntad. Con todo, no debe quedar duda de que entre voluntad y representación, existe una relación recíproca y necesaria que se hace imprescindible para cada uno de los dos extremos, constituyéndose una realidad que no requiere ninguna plataforma sustancial previa que sirva de base a esta actividad originaria del “yo”. Tenemos, pues, dos actividades de un mismo “yo” que se escinden en el campo de la autoconciencia, la cual, realmente, es una conciencia limitada, por lo que se exige la existencia de una “acción fuera de él, con lo que el objeto “exterior” aparece como algo autónomo y “cosificado”. Realmente, desde el comienzo de la exposición deductiva se impone reconocer que se da una “limitación de la autoconciencia y la subsiguiente alienación del objeto”⁵⁴, sin que sea posible separar un aspecto de otro so pena de caer en el unilateralismo del dogmatismo y escepticismo, que ponen en entredicho el carácter teórico-práctico de la subjetividad, primer principio indispensable para proponer la deducción de una intersubjetividad justificada suficientemente. Esto, además, implica necesariamente la presencia de un Yo y un No-yo, con la peculiaridad de que puede darse el caso, como lo es efectivamente, que algún No-yo sea, a su vez, un otro “yo”. Es el camino del primer argumento básico de cuantos vayamos a encontrar en este apartado.

Tal como puede apreciarse, toda la estrategia fichteana va destinada a mostrar las condiciones bajo las cuales es posible la autoconciencia, pero lo primero que encontramos es que todo ser racional que quiera quedar plenamente constituido no puede por menos que determinarse como una razón en el mundo sensible. No es posible entender al ser racional, en cuanto autoconciencia, sin que éste haya cristalizado como un individuo, y, por tanto como uno. entre una diversidad de seres racionales con los que es preciso contar, para ser reconocido como una individualidad racional. Porque en definitiva, no es posible ser un núcleo de responsabilidad teórico-práctico, si no es en el medio intersubjetivo en el que me encuentro, y que me reconoce como tal. Por eso, en la Introducción se ha reconocido ya que respecto al concepto originario de razón pura, cuando se trata de forma adecuada “se encuentra que deviene necesario porque el ser racional no puede ponerse como tal con autoconciencia, sin ponerse como *individuo*, como uno entre muchos seres racionales que él admite fuera de él, en la misma medida en que se

inicia la edición castellana del “Fundamento del derecho natural”, nos ha resultado indispensable, habiendo hecho de ella un amplio uso. Ed. cit., especialmente pp. 38-80.

54. Vid. Villacañas, J.L., *O.c.*, p. 41.

admite a sí mismo”⁵⁵. Entre esos individuos existe un juego dialógico que es la condición ontológica para que cada uno quede caracterizado como tal. Es decir, sin una determinación recíproca de los individuos autoconscientes, no cabe la estricta individualidad, cuestión ésta que es la primera premisa en la que se basa toda la filosofía de la intersubjetividad fichteana, y el “*leit motiv*” que se continúa a lo largo de todos estos capítulos y párrafos.

Pero volvamos a los textos básicos de este primer teorema que nos ha servido de catapulta para dar continuidad a nuestra exposición. Su enunciado ya es lo suficiente significativo para darnos la pauta de cuanto ha de venir, ya que como queda enunciado “un ser racional finito no puede ponerse a sí mismo sin atribuirse una actividad efectiva libre”⁵⁶. Lo primero que hallamos es el principio incontestable de la actividad, fundamento último de un ser racional que debe ponerse a sí mismo. Pero, de hecho, el ser racional que llega a establecerse con efectividad es un ser finito, con las condiciones que ello conlleva, exigiéndose que él posea una autoconciencia, todo lo cual no es nada distinto de tener que afirmar la prioridad radical de su dimensión práctica, que es donde hay que apoyar toda la posibilidad del querer y del representar⁵⁷, dos actividades que deben estar en una constante y e íntima reciprocidad, ya que no es posible la una sin la otra, hasta tal punto que captarse en esa identidad entre el “actuar y el ser actuado” es lo propio y genuino de “toda filosofía trascendental”⁵⁸. Ahora bien, la consecuencia inmediata de la definición y del corolario primero es la de que “mediante este poner su facultad para una libre actividad causal, el ser racional pone y determina un mundo sensible fuera de él”⁵⁹. El ser racional es un ser “*pro statu isto*” sensible, inserto en un mundo empírico que le rodea y que forma el caldo de cultivo básico en el que el “yo” consigue emerger. Un mundo efectivo que, según las apariencias y según la hermenéutica del filósofo, hay que considerarle y entenderle desde la influencia que ese mundo ejerce sobre el “yo”, olvidando, el punto de vista de un riguroso idealismo trascendental que diga otra cosa: La perspectiva exacta que debe imponerse es que, a la vez que se pone una actividad libre, se determina un mundo sensible, configurado con sus características mas propias, inalterables y universales. De aquí se concluirán dos cuestiones importantes, ya que por un lado se reconoce el carácter evolutivo del sujeto, frente a la

55. Fichte, F.G., S.W.III, p. 8: “Es findet sich in Absicht dieses Begriffes, dass er nothwendig werde dadurch, dass das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewusstsein setzen kann, ohne sich als Individuum, als Eins unter mehreren vernünftigen Wesen zu setzen, welche es ausser sich annimmt, so wie es sich selbst annimmt”, Ed. Villacañas, p. 108.

56. Fichte, F.G. S.W.III, p. 17. Ed. Villacañas, p. 116.

57. Vid. Fichte, F.G., S.W.III, pp. 20-21, Ed. Villacañas, p. 119.

58. Fichte, F.G., S.W. III, pl 23., Ed. Villacañas, p. 121.

59. *Ibid.*

estabilidad ontológica del objeto, lo que hace que la intersubjetividad que haya de proponerse tenga que hacerse desde una estructura abierta y en formación, tal como tendremos ocasión de ver⁶⁰. Y por otra parte, el requerimiento de que si queremos sacar al sujeto de su propia soledad, éste no puede ser caracterizado desde la inmanencia de la representación, acción que no se da sin la propia acción volitiva que es la que propiamente domina el campo de la actividad racional que deberá desarrollarse en un tiempo⁶¹. Por eso “el ser racional no puede ponerse operando sin ponerse al mismo tiempo representando; no se puede poner operando sobre un determinado objeto sin representárselo continuamente; no puede poner ningún efecto determinado como cumplido sin poner el objeto al que tiende”.⁶² Todo está preparado, pues, según lo dicho, para la exposición del segundo de los teoremas, en el que se anuncia ya con carácter de necesidad el hecho de que el mundo sensible se constituye como el horizonte objetivo al que puede acceder una multiplicidad de seres racionales finitos, distintos los unos de los otros.⁶³

Si se define al “Yo” como una síntesis original y originaria de voluntad y representación, se impone a continuación llegar a la posición de la reciprocidad “en el reconocimiento de la libertad de otros individuos como requisito necesario para la autoconciencia propia”⁶⁴, una tarea que se conseguirá mostrando las condiciones internas en la propia síntesis primitiva en la que se presenta, frente a los escándalos de la filosofía del sentido, una propuesta trascendental, en la que la que se intente hacer viable en un sistema unitario la coacción del objeto y la acción voluntaria. La respuesta de Fichte, sólo puede ser una, la que se le ofrece desde el concepto de “exhortación”, como motivo básico de una actividad que supone la existencia de un especial objeto, y un reconocimiento en el mundo externo como ser racional libre, compatibilizando una acción libre con la determinación que impone el singular objeto externo que se nos presenta⁶⁵. Esta exhortación indica necesariamente, y esto es lo que propiamente más nos va a interesar ahora, que además de “algunas cosas”, existe un “alguien”, un “otro sujeto”, que si bien nos insta y determina mediante una resistencia o choque exterior, sin embargo nos deja en completa libertad para actuar o no actuar, para actuar de una manera o de

60. Vid. Fichte, F.G., *S.W.*, III, p. 28. Ed. Villacañas, p. 125.

61. *Ibid.*

62. Fichte, F.G., *S.W.*, III, p. 28. Ed. Villacañas, p. 125.

63. Fichte, F.G., *S.W.*, III, p. 30.: “Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mitin auch andere endliche Vernunftwesen ausser sich anzunehmen”. Vid. Ed. Villacañas, p. 126.

64. Villacañas, J.L., *O.c.*, p. 44

65. Vid. Villacañas, J.L., *O.c.*, pp. 45-46.

otra. En definitiva sentimos una llamada a la acción, pero una llamada que no nos obliga, ni se nos impone, sino que nos deja en perfecta libertad.

A lo que se está apuntando es a la plataforma concreta desde donde propiamente se va a levantar la filosofía de la intersubjetividad que Fichte expone en los teoremas cuarto y quinto. Pero ahora, en este momento se trata de entender que, dada la labilidad y capilaridad existente entre dos principios que se exigen mutuamente, la estructura dialogal en la que se sitúa el hombre como ser racional, y, en segundo lugar, el carácter “genérico” con la que el hombre se realiza en el mundo sensible. Hemos topado con el concepto de la “exhortación” y con una estructura en la que aparecen otros sujetos, como núcleos que comparten entre sí, y conmigo, unas responsabilidades. El paso siguiente está en “elevar dicha estructura a condición de autoconciencia”, lo cual requiere que dicha acción se defina por su capacidad para la autodeterminación a la acción. Dicho con toda precisión, “el mero hecho de que una acción sea *exhortación*, y no se despliegue hasta la dimensión de influencia mecánica,..., exige que el sujeto externo, el emisor de la acción, se comprenda a si mismo como ser libre y limitado, ajeno a la pasión del dominio infinito de los cuerpos”⁶⁶. De otra manera, la autoconciencia no podría tener nunca efectividad. Sin embargo, lo que tenemos es una acción reciproca que configura una comunidad que entreteje mutuamente sus hilos para conformar una comunidad coherente. Es decir, la autoconciencia sólo es posible dentro de una red intersubjetiva o comunidad que se configura gracias a una acción social. No hay otra forma de contar con el individuo, con el sujeto personal si no es en el entramado social que forman los hombres, y gracias a ese mismo entramado. Por ello, el concepto de hombre no puede apuntar a un individuo, sino a un género. Tiene un carácter social, sin exclusivizarse en la estéril franja de la individualidad solitaria. Es, como ya hemos indicado antes, el imperativo de que a la autoconciencia se llega por un singular rodeo, a través del otro, en un intercambio de ideas, en un proceso educativo que es el que permite y cataliza la auténtica humanización del hombre. En definitiva, se impone reconocer todo esto como una tesis fundamental a tener en cuenta, porque el hombre natural y objetivado no es nada más que una utopía. Únicamente en el comercio dialogal con otros surge la racionalidad humana, con lo que es imposible desconocer el papel “trascendental” que juega la educación que ahora se ha de entender como “esa exhortación que, a pesar de llamar a la acción, la entrega en último extremo a la libertad del receptor”⁶⁷. Con este argumento Fichte se erige en el abanderado de una nueva concepción

66. Villacañas, J.L.O.c., p.48.

67. L.c., p. 49.

del hombre, para la que éste no es una simple naturaleza, sino propiamente historia, y consecuencia de un devenir temporal en el que el pasado queda asumido en virtud de un aprendizaje y una educación. La exhortación, en definitiva, no sólo tiene un sentido espacial, sino también temporal:

“La exhortación a la espontaneidad libre es lo que se llama educación. Todos los individuos tienen que ser educados para llegar a ser hombres, pues de otra manera no llegarían a serlo”⁶⁸.

Dicho todo esto, hora es ya de retomar el hilo conductor que el propio Fichte sigue en el desarrollo de este segundo teorema que es el que, por el momento, está centrando nuestra atención. Y si bien, se ha recogido de forma sucinta los aspectos más esenciales que más nos interesan, no está de más, reparar directamente en alguno de los textos, sin preocuparnos excesivamente de que pueda darse alguna repetición. Y, tras esta advertencia, no hay más remedio que volver a recordar el enunciado mismo de esta proposición a demostrar:

“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”⁶⁹.

A la vista de lo que se ha concluido hasta aquí, y con el objeto de evitar una regresión al infinito a la hora de explicar el fundamento de la autoconciencia, sin tener que presuponerla, se impone optar por el supuesto de que entre “la actividad causal del objeto” y la del “sujeto” ha de haber una unión sintética previa de tal manera que “la actividad causal del sujeto sería ella misma el objeto percibido y conceptualizado; el objeto no sería sino esta actividad causal del sujeto, y así serían ambos lo mismo”⁷⁰. Únicamente, aceptando este supuesto es posible la autoconciencia, siempre que se entienda que entre ambas actividades ha de haber una reunión en la que ambos extremos han de mantenerse sin que se pierda ninguno. Ahora bien, ¿cómo es posible esto? A esta pregunta se responde acudiendo al concepto clave para este segundo teorema, el concepto de “exhortación” (*Aufforderung*), que en adelante jugará un papel capital. Por eso, puede el autor escribir que “ambos están perfectamente reunidos, si pensamos un *estar determinado del sujeto a*

68. Fichte, F.G., *S.W.*, vol. III, p.39: “Die Aufforderung zur freien Selbstthätigkeit ist das, was man Erziehung nennt. Alle Individuen müssen zu Menschen erzogen werden, ausserdem würden sie nicht Menschen”. Ed. Villacañas, p. 134.

69. Fichte, F.G., *S.W.*, vol. III, p.30. Ed. Villacañas, p. 126.

70. Fichte, F.G., *S.W.* vol. III, p.32. Ed. Villacañas. p.128.

la autodeterminación, una exhortación al mismo para decidirse a una actividad causal⁷¹. Porque, realmente, tal como se ha puesto ya de manifiesto en todas las proposiciones que anteceden, el sujeto no puede encontrarse forzado a actuar, ni siquiera de una manera general. Pero si ello es así, si el ser racional ha de realizar su libre actividad causal, sin ser coaccionado por otro ser externo, no hay otra salida que la de acudir a la idea que afirma que el ser racional es “exhortado a obrar”⁷². La exhortación supone, por otro lado, una especial influencia sobre nosotros que no nos obliga a prescindir de nuestra libertad, hasta concluir erróneamente que ella misma tenga a otro ser racional como su causa. La consecuencia de la proposición fundamental del teorema dice textualmente:

“La causa de la influencia sobre nosotros no tiene otro fin sino que la conozcamos como tal. Entonces un ser racional tiene que ser admitido como su causa. Ahora está demostrado lo que debía demostrarse. El ser racional no puede ponerse como tal a menos que tenga lugar sobre él mismo una exhortación al actuar libre. Pero si sobre el mismo tiene lugar tal exhortación a actuar, entonces tiene que poner fuera de él necesariamente un ser racional como la causa de dicha exhortación, y, por tanto, tiene que poner un ser racional en general fuera de él”⁷³.

Una doble consecuencia se desprende inmediatamente de esta demostración. Por una parte el tener que reconocer que la única forma de ser hombre es la de realizarse como tal dentro de una red o pluralidad de hombres. De otra forma, el hombre no sería en absoluto. O, con otros términos “*Si debe ser el hombre, entonces tienen que existir muchos*”(sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein)⁷⁴. Así se impone reconocer que el concepto de hombre no es un concepto individual, sino un concepto genérico. Pero ¿cómo ha de ser este hombre, que se realiza al quedar inserto en la red intersubjetiva? La respuesta fichteana no se deja esperar, ya que para él la exhortación a la espontaneidad se llama “educación”. El hombre se realiza como tal en un proceso histórico de internalización y externalización de contenidos que poco a poco van formando el patrimonio cultural del hombre, con el que, en rigor, se lleva a cabo el proceso mismo de humanización. Ahora bien, de esta forma la relación hombre-mundo, básica para la representación cede su puesto a la relación hombre-hombre, cuestión que es la que culmina

71. Fichte, F.G., S.W., vol. III, p.32-33. Ed. Villacañas. P. 128.

72. Fichte, F.G., S.W., vol. III, p.34 : “dass es sich findet als etwas, das hier wirken könnte, zum Wirken aufgefordert ist, aber es ebensowohl auch unterlassen kann”. Ed. Villacañas, p. 129.

73. Fichte, F.G., S.W., III, pp. 38-39. Ed. Villacañas, pp. 134-135.

74. L.c., p. 39. Ed. Villacañas, p. 135.

todo el desarrollo del teorema en el que nos encontramos inmersos. Por eso, en el segundo corolario, encontramos que “el carácter propio de la humanidad, sólo por el cual toda persona se afirma de manera incontrovertible como hombre, es aquella acción libre y recíproca, según conceptos, aquel dar y recibir conocimientos”⁷⁵, lo que a su vez implica, la preeminencia del círculo de la acción racional, frente al círculo de la acción causal determinativa del mundo de los objetos. Por eso puede concluir diciendo que

“la realidad del mundo, es condición de la autoconciencia; pues no podemos ponernos nosotros mismos sin poner algo externo a nosotros, a lo que tenemos que atribuir la misma realidad que nos concedemos a nosotros mismos. Preguntar por una realidad que deba permanecer, abstracción hecha de toda razón, es contradictorio; pues el que pregunta posee razón, pregunta impulsado por un motivo racional y quiere igualmente una respuesta racional; por tanto él no ha abstraído de la razón. No podemos salir del círculo de nuestra razón (*Wir können aus den Umkreise unserer Vernunft nicht herausgehen*),...y no debemos soñar que hemos salido de él, cuando, como es evidente, nos encontramos presos en él”⁷⁶.

La relación educativa con su carácter de reciprocidad resulta indispensable para la constitución del género humano. Ahora bien, para ello resulta indispensable el estar inmersos en una determinada relación de derecho. No hay otra posibilidad de erigirse en co-sujetos, si los dos extremos de la relación en cuestión no se reconocen como portadores de derechos, y sujetos libres⁷⁷. Aparece así un concepto clave en la determinación intersubjetiva, el de “reconocimiento” (*Anerkennung*), que tan buena fortuna habrá de gozar en el pensamiento hegeliano. Sólo hay la posibilidad de constituir una comunidad de seres libres racionales, si cada uno se constituye como núcleo de autonomía, no de soledad, que se potencia y condiciona por otro, en una acción de reciprocidad, “La relación entre seres libres entre sí es por eso la relación de una acción recíproca mediante la inteligencia y la libertad. Ninguno puede reconocer al otro si ambos no se reconocen recíprocamente; y ninguno puede tratar al otro como un ser libre si no se tratan así los dos recíprocamente”⁷⁸. Hay que concluir, en definitiva, que en el

75. Fichte, F.G., S.W., III, p. 40. Ed. Villacañas. P. 136.

76. *Ibid.*

77. Vid. Villacañas, J.L. *O.c.*, pp. 50-51.

78. Fichte, F.G., S.W., III, p.44. El párrafo completo dice: “Das Verhältniss freier Wesen zu einander ist demnach nothwendig auf folgende Weise bestimmt, und wird gesetzt, als so bestimmt: Die Erkenntniss des Einen Individuums vom anderen ist bedingt dadurch, dass dases als ein freies behandle. Diese Weise der Behandlung aber ist bedingt durch die Handelsweise des ersten gegen das andere; diese durch die Handelsweise und durch die Erkenntniss des anderen, und so ins Unendliche fort. Das Verhältniss einer Wechselwirkung durch Intelligenz

pensamiento de Fichte, la fuerza conexiva que constituye la intersubjetividad, no está en la simpatía como en el caso de David Hume, ni tampoco la similitud o conformidad entre representaciones, algo difícil de comprobar, sino que únicamente, “ el actuar sobre el otro de una manera racional –autolimitada en su capacidad de presión- es la demostración de que alguien ha tenido que considerarme necesariamente como ser racional de una manera tan cierta como que él mismo pretende serlo”⁷⁹, concediéndose una indiscutible primacía a la acción que ya había venido funcionando en otros momentos anteriores del sistema. Para Fichte, la individualidad implica una reciprocidad, exige un sobrepasamiento de la intimidad y de la “mismidad”, ya que sólo viene concedida en un acto de reconocimiento que “reclama la pluralidad de individuos” y que “sólo es posible si está apoyada, como contrapartida por el hábito de reconocimiento del otro”. Una postura, pues, que queda lejos de los delirios narcisistas del romántico que aboga por la exclusividad de un único “yo”, aludiendo, antes bien, a una comunidad en la que tanto uno como otro se encuentran vinculados y obligados mutuamente, por el simple hecho de la propia existencia. Así es como se expresa Fichte:

“El concepto de individualidad es, en la manera indicada, un concepto recíproco, esto es, que sólo puede pensarse en relación con otro pensar y está condicionado según la forma por éste, por el mismo pensar. Él es posible en todo ser racional sólo en tanto que es puesto como cumplido por otro. Nunca es, por consiguiente, mío, sino, según mi propia confesión y la confesión del otro, mío y suyo, suyo y mío: un concepto común en el que dos conciencias se reúnen en una sola.

Cada uno de mis conceptos determina al siguiente en mi conciencia. Por el concepto dado se determina una comunidad (*Gemeinschaft*) y las consecuencias ulteriores no dependen meramente de mí, sino también de quien por aquél que ha entrado conmigo en comunidad. Ahora bien, el concepto es necesario, y esta necesidad nos fuerza a ambos a atenernos a él y a sus consecuencias necesarias: los dos estamos vinculados y obligados el uno al otro por nuestra propia experiencia”⁸⁰.

El autor, aboga, tal como puede comprobarse con toda facilidad, por el hecho de que la acción del reconocimiento deba entenderse como una acción real, inserta en el mundo de la contingencia empírica, lo que obliga a tener que considerar que la vida comunitaria no va a consistir en otra cosa que “en el

und Freiheit. Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln”.

79. Villacañas, J.L. *O.c.*, p.52.

80. Fichte, F.G., *S.W.III*, pp. 47-48. Ed. Villacañas, p. 140.

largo y permanente esfuerzo de reunificar razón y efectividad en nosotros, razón y acción social en el mundo sensible”, sin que pueda decirse que existe reconocimiento si no es por la “acción efectiva en el tiempo”⁸¹. En fin, es fácil caer en la cuenta de que estamos asistiendo al comienzo de la crisis del individualismo, ya que, aunque siga siendo el centro fundamental de toda la conciencia, y la instancia rectora del ser racional, sin embargo, por otro lado se alude ya al hecho de que la única forma de vivir la libertad y la racionalidad, es abandonando la intimidad solitaria del “yo” inmerso en su propia immanencia, para dar paso a unas dimensiones comunitarias y sociales, ya sean morales o jurídicas. Por eso, se puede concluir que el hombre no puede ser total si no se determina en los entresijos de una comunidad, sin que pueda “buscar su totalidad en el cielo o en el infierno de su mera existencia interior”, sino desplegando “su conducta en el seno de sus dimensiones sociales, jurídicas y simbólicas, para conformar aquella interioridad de manera racional. Sólo cuando aquellas dimensiones comunitarias sean una totalidad, el individuo podrá ser una totalidad”⁸². Ahora bien, acción recíproca, comunidad, relaciones jurídicas; todo un cúmulo de conceptos determinantes para la subjetividad real que sólo son reales en y a través del tiempo, dejando un cauce por donde pueda transcurrir la libertad humana, sin la que, a la postre, se pueda hablar de sujeto como núcleo de responsabilidad. Pero la libertad siempre nos catapulta a un futuro. La libertad se cumple en el futuro, tanto como el individuo en su plenitud, sólo se confirma en él:

“Luego me he puesto como libre, junto a él y sin dañar la posibilidad de su libertad. Me he determinado por este acto de poner mi libertad; el ser libre constituye mi carácter esencial. Pero ¿qué significa ser libre? Evidentemente: poder poner en práctica los conceptos aprehendidos de sus acciones. Pero la puesta en práctica siempre sigue al concepto y la percepción del producto proyectado por la actividad causal es siempre futura en relación con el proyecto de su concepto. La libertad, por eso, siempre es puesta en el futuro; y si debe constituir el carácter de un ser, es puesta para todo el futuro del individuo. La libertad es puesta en el futuro tanto como el individuo mismo es puesto en él”.⁸³

Corporeidad e intersubjetividad: Cuarto y quinto teoremas

Llegamos al punto culminante de la tarea programada en estas páginas; aquello que, merece una atención especial ya que incide más directamente en

81. Vid. Villacañas, J.L., *O.c.*, p. 54.

82. Villacañas, J.L., *O.c.*, pp. 59-60.

83. Fichte, F.G., *S.W.III*, pp. 51-52. Ed. Villacañas, p. 143.

la temática propia de este estudio. Así, en el cuarto teorema, el más breve de los cinco, se acerca Fichte a la consideración directa del cuerpo humano, a la vez que se preocupa por mostrar un criterio y señal de la presencia de racionalidad que podamos destacar en el campo de lo sensible. Dejando de lado, en lo posible, toda la vertiente de la filosofía moral, vamos a procurar centrarnos y entresacar los aspectos teóricos en los que se encarna la filosofía del cuerpo y de la intersubjetividad, con vistas a adelantar un paso, de la mano del planteamiento fichteano, en el estudio de la cuestión del sujeto, tal como ha ido avanzando en el camino de la filosofía moderna. Sabemos que es imprescindible reconocer que la razón únicamente puede manifestarse en el mundo sensible bajo la forma de un individuo, aun cuando haya que admitir, por otro lado, que esa relación de derecho, dada su naturaleza propia, no debe depender de ningún elemento propio de la individualidad, “sino de una característica universal que pueda aspirar a ser señal inequívoca de lo racional”⁸⁴, lo cual conduce de forma necesaria a lo que se indica ya en el enunciado general del teorema, cuando se afirma que la razón únicamente es capaz de cristalizar en un cierto tipo de corporeidad. Es el motivo por el que el autor no tiene más remedio que proceder a una meditación acerca del cuerpo humano, lo que marca el inicio del citado teorema: “El ser racional no puede ponerse a sí mismo como individuo activo, sin adjudicarse un cuerpo material, y sin por ello determinarlo”⁸⁵. Hemos abocado, pues, de este modo, a una problemática que, desde el punto de vista trascendental fichteano reconoce que el cuerpo es el medio propio de la voluntad, en el que el hombre en su totalidad llega a constituirse como un singular elemento de la “comunidad moral que determina el concepto general de racionalidad incorporado al Yo puro”⁸⁶.

La tesis central que venimos persiguiendo es la de que si hemos partido del principio incontrovertible del valor primigenio de la razón, en cuanto tomamos conciencia de la existencia de ciertos cuerpos, no hay más remedio que entrar a formar una comunidad e intersubjetividad con ellos para poder dar razón de la misma autoconciencia. El cuerpo humano, conforme a esta línea argumentativa es sobre todo una determinada posibilidad de operaciones, llevada a cabo sobre un mundo hendido por la sensibilidad, pero sometida a un querer, y que, en definitiva, ha de ser entendido como un cuerpo finito; una finitud que, por ello mismo tiene limitadas sus posibilidades de acción, lo cual, a su vez, va a ser una condición indispensable para la aparición de otros cuerpos, o, si se prefiere, de otros núcleos de libertad limitada. No se trata, pues, de que el hombre sea un espíritu que según la imagen cartesiana habitara

84. Vid. Villacañas, J.L. *O.c.*, p. 60.

85. Fichte, F.G., *S.W.* III, p. 61. Vid Ed. Villacañas, p.147.

86. Villacañas, J.L. *O.c.*, p. 61.

el cuerpo, a la manera de un ángel que se instala en el cuerpo. Si ello fuera así, estaríamos en una situación en la que no habría más remedio que concluir que asistimos a la posesión, por parte de un espíritu purificado y único, de una pluralidad de cuerpos utilizados como meros instrumentos subsidiarios. En definitiva, si tal presupuesto fuera correcto resultaría que “un espíritu puro privaría de la autonomía y de la autorreferencialidad a los cuerpos en cuestión, salvaría la oposición de las acciones y de las esferas libres de los diferentes cuerpos, y haría imposible la misma noción de individualidad, porque reduciría todos los cuerpos a órganos de la teleología exterior propia de ese espíritu”⁸⁷. Pero no es este el caso, ya que el cuerpo humano se constituye de otra manera. Por una parte, si cada cuerpo es por sí sólo “independiente y contingente respecto a los demás”, y por otra, ese mismo cuerpo al que nos venimos refiriendo ha de posibilitar sus propias acciones libres, debiendo ser él mismo una persona que no necesita recurrir a ningún otro medio para producir lo querido “tan pronto como ella quisiera algo, debería suceder en él”⁸⁸, todo lo cual permite acabar desembocando en la conclusión de que la única forma de pensar un individuo es pensarlo en relación de reciprocidad con otros, aunque, por el momento, en lo que propiamente debemos concluir es en la exigencia de un cuerpo propio que para no resultar incomprensible y quimérico ha de estar en una comunicación y trato con otros, cuestión que se intentará solventar en el teorema siguiente.

Pero previamente reparemos, aun cuando ello no pueda ser de otra forma que con una ineludible brevedad, en los textos más relevantes en los que se ha venido apoyando todo lo expuesto anteriormente. Ya dejamos constancia del enunciado general del cuarto teorema, que Fichte desarrollará desde un punto de partida muy concreto: La conclusión a la que se había llegado en los anteriores teoremas, y que no es otra que la necesidad de entender que el “ser racional se pone como individuo racional...porque se atribuye exclusivamente una esfera para su libertad”. Se trata de reconocer la existencia de una persona que cristaliza mediante una elección libre en su propia esfera de acción y libertad, distinta a la de cualquier otra persona, porque ningún otro ser racional es idéntico a él. Este requisito es el que constituye el carácter individual de una persona que, por eso, es exclusivamente el que es y no otro⁸⁹. Bajo este prisma, resulta fácil reconocer que el sujeto es considerado como

87. *O.c.*, p. 62.

88. Vid. Fichte, F.G., S.W.III, pp.58-59. Ed. Villacañas, p. 149.

89. “Das vernünftige Wesen setzt, ..., sich als vernünftiges Individuum, statt welches Ausdruckes wir uns, von nun an, des der Person bedienen werden dadurch, dass es sich ausschliessend zuschreibt eine Sphäre wähle; so ist keine andere sie selbst, d.h. keine andere kann in dieser nur ihr zugetheilten Späre wählen. Dies macht ihren individuellen Charakter aus: durch

una actividad que versa sobre sí, “lo que se autodetermina a pensar un objeto o a querer un fin, lo espiritual, la pura yoidad” (*das sich selbst Bestimmende zum Denken eines Objectes oder zum Wollen eines Zweckes, das Geistige, die bloße Ichkei*)⁹⁰, pasando de ser un Yo absolutamente formal a un yo material, que se configura y constituye como una persona. Pero esto, no tiene más remedio que implicar a su vez que todo aquello que se relaciona con el “yo”, no puede por menos de pertenecer al mundo; luego “la esfera mencionada es puesta ante todo como una parte del mundo”⁹¹. Nos encontramos, en definitiva, con un horizonte instaurado por el yo puro, que por ser algo intuitivo es, necesariamente, puesto como real. Ahora bien, aunque todo ello sea así, este hecho no debe entenderse al modo kantiano, como si fuera de la intuición y del intuyente, hubiese todavía una cosa como algo contrapuesto a la acción a la que se apuntara “intencionalmente”. Se trata, antes bien, de algo totalmente distinto. En el acto de intuir surge lo intuitivo, siendo la razón quien da la acción, la intuición y lo intuitivo, por lo que realmente hay que considerar que la intuición se muestra como imaginación productiva “*productive Einbildungskraft*”, debiendo considerar que, en este punto, Fichte no hace otra cosa que retrotraerse a la primera edición de la *KrV*, para reconocer el papel fundamental de esa “desconocida raíz común”, de la imaginación, en donde debe ponerse el fundamento del sujeto cognoscente. Éste proyecta, pues, el mundo, y lo proyecta desde sí, pero en esta misma acción se produce una diferenciación y una posterior determinación, por la cual se deduce la existencia de un cuerpo material, como una singular realidad, dentro de las cosas del mundo, pues, en definitiva, este último no es otra cosa, en esencia que “el ámbito de todas las acciones libres de la persona y nada más” (*Umfang aller möglichen freien Handlungen der Person; und nichts weiter*)⁹².

Así pues, se propone una singular concepción del ser racional realmente existente, en la que el cuerpo no es una simple extensión inerte, ni la cara externa de un espíritu puro que utilizara la corporeidad como medio de su propia acción. El cuerpo, por el contrario, es un cuerpo fenoménico que no se identifica con ningún puro objeto. Es el ámbito de la acción libre de la persona, con la limitación de que ésta no puede ser causa infinita ni total, no puede ser absolutamente libre, porque, precisamente, la acción se encuentra limitada a un campo y en un ámbito muy concretos. Ahora bien, ¿cómo es posible hacer concordar estos dos aspectos que parecen excluirse el uno al

diese Bestimmung ist sie derjenige, der sie ist, dieser oder jener, der sich so oder anders, nennt”. *S.W.* vol. III, p. 56. Vid. Ed. Villacañas, p.147.

90. Fichte, *L.c.*, p. 57, Ed. Villacañas, p. 148.

91. *Ibid.*

92. Fichte, *F.G.*, *S.W.*, III, p. 59, Ed. Villacañas, p. 149

otro? La única solución posible a este dilema que se nos abre es la de suponer una nueva y última cuestión que Fichte desarrollará en el quinto teorema, con la temática de que la persona, como ser racional, “no puede atribuirse un cuerpo, sin ponerlo como estando bajo el influjo de una persona fuera de él, y sin determinarlo ulteriormente de este modo”⁹³.

El quinto teorema, el específico sobre la intersubjetividad, implica la necesidad de tener que demostrar que la única forma de autoatribución de un cuerpo y de quedar efectivamente determinado es contar con la influencia de otro ser racional, o persona, con quien se encuentra en conexión externa. La táctica demostrativa de esta proposición es similar a la que el autor había utilizado en el desarrollo del teorema segundo. Allí se admitía la existencia de seres racionales fuera del individuo, de tal manera que la persona no podía ponerse como ser concienciado, sin contar con una influencia o si se quiere, coacción, que se ejerza sobre ella. Esta influencia era una condición necesaria para la autoconciencia. Pero con ello, venía a suprimirse, por esta vía, una actividad que habría de corresponderle expresar a él mismo, en cuanto individuo. “Que se opere sobre un ser racional como individuo significa, que es suprimida una actividad que le corresponde a él como individuo”⁹⁴. Pero si se llega a anular la acción, resulta que no es posible la conciencia, y si no se suprime es imposible la persona. Por esto, cabe preguntarse cómo es posible hacer viable un camino en el que converjan ambas posiciones. La respuesta que el autor va a proponer está en pensar “la posibilidad de una comunicación entre seres racionales dotados de cuerpos”⁹⁵, que evite la inviabilidad de los dos extremos. Nos hallamos, en definitiva, en el pórtico de una teoría de la comunicación y de la intersubjetividad; quizás la primera en la historia que se lleva a cabo con una coherencia impecable, a pesar de las insuficiencias que pudieran detectarse en ella. Para Fichte, tal como hemos venido diciendo, un individuo aislado no es otra cosa que una abstracción. El autor reconoce que el concepto de “hombre” es un concepto genérico, por lo que tiene que vincularse a otros seres racionales con los que constituye una comunidad, dentro de la cual llega a tener consistencia. Tal comunidad exige un encuentro y reconocimiento originario, perfectamente deducido que puede considerarse “como punto de inicio de la filosofía dialógica, a pesar que de ha pasado desapercibido para la mayor parte de los autores de esta corriente de

93. Fichte, F.G.S., W.III, p. 61, Ed. Villacañas, p.151.

94. Fichte, F.G., S.W., III, p. 62: “Es ist auf das Vernunftwesen, als Individuum, gewirkt, heisst sonach: eine Thätigkeit ist zum Theil und in einer gewissen Rücksicht aufgehoben”. Ed. Villacañas, p. 152.

95. Villacañas, J.L., O.c.p. 64.

pensamiento”⁹⁶. La acción recíproca a la que ahora nos vamos a referir tiene que ser distinta de la acción causal necesaria que encontramos entre los cuerpos físicos. La influencia recíproca entre cuerpos que permita la autoconciencia exige reconocer una dimensión superior en el ser racional, ya que la influencia o coacción que podemos ejercer sobre otra persona no puede ser meramente coactiva, sino que, por el contrario, debe abrirse a varias posibilidades entre las que se puede elegir una, descartando las demás. La acción que puede ejercer un ser humano sobre otro debe alcanzar un nivel superior. Un hombre no se impone a otro por la fuerza, sino por la persuasión, de tal modo que “la acción solicitada por el emisor pueda ser comprendida e interiorizada por el receptor sin que le venga coactivamente impuesta”⁹⁷. Este acto de “favor”, “instancia” o “solicitud”, no puede tener su origen en los órganos inferiores y materiales de la corporeidad, sino que tiene que ponerse en el haber de una facultad superior. “Si esta acción solicitada se realiza por el receptor, sólo se debe a la influencia del órgano superior del mismo sujeto receptor sobre su órgano inferior. Condición para todo ello es la existencia de la reflexión”⁹⁸, que se erige en medio *in quo* de carácter esencial para la consecución de una actividad “educativa”. Fichte, en otros términos viene a mantener que el cuerpo humano, en tanto que tal, está provisto de dos órganos, inferior y superior, entre los que desarrolla toda una actividad, que se aleja del puro mecanicismo. Por eso, dicho rigurosamente, y con un término que viene a anticipar posteriores planteamientos fenomenológicos, es un “sentido”. Es decir, el cuerpo humano es un cuerpo articulado, y ello en varios sentidos, pero también es un “sentido”, que surge ante las dos dimensiones del cuerpo en tanto que éste es una objetivación de la racionalidad sensible. De estos dos órganos que le corresponden de una forma necesaria, es gracias al inferior como puede entrar en relación con otros seres y objetos ajenos a él, y nunca por el superior, lo que no tiene por qué significar una recaída en el dualismo cartesiano, aunque este vuelve ahora a aparecer, si bien plenamente reformulado, al considerar al ser racional concreto como una estructura única que posee dos dimensiones. Todo ello desemboca en el meollo de su concepción acerca del hombre de que “toda expresión corporal, ..., posee intencionalidad y sentido”⁹⁹. De esta manera Fichte comienza a construir una antropología de la intersubjetividad en la que se mantiene y defiende el hecho de que la formación del individuo y sujeto

96. López-Domínguez, V., Introducción a “Para una filosofía de la intersubjetividad” Facultad de Filosofía. Univ. Complutense, Madrid, 1993, p.8.

97. Villacañas, J.L.O.c., p. 65.

98. *Ibid.*

99. Vid. Villacañas, O.c., pp. 66-67.

no pasa exclusivamente por la comunicación, sino que por el contrario, esa comunicación se forma desde el cuerpo, y tiene su propia raíz en él. Visto desde otro ángulo Fichte reconoce que la intersubjetividad no se forma desde la simple acción comunicativa, ya que ésta tiene que ser remitido a su propio fundamento, al *Sinn* originario del hombre.

Por todo lo dicho, cabe comprender ya que la intersubjetividad no se exclusiviza en el círculo superior del lenguaje, sino que tiene un fundamento anterior, el cuerpo, que también forma parte integrante de la subjetividad. Ahora bien, el problema esta en comprender con exactitud la forma de constitución de este sujeto y su misma naturaleza. La teoría de la comunicación racional se enhebra y consolida con una teoría de la educación y con una concepción abierta y diamérica de la subjetividad que no es asimilable ni semejante al animal. El cuerpo, lo mismo que la mente han de someterse a un proceso educativo, a un riguroso método, como camino, en el cual el cuerpo llega mediante la educación a su plenitud, y la mente se conforma a las exigencias de un sujeto epistémico que no está dado de antemano sino que es un auténtico "*fieri*". Independientemente de otras consideraciones, de lo que ahora venimos a caer en la cuenta es del hecho de que la teoría de la intersubjetividad ha de desarrollarse al hilo de una teoría de la educación. Desde este ángulo es desde donde debe entenderse lo indicado en el apartado tercero del teorema, en donde se sentencia el hecho de que únicamente "un ser racional externo al sujeto debe poder ser puesto como la causa de la influencia descrita sobre el sujeto"¹⁰⁰, ya que en la reciprocidad llevada a cabo en la actividad educadora, no cabe ninguna influencia en un sujeto si éste no se somete libremente a la impresión recibida y no la imita de forma interna. El sujeto, en definitiva, no puede por menos que actuar de acuerdo no a una causa que le determina, sino conforme a un fin que no es otra cosa que el criterio exclusivo de la razón. Así,

"El sujeto debe realizar plenamente por sí mismo el fin del ser externo a él, y éste debería haber contado con su realización por el sujeto, si es que alguna vez ha tenido un fin. Hay que considerarlo un ser racional en tanto que él, por este supuesto de la libertad del sujeto, ha limitado su propia libertad al modo de influencia indicado".¹⁰¹

Se concluye, así, que únicamente en la actividad desarrollada mediante una tarea educativa, impregnada con la reciprocidad de trato y reconocimiento mutuo, es donde se puede hallar una actividad exclusiva de

100. Fichte, F.G., S.W., III, p. 67: "Als Ursache Einwirkung auf das Subject soll lediglich ein vernünftiges Wesen ausser dem Subjecte gesetzt werden können". Ed. Villacañas, p. 155.

101. *Ibid.*

un ser racional¹⁰². Inevitablemente, volvemos a retomar el concepto de “reciprocidad” o una “relación de acción recíproca” entre los seres racionales que está implicando una proyección sobre el otro en la que se le reconoce como ser racional, por lo que cabe concluir que en este estadio de la cuestión el reconocimiento del otro implica una referencialidad dialógica, situada más allá de las pretensiones de la simple analogía, y de una concepción solipsista del “yo”. “El paso de la interacción libre y autolimitada es necesario aquí para la autoconciencia”¹⁰³. Por eso el autor puede concluir que “con esto se establece el criterio de la relación de acción recíproca de los seres racionales en cuanto tales. Estos influyen necesariamente unos sobre otros bajo el supuesto de que el objeto de la influencia tiene un sentido, no como si fueran meras cosas a modificar mediante la fuerza física con vistas a sus fines”¹⁰⁴. Afirmación capital, ya que contiene una serie de elementos que no han de pasarse por alto. No nos referimos con esto al carácter abierto e intersubjetivo del mismo “yo”, cosa que aparece con toda claridad. Tampoco, al principio de que el cuerpo humano “vivido” sea propiamente un “sentido”, sino al principio insoslayable de que aquí se está mentando la necesidad de asunción de unos mismos presupuestos y conceptos que permitirán intervenir en el juego de la acción comunicativa destinada a la formación del individuo. Estas premisas han de tener un inevitable carácter trascendental en cuanto son condición a priori para la acción racional en general, lo que, dicho en otro términos conlleva la necesidad imperiosa de acudir a unos universales pragmáticos para explicar esa relación mutua de reconocimiento y autoformación. Por eso, precisamente, podemos concluir con J.L. Villacañas que si la interacción es la relación en la que únicamente cabe detectar la individualidad consciente con derechos y dotada de un destino moral, esto supone necesariamente tener que aceptar que la finalidad propia de la interacción está en el hecho de afirmar la subjetividad autoconsciente y sus consecuencias aladañas. Únicamente, cuando se aceptan estos presupuestos de carácter trascendental puede decirse que la interacción es realmente racional y constitutiva de la “yoidad”.¹⁰⁵ Así se entiende que el propio Fichte llegue a reconocer que todos esos presupuestos son requisitos indispensables para la formación de la autoconciencia, instaurándose por derecho propio en el corazón mismo del concepto de persona; instancias ineludibles en las que

102. Vid. Villacañas, J.L. *O.c.*, p. 70.

103. *L.c.*, p. 71.

104. Fichte, F.G.S.W., III, p.69, Ed. Villacañas, p. 157.

105. Villacañas, *O.c.*, p. 72.

han de concordar necesariamente todos los hombres, previamente a todo encuentro efectivo¹⁰⁶.

Ahora bien, todavía hay algo más, digno de reseñar, puesto que junto a lo conseguido hasta este momento, nos encontramos también con la necesidad de ver hasta qué punto el cuerpo humano puede instaurarse por sí mismo, como criterio seguro para la atribución de racionalidad, lo que, para seguir en la línea de argumentación iniciada, no puede ser de otra forma que aquella por la que se entiende que en la misma interacción corporal, en la que yo comprendo y entiendo al otro como un “yo”, de igual manera que exijo, por mi parte que se me comprenda de la misma manera, concluya en el hecho de que la “interacción corporal sea condición trascendental de una formación de la individualidad”¹⁰⁷. Pero comprender adecuadamente la corporeidad implica que se le considere como una estructura natural organizada. Y si bien el concepto de “organismo” es excesivamente amplio, ya que se puede aplicar a otros seres no racionales, se impone consiguientemente, la necesidad de tener que encontrar un modo específico más concreto de organización y que Fichte sitúa en la articulación, lo cual va a permitir comprender la posibilidad de que el sujeto corporal sea una instancia libre frente al determinismo mecanicista, alguien dotado de una libertad y una multiplicidad de posibilidades que ni el mecanismo, ni cualquier otro organismo animal poseen. “La forma peculiar de organización que presenta el cuerpo articulado exige una hermenéutica más compleja capaz de comprender, requerir e integrar el concepto de movimiento libre”¹⁰⁸. El hombre se determina corporalmente por la capacidad de un movimiento libre de sus articulaciones, es decir, cuenta con la posibilidad de un movimiento no determinado, sino como determinabilidad, lo cual, por otro lado, lleva consigo la necesidad de una configuración perfecta que se logra en la acción educativa. Por ello, Fichte puede escribir que el hombre, más que construido como un organismo que ha alcanzado desde un principio su completud, únicamente está indicado y esbozado. Mientras que los animales son lo que son, y nada más, el hombre, originariamente considerado, es una nada, una pura determinabilidad, de tal

106. Fichte, F.G., S.W., III, p. 73: “Ein colches Setzen ist nothwendige Bedingung des Selbstbewusstseins, und liegt daher im Begriffe der Person”, y más adelante: “Die Begriffe von der bestimmten Articulation vernünftiger Wesen und von der Sinnenwelt ausser ihnen, sind nothwendig gemeinschaftliche Begriffe; Begriffe, worüber die vernünftigen Wesen nothwendig, ohne alle vorhergegangene Verabredung, übereinstimmen, weil bei jedem in seiner eigenen Persönlichkeit die gleiche Art der Anschauung begründet ist, und sie müssen als solche gedacht werden”. Ed. Villacañas, pp. 160-161.

107 Villacañas, J.L., *O.c.*, p. 74.

108 *L.c.*, p. 75. Fichte escribe textualmente que “Diese Begriff conté sein der der bestimmten freien Bewegung und insofern wäre der Mens Tier”, S.W., III, p. 79. Ed. Villacañas, p. 166.

forma que lo que deba llegar a ser, lo tiene que conseguir en una acción continuada que ha de poner en marcha y desarrollar por sí mismo. El texto, en este punto, es de capital importancia:

“Cualquier animal es lo que es: sólo el hombre no es originariamente nada. Lo que él debe ser tiene que llegar a serlo, y ya que debe ser un ser para sí, tiene que llegar a serlo por sí mismo. La naturaleza ha completado todas sus obras, sólo del hombre retiró la mano y lo entregó de este modo a sí mismo. La capacidad de formación como tal es el carácter de la humanidad. Por la imposibilidad de atribuir a una figura humana otro concepto que no sea el de sí mismo, todo hombre está internamente forzado a considerar a los demás como sus semejantes”¹⁰⁹.

En este párrafo, se insertan, tal como indica J.L.Villacañas, dos tesis que se condicionan mutuamente: “Dos tesis jalonan este texto: la estructura educable de la articulación humana, y la inevitabilidad de que todo cuerpo considere a otro como su semejante”¹¹⁰. La primera atañe al problema de la estructura articulada del cuerpo humano como ser susceptible de la acción educativa, y, por otro lado, la exigencia inevitable de que todo sujeto humano encarnado en un cuerpo sea reconocido como tal por sus semejantes. Por cuanto se refiere al primer elemento, Fichte reconoce que frente a la repetibilidad del movimiento propio de un organismo animal, entre las personas, nadie desenvuelve y desarrolla su movilidad en una única dirección y de una única manera. Por eso, precisamente, cuando tenemos a la vista la actividad relacionante e interconexiva que se lleva a cabo entre hombres, resulta que hay que considerar que en ellos existe ya un coeficiente de “elaboración y comprensión”, que manifiesta los fines de la articulación que organiza el cuerpo, de tal forma que, en virtud del principio de la comprensión de la acción mimética en la que cristaliza la actividad educativa, siempre es posible reconocer otro cuerpo humano, en cuanto que está capacitado para entrar conmigo en una relación recíproca formativa. “Toda semejanza empírica supone esta categoría trascendental de “semejante” basada en la estructura articulada del cuerpo humano”¹¹¹. Ahora bien, todavía queda por

109. Fichte, F.G., S.W.III, p. 80: “Jedes Thier ist, was es ist, der Mensch allein ist ursprünglich gar nichts. Was er sein soll, muss er werden: un da er doch ein Wesen für sich sein soll, durch sich selbst werden. Die Natur hat alle ihre Werke vollendet, nur von dem Menschen zog sie die Hand ab, und übergab ihn gerade dadurch an sich selbst. Bildsamkeit, als solche, ist der Charakter der Menschheit. Durch die Unmöglichkeit, einer Menschengestalt irgend einen anderen Begriff unterzulegen, als den seiner selbst, wird jeder Mensch innerlich genöthigt, jeden anderen für seines Gleichen zu halten”. Ed. Villacañas, p. 166.

110. Villacañas, J.L., *O.c.* p. 77.

111. *L.c.*, p. 78.

responder el segundo extremo en el que se planteaba la última cuestión acerca del reconocimiento del cuerpo ajeno como cuerpo de un ser racional. Fichte entiende que ese reconocimiento es posible tanto por naturaleza y razón, y nunca por costumbre o educación. Así se entiende que llegue a escribir que

“Hace tiempo que la naturaleza ha decidido la cuestión. No hay ningún hombre que emprenda sin más la huida a la vista de otro hombre, como delante de un animal feroz, o se disponga a matarlo y a comérselo como un salvaje; y no cuente más bien con una comunicación recíproca. Esto es así, no por costumbre o instrucción, sino por naturaleza y razón”.¹¹²

Pero esto no es todo. No hay que perder de vista que la segunda cuestión apuntaba a la búsqueda y determinación de un criterio que nos permitiera distinguir entre un animal y un hombre. Nos encontrábamos con la necesidad de tener que hallar un principio de reconocimiento de aquellos seres que en el mundo fáctico poseen una racionalidad, que son seres racionales, y que, por consiguiente, han de ser considerados como núcleos de responsabilidad individualizada, como instancias detentadoras de unos derechos y unas obligaciones. La respuesta del autor no deja lugar a dudas, al apuntar al hecho de que mientras el animal, a las pocas horas de nacer, puede servirse por sí mismo, el hombre requiere necesariamente el contexto de un ámbito humanizado e intersubjetivo, sin el cual estaría destinado a desaparecer inevitablemente¹¹³. En este contexto es en el que el hombre puede llegar a autoformarse, desarrollando la objetivación de su querer, que frente a lo que ocurre con el animal, ahora detectamos, precisamente, lo contrario: el hecho de que el hombre no es un animal¹¹⁴, que el hombre se autodetermina gracias a que en su forma orgánica organizada y articulada, no es otra cosa que objetivación de su voluntad, tal como ya se nos mostró en su momento., lo cual únicamente puede cumplirse en cuanto nos situamos ante el hecho de que el cuerpo humano puede ser entendido como una masa moldeable (*es ist eine welche ineinanderfliessende Masse*), que al indicar una falta de acabamiento le hace susceptible de recibir una formación (*un deben durch*

112. Fichte, F.G., S.W.III, p. 81: “Die Natur hat diese Frage längst entschieden. Es ist wohl kein Mensch, der bei der ersten Erblickung eines Menschen, ohne weiteres, die Flucht nehme wie vor einem reissenden Thiere, oder Anstalt mache ihn zu tödten und zu verspeisen, wie ein Wild, der nicht vielmehr sogleich auf wechselseitige Mittheilung rechnet. Dies ist so, nicht durch Gewohnheit und Unterricht, sondern durch Natur und Vernunft”. Ed. Villacañas, p. 167.

113. Fichte, F.G., S.W.III, p. 81: “Er bedarf der freien Hülfe der Menschen, und würde, ohne dieselbe, bald nach seiner Geburt umkommen. Wie er den Leib der Mutter verlassen hat, zieht die Natur die Hand ab von ihm, und wirft ihn gleichsam him”. Ed. Villacañas, pp.167-168.

114. F.G.Fichte, S.W.III, p.82:”Ist er ein Thier, so ist er ein äusserst unvollkommenes Thier, und gerade darum ist er kein Thier”. Ed. Villacañas, p. 168.

diesen Mangel an Vollendung ist der Mensch dieser Bildsamkeit fähig)¹¹⁵. Por todo ello, al fin, hay que reconocer que la imagen del hombre se diferencia de cualquier otra imagen. Frente a los objetos del mundo ahora aparece un co-sujeto con el que se inicia una interacción educativa, y con el cual no tengo por menos que relacionarme de una forma original: “La figura humana es necesariamente sagrada para el hombre” (*Menschengestalt ist dem Menschen nothwendig heilig*)¹¹⁶

De esta manera, llegamos propiamente al fin de lo que ha venido siendo la cuestión central de este trabajo, algo que, realmente, ya ha tenido lugar, con el análisis del contenido básico de los cinco teoremas que Fichte sitúa en la primera y segunda sección de su obra “El fundamento del derecho natural”, de 1796. Hemos visto como, con un indiscutible rigor demostrativo y expositivo, se ha circulado desde los principios básicos de la Doctrina de la Ciencia, a la temática intersubjetiva en la que la cuestión del cuerpo y de la acción recíproca resultan aspectos indispensables a tener en cuenta. A la vista de cuanto aquí hemos venido diciendo, parece difícil seguir admitiendo monolíticamente y sin más la creencia de que toda la filosofía idealista fichteana no es otra cosa que un desarrollo trascendental de una filosofía del “yo” que intenta hacerse más coherente consigo mismo. La apertura hacia otros temas impide, de entrada, una tal interpretación. Antes bien, esa proclividad a considerar otros ámbitos de singular “trascendencia” impide dicha interpretación. Con todo, a la hora de calibrar los dos aspectos paradigmáticos entre los que se desarrolla todo un singular modo de pensar, hay que reconocer que no se puede prescindir de ninguno de ellos, so pena de malinterpretar la estructura global. Por eso, descuidar el aspecto intersubjetivo de su pensamiento implica un reduccionismo difícilmente aceptable que habría de llevarle por un dogmatismo solipsista, lo cual no parece aceptable. Pero, por otro lado, desconocer el punto de origen que condiciona todo el desarrollo del sistema es hacerle avanzar y querer encontrar en él un modo de pensar que todavía no ha encontrado su plenificación y que, en el mejor de los casos, sólo se halla en forma embrionaria. ¿Cabe encontrar una solución y una respuesta para esta situación dual y “ambigua” en el que parece encontrarse su pensamiento? Ahora, sólo se nos ocurre opinar que el sistema fichteano debe ser entendido a la luz de un doble enfoque, de forma similar a lo que ocurría con Descartes. En efecto, si para Descartes, según el orden analítico de las razones, el “*cogito*” aparece como la verdad primera a la que hay que someterse criterialmente para admitir cualquier otra verdad, ya que él es el fundamento

115. Fichte, F.G., *S.W.*, III, p. 84. Ed. Villacañas, p. 170.

116. *L.c.*, p. 85, Ed. Villacañas, p. 170.

de toda evidencia, cuando nos situamos en una perspectiva sintética, la preeminencia pasa a Dios, que es el fundamento de toda otra verdad, sin el que no puede alcanzarse otro conocimiento cierto. Pues bien es muy posible que algo similar ocurra en el sistema idealista de Fichte, quien, tal como indica en el párrafo siete de la citada obra parece decantarse por una opción coherente con nuestra propuesta. Y quizás aquí haya que reconocer lo que, desde otro ángulo, reconoce Heidegger con respecto a la Fenomenología, de que hay que considerarla como posibilidad. Porque, en definitiva, más se trata de una posibilidad que de una efectividad, de algo que se encuentra exigiendo no una mera postulación, ni un simple desarrollo apriórico, sino la posición efectiva de un campo relacional con consistencia que llamamos intersubjetividad.

En efecto, terminada la demostración de los cinco anteriores teoremas Fichte, pasa, a un capítulo resumen, que sirve de puente para posteriores desarrollos, y que lleva por título "*Demostración de que por las proposiciones enunciadas es posible la aplicación del concepto de derecho*"¹¹⁷. En este apartado, se comienza indicando que el concepto de persona implica necesariamente el principio de la libertad, o una dependencia exclusiva de su voluntad, de tal forma que si bien "deben estar en influencia recíproca" no por ello es posible concluir que hayan de depender exclusivamente de sí mismas. Esto encierra una pregunta doble, la primera, acerca de la voluntad absolutamente libre, y la segunda sobre la reciprocidad entre los individuos, siendo ella la cuestión que subyace a la Filosofía del derecho¹¹⁸. Pues bien, por cuanto se refiere a la exigencia de libertad y dependencia de la propia voluntad de los seres racionales, es preciso entender que se funciona con una argumentación que va desde el "Yo soy yo", a la autoconciencia, para intentar concluir en la eficacia del mundo sensible y en la influencia recíproca¹¹⁹. Y, a la inversa, toda acción recíproca voluntaria entre seres racionales implica como fundamento el remitirse a una acción mutua originaria y necesaria en la que el ser libre exige a cualquier otra individualidad ser reconocido como una persona, de tal manera que "la libertad no tiene aquí el menor campo de juego. Surge así un conocimiento común y nada más. Cada uno de los dos conoce al otro en su interioridad, pero están aislados, como antes"¹²⁰. Naturalmente,

117. F.G.Fichte, S.W. III, p. 85., Ed. Villacañas, p. 170.

118. F.G.Fichte, S.W., III, p. 85: "Personen, als solche, sollen absolut frei, und lediglich von ihrem Willen abhängig sein. Personen sollen, so gewiss sie das sind, in gegenseitigem Einflusse stehen, und demnach nicht lediglich von sich selbst abhängig sein. Wie beides beisammen bestehen könne, dieses zu beantworten, ist die Aufgabe der Rechtswissenschaft: und die ihr zum Grunde liegende Frage ist die: *wie ist eine Gemeinschaft freier Wesen als solcher möglich?*" Ed. Villacañas, p. 170.

119. Vid. Fichte, F.G., *Ibid.*, Ed. Villacañas, pp. 170-171.

120. Fichte, F.G., S.W., III pp. 85-86: "Aller willkürlichen Wechselwirkung freier Wesen, liegt eine ursprüngliche und nothwendige Wechselwirkung derselben zum Grunde, diese: das

como puede verse con toda facilidad, esto lleva a una situación dicotómica difícil de conciliar; pero por eso mismo, se impone un intento sintético de solución, que quizás no alcance, en última instancia, una respuesta satisfactoria, al indicar que en una interacción en la que se comunican dos seres racionales, al ser libre cada uno de ellos, se está en situación de poder elegir la esfera en la que llevar a cabo su propia actividad causal, limitando, a la vez el ejercicio de su propia fuerza, dándole leyes; y la ley debería dirigirse a la libertad (*Das Gesetz, müsste sich and die Freiheit richten*)¹²¹. Si existen o no dificultades de conseguir una síntesis entre estas dos caras del problema, es algo que cada uno debe calibrar desde su punto de vista. De cualquier manera, y sea cual sea la respuesta que se dé, el texto con el que vamos a terminar es relevante de la situación problemática en la que nos encontramos, dado el gran número de hipótesis, suposiciones y presupuestos que incluye, para ser algo efectivo y concluyente:

“Ahora bien, hay que demostrar también que, si debe existir una absoluta comunidad entre personas, como tales, es necesario que cada miembro de tal comunidad se dé la ley enunciada anteriormente. Las personas se tratan recíprocamente como personas exclusivamente, si cada una ejerce una influencia sólo sobre el sentido superior de la otro, y, por consiguiente, confía a la libertad del otro aceptar esta influencia, y deja completamente al margen y sin trabas el órgano inferior”¹²².

freie Wesen nothigt durch seine blosse Gegenwart in der Sinnenwelt, ohne weiteres, jedes andere freie Wesen es für eine Person anzuerkennen. Es giebt die bestimmte Erscheinung, der Andere giebt den bestimmten Begriff. Beides ist nothwendig vereinigt, und die Freiheit hat dabei nicht den geringsten Spielrum. Hierduch entsteht eine gemeinschaftliche Erkenntnis, und nichts weiter. Beide erkennen einander in ihren Inneren, aber sie sind isolirt, wie zuvor”. Ed Villacañas, p. 171.

121. Fichte, F.G., *S.W., III*, p.86, Ed. Villacañas, p. 172.

122. Fichte, F.G., *S.W., III*, pp. 86-87: “Nun ist soglech dies darzuthun, dass, wenn eine absolute Gemeinschaft zwischen Personen, als solchen, stattfinden solle, jedes Glied einer solchen Gemeinschaft das obige Gesetz sich geben müsse. Personen behandeln einander gegenseitig als Personen, lediglich insofern, inwiefern jede nur auf den höheren Sinn des Anderen einwirkt, und demnach es der Freiheit desselben überlässt, die Einwirkung anzunehmen, das niedere Organ aber gänzlich unangegriffen, und ungehemmt lässt”. Ed. Villacañas, p. 172.