

poder popular se iguala a responsabilidad popular, y este es el núcleo de la estrategia de poder propuesta: "para evitar la eternidad de la lucha entre Pueblo y Oligarquía, la gracia es que el Pueblo empieza a vencer a la Oligarquía cuando empieza a ser 'derrotado', cuando *interioriza* la contradicción" (p. 151). Esta derrota interna es el significado de ganar, logrando que proliferen los Cuadros políticos, incrementando las facultades –que son necesariamente limitadas en cada individuo– para poder asumir la responsabilidad absoluta sobre la realidad: el poder popular.

El libro cierra con un apéndice titulado "El grafo de la militancia" (donde el autor analiza qué sucede cuando los diferentes estadios contradictorios no se superan dialéctica o "hegelianamente", sino que quedan atascados en una repetición en clave freudiana dando lugar a tres nuevas figuras: la beneficencia, el intelectual crítico y el quebrado, respectivamente), un apartado de Conclusiones, y una interesante nota final a cargo de Martín Rodríguez quien, en pocas páginas, bosqueja un horizonte teórico a conquistar.

La *Teoría de la militancia* es, sin ningún lugar a dudas, un libro de filosofía política de gran riqueza y novedad, que se ha ganado un lugar en las filas del Pensamiento Latinoamericano. Se plantea como objetivo fundamental y manifiesto –más allá de encarar un diagnóstico de lo que ha pasado– realizar una defensa filosófica de la militancia que la dote de contenido teórico, elevándola al nivel del concepto. Es mediante este gesto que será posible abordar la respuesta original y situada a la pregunta ¿Qué hacer?

Fichte y la filosofía de la intersubjetividad de la conciencia encarnada

LEONEL SERRATORE
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de López-Domínguez, Virginia, *Fichte o el yo encarnado en el mundo intersubjetivo*, Buenos Aires / México, RAGIF Ediciones / UNAM, 2020, 375 pp.

Recibida el 16 de julio de 2020 –
Aceptada el 1 de septiembre de 2020

En la "Introducción" de *Fichte o el yo encarnado en el mundo intersubjetivo*, Virginia López-Domínguez se encarga de trazar ciertos paralelismos entre la filosofía heideggeriana y el sistema filosófico de Fichte. La elección comparativa no es ingenua pues si existe algo que une a los intereses de ambos autores es su pretensión de forjar lazos entre la filosofía y la vida. Justamente, el inicio del primer capítulo alude a la famosa frase fichteana: "El tipo de filosofía que se elige depende del tipo de persona que se es, porque un sistema filosófico no es un utensilio muerto que pueda dejarse o tomarse a nuestro antojo, sino que está animado por el alma de la persona que lo posee" (p. 31). Esta frase es un fiel reflejo de lo desplegado en los dos primeros capítulos, cuya explícita impronta biográfica apunta a describir la búsqueda emprendida por Fichte de una posición propia respecto de la kantiana, inmerso en un ambiente atravesado por una serie de acontecimientos sumamente relevantes tanto en el terreno intelectual (la polémica Jacobi- Mendelssohn y la incipiente preocupación sistemática reinholdiana) como en el campo político (la Revolución Francesa). Sin lugar a dudas, merece una mención especial la protección de Fichte por parte del Barón Ernst Haubold von Miltitz y su posterior tutelaje a cargo del pastor Gotthold Leberecht Krebel. Estos sucesos supusieron un punto de inflexión en la vida de Fichte. El cambio radical de su otrora vida rural a una educación propia de la élite intelectual marcó decisivamente su pensamiento y la opción de los principios que rigen su sistema filosófico. En virtud de ello, el texto se concentra en detallar los caminos recorridos para alcanzar la tan ansiada posición propia, encontrando un recorrido posible en el tratamiento de la intersubjetividad, la corporalidad y las relaciones recíprocas entre la conciencia y el mundo.

Con el tercer capítulo inicia lo que constituye el eje fundamental de la argumentación y la sección más extensa del texto. En primer lugar, López-Domínguez reconstruye la estructura general de la *Fundamentación de toda Doctrina de la Ciencia* a los fines de introducir, posteriormente, la filosofía de la intersubjetividad fichteana. Para ello, comienza caracterizando –en consonancia con la obra *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*– los rasgos impostergables que toda filosofía debe presentar si pretende ajustarse a la concepción sistemática-científica de Fichte: (1) conformar una totalidad interrelacionada de proposiciones de tal modo que la certeza particular de cada una de ellas dependa del sitio que ocupe en el sistema total. (2) Contar con un principio incondicionado colocado en la cúspide de la serie proposicional, evitando la caída en una remisión infinita y la imposibilidad de encontrar una certeza absoluta a partir de la cual edificar el sistema total (corte remisional efectuado por un acto libre de la voluntad). (3) Instituir ese principio como fundamento, esto es, como principio explicativo que se sitúa por fuera de la esfera que funda, pues únicamente de esta manera se logra soslayar cualquier clase ulterior de círculo vicioso. El principio ha de ubicarse en un nivel diferente de la experiencia, anterior a la conciencia y a la relación empírica entre sujeto y objeto. (4) Configurar un principio plenamente originario y autosuficiente que no dependa de ninguna instancia externa dadora de sentido, sino que sólo se dé en virtud de sí mismo. Esto se alcanza una vez que el contenido y la forma se determinan recíprocamente. “De ahí que –según Fichte– sea posible pensar en otros dos principios que se subordinen al absolutamente primero y que, sin embargo, mantengan una cierta interdependencia respecto de él: uno, condicionado por el contenido de éste, y otro, por su forma” (p.

98). (5) Procurar la conclusión del sistema cuando resulte imposible continuar la derivación proposicional. Esto se verifica en la reaparición del principio originario como resultado de la deducción.

La filosofía se exhibe como la ciencia más originaria que provee de un fundamento sólido tanto a la lógica como a los demás saberes. En otras palabras, la Doctrina de la Ciencia (la filosofía, el sistema) se erige, en tanto “metaciencia”, como un “saber del saber” capaz de ofrecer un criterio de realidad para las ciencias. Sin embargo, esto no debe confundirse con un mero discurso epistemológico. Precisamente el hecho de proporcionar una base real a las ciencias da cuenta del interés metafísico del proyecto fichteano. Una vez aclaradas estas disposiciones, López-Domínguez prosigue desplegando los principios de la *Fundamentación de la Doctrina de la Ciencia* que fundamentan los principios lógicos de identidad, contradicción y fundamento. Para aproximarnos al principio más originario, Fichte parte del principio de identidad ($A = A$). A pesar de su pretensión de explicitar el carácter condicionado de las leyes lógicas, apela a estas leyes para su argumentación ya que, desprovisto de las mismas, resultaría imposible pensar. De este modo, admite una cierta circularidad y, a la vez, la validez provisional de estas leyes, hasta que la Doctrina de la Ciencia alcance su pleno desarrollo y las ciencias puedan probar su certeza vinculándose al principio fundamental. Este argumento evidencia, por una parte, la prioridad de la conciencia pensante sobre el principio de identidad y, por otra, la prioridad de la posición absoluta del sujeto frente a cualquier posición en la conciencia (p. 101). Así, el Yo absoluto no refiere a una subjetividad individual sino más bien a un sujeto trascendental como condición de posibilidad

de la totalidad de acciones particulares, incluso del conocimiento entendido como tipología de acción secundaria. El Yo absoluto es el principio fundamental sobre el que descansan todos los restantes principios que configuran el ámbito de la objetividad. No es un resultado o producto; por el contrario, es producción, donde el ponerse, el afirmarse y el ser son lo mismo. En efecto, el Yo absoluto es actividad pura, un fluir libre sin sujeciones de ningún tipo. La acción autoconstitutiva del Yo absoluto supone una relación entre lógica y Doctrina de la Ciencia muy particular, basada en un condicionamiento material de los principios de la lógica mediante la fundación de la categoría de realidad. De ahí que todo aquello que ingrese en el campo de acción del sujeto y que se relacione con su quehacer puro es real. Fichte se aproxima al Yo absoluto a través de la reflexión abstractiva, un método exclusivamente lógico que, considerado aisladamente, deviene en una filosofía formularia, pero si se complementa con la intuición intelectual, resulta sumamente fructífero. En este sentido, la abstracción opera como una instancia previa que despeja todo lo innecesario para la reflexión. Asimismo, la reflexión adquiere contenido, concediendo una auténtica significación a la filosofía y eludiendo la posibilidad de incurrir en un vacío sin vida (p. 110). La intuición intelectual aporta seguridad, un primer punto de apoyo para la filosofía, por ser la constitución indubitable del propio Yo en la cual él mismo se pone y, al hacerlo, se capta inmediatamente. De esta forma, el Yo se afirma como pura acción de autoafirmación, distinguiéndose de la intuición intelectual kantiana. La facultad primordial que debemos adscribir a tal intelección intelectual es la imaginación. Para Fichte, la imaginación productiva es la facultad por excelencia, ya que constituye la base de la actividad humana en sus

múltiples dimensiones. Con respecto a ello, López-Domínguez señala: “A mi juicio, la intuición intelectual es sólo un momento dentro de la labor de síntesis que realiza la imaginación, pues ella no sólo produce intuiciones intelectuales sino también sensibles. La intuición intelectual sirve como punto de referencia absoluto e inmodificable en torno al cual la imaginación organiza y unifica todo el quehacer humano en un proceso constante de oscilación que, sin un eje siempre idéntico a sí mismo, haría que el individuo se perdiese en el caos de la infinita variedad de lo sensible” (p. 112).

Además del primer principio fundamental, es posible pensar un segundo principio que dependa de aquél por su contenido aunque sea incondicionado por su forma. Este segundo principio es el No-Yo al que Fichte accede de un modo similar a como accedió al primer principio, es decir, accediendo a una proposición indubitable, esta vez “no A no = A ”, y aplicando la reflexión abstractiva. Lo que sobresale de esta incipiente formulación es que la proposición no deriva de “ $A = A$ ” y la negación no está incluida en el principio de identidad. Sin embargo, la forma lógica de esta proposición presupone la conciencia juzgante, pues no habría juicio alguno sin ella. En cuanto a su contenido, la proposición “no A no = A ” depende de la proposición “ $A = A$ ”, ya que “no A ” es lo que A no es; únicamente por medio de la exclusión de “ A ” llegamos a “no A ”, esto es, para poner “no A ” primeramente debemos poner “ A ” y, por lo tanto, al Yo. El No-Yo se revela como opuesto al ser, como la categoría de negación. De aquí se desprende una contradicción: ¿cómo es posible el darse simultáneo de dos principios radicalmente opuestos? Esto sucede así porque el segundo principio es un absurdo aceptado sólo provisionalmente con una validez estrictamente metodológica. El vínculo de

esta oposición es pensable en función de elementos finitos y relativos, conduciendo inexorablemente hacia la formulación del tercer principio de la *Fundamentación de la Doctrina de la Ciencia*: el Yo y el No-Yo limitados. Este tercer principio inaugura la categoría de limitación que sintetiza las dos categorías anteriores (realidad y negación). En este tercer principio ya están contenidos todos los elementos deducibles para la constitución de la conciencia finita. De este modo, han sido explicitados tanto los tres principios lógicos básicos (identidad, contradicción y fundamento), como los tres tipos de juicios que es capaz de articular el espíritu humano: el tético, el antitético y el sintético, a la vez que se justifica el método sintético fichteano. Dice López-Domínguez: "La Doctrina de la ciencia es, en este sentido, un «idealismo crítico», un «idealismo-real» o un «realismo-ideal», que acepta la existencia del mundo con independencia del sujeto finito y admite, para explicar la materialidad, un fundamento indeducible de la subjetividad absoluta, apoyándose en el primado de la razón práctica sobre la teórica, que necesita para su desarrollo la creencia firme en un entorno que pueda convertirse en el campo de realización del deber. Con la aceptación de algo distinto del Yo como inexplicable desde el Yo mismo (al menos, no totalmente explicable) y la admisión de la relación recíproca con lo otro como constitutiva del hombre (Yo divisible), queda garantizada la libertad de éste frente a lo absoluto" (p. 116).

El tercer principio contiene dos proposiciones que, conjuntamente, ofician de fundamento para la categoría de acción recíproca: (a) el Yo pone al No-Yo como limitado por el Yo; (b) el Yo se pone a sí mismo como limitado por el No-Yo. La proposición (a) funda la instancia práctica, porque enfatiza la acción subjetiva del Yo como

determinando y limitando a su opuesto, y la proposición (b) se comporta como el fundamento de la instancia teórica en la cual se resalta la pasividad del sujeto, pues el Yo se pone a sí mismo aunque como limitado por el No-Yo. A partir de (b) Fichte realiza dos síntesis que fundan la categoría de causalidad y la categoría de sustancialidad, mediante las cuales demostrará que el conocimiento es una transferencia del Yo al No-Yo, es decir, aquello que denomina "alienación". En el caso de la categoría de causalidad, una parte del hacer del Yo resulta anulada, siendo reemplazada por un padecer. La afección es definida como todo lo que no es puesto espontánea e inmediatamente por el Yo. Esto no implica necesariamente que el No-Yo posee una realidad autónoma en virtud de sí mismo o una actividad independiente del sujeto, sino que toda la actividad ha sido transferida desde el Yo como consecuencia de su padecimiento. Si en el caso de la categoría de causalidad la relación recíproca es vista cualitativamente, en la categoría de sustancialidad, en cambio, es vista cuantitativamente. En el conocimiento se da una transferencia de la actividad del Yo al No-Yo; sin embargo, el padecer de aquél no puede ser entendido como una inactividad extrema, pues en la afección, aunque mediata, el Yo continúa actuando de alguna manera y su hacer se encuentra disminuido. De ahí que sea una cantidad, un *quantum* mínimo de acción (p. 119). Debido al carácter cuantitativo del padecer y el hacer, el Yo puro, en tanto acción pura, es susceptible de ser concebido como la totalidad de ellos, como un *quantum* de *quanta*. Así, el Yo puro puede ser entendido como una sustancia, esto es, un sustrato en el que inhieren accidentalmente el Yo y el No-Yo determinados. El conocimiento se presenta aquí como alienación, porque para que se finitice el Yo absoluto es nece-

sario que niegue una parte de sí. Mientras ocurre esta negación (sin una connotación temporal), el Yo proyecta sus categorías objetivamente en lo opuesto de sí, el No-Yo. En la medida en que el No-Yo posee un ser transferido, carece de realidad por fuera de su relación con el sujeto o, lo que es igual, el No-Yo causa la afección del Yo y no es, por ende, su fundamento real sino ideal. Esta aparente contradicción en el ámbito gnoseológico, ante la limitación de la razón especulativa que incurre constantemente en contradicciones al intentar explicar lo que está más allá de la experiencia, se resuelve con la razón práctica.

Las actividades desplegadas en el terreno del saber teórico pueden ser resumidas en, por un lado, una relación recíproca (la relación gnoseológica) y, por otro, una actividad subjetiva independiente que fundamenta la relación recíproca y es determinada por ella.

Cuando el Yo encuentra un obstáculo en su actuar que no ha sido puesto por él mismo, sobre su pretensión de absoluto acaece un choque, una resistencia opuesta a la actividad del sujeto, su encuentro con el No-Yo. Ante este obstáculo, el Yo debe restringir su actuar determinándose a sí mismo en un acto de autolimitación. El choque no resulta ser la causa de la autolimitación, sino la ocasión para que el Yo realice la acción a la que estaba dispuesto (determinabilidad). Tomando como modelo esta primera acción de autolimitación se puede inferir que todas las demás determinaciones del Yo serán limitaciones que él mismo se (auto) imponga (p. 128). Las repetidas tentativas del Yo lo impulsan a chocarse continuamente con la resistencia y a ser devueltos los choques una y otra vez, provocando así una oscilación entre la determinación y la no determinación. Esta oscilación es la reciprocación del Yo consigo mismo, que

se pone como finito (actividad reflexionada) y como infinito (actividad que intenta ir más allá del límite), es su exigencia de vencer la resistencia y su impotencia al no conseguirlo. Gracias a estas limitaciones el Yo descubrirá el mundo que lo rodea. La facultad que procura conciliar y enlazar ambos contrarios es la imaginación, y al estado de oscilación de un extremo a otro Fichte lo llama "intuición". La intuición puede ser o bien intelectual, cuando el Yo se afirma como infinito, o bien sensible, cuando se afirma como finito. "En cuanto momentos de la imaginación, ambas intuiciones son complementarias: la intuición intelectual es el polo fijo sin el cual lo plural, múltiple y cambiante sería imposible de captar, y la intuición sensible es lo que da realidad efectiva, concreción, al conocer" (p. 129). Hay una facultad más en el espíritu humano: la de abstraer objetos determinados de lo puesto en el entendimiento, esto es, la facultad del juicio. Además, si abstraemos de todo objeto en general, permanece la posibilidad de abstraer según una determinada regla, la razón pura (p. 132).

La parte práctica de la *Fundamentación de la Doctrina de la Ciencia* puede ser sistemáticamente resumida de la siguiente manera: (1) se deduce el concepto de tendencia (*Tendenz*) o aspiración (*Streben*) a través del cual se afirma la prioridad de la praxis respecto de la teoría; (2) a partir de (1) se desprende toda la estructura del actuar humano, que se destaca mediante una serie de sentimientos en reciprocación; (3) el *factum* que da contenido al pensar se expone también como sentimiento (*Gefühl*).

La tendencia es una actividad pura e infinita del Yo que se dirige a un objeto antes de su constitución. En su proyección incesante el Yo aspira a afirmarse sin restricción alguna hasta encontrar un objeto a determinar, y en esa aspiración se fundan las exigencias

de la razón práctica (p. 141). Sin embargo, en la actividad autoafirmante del Yo acaece un choque. De la reflexión del choque se postula una contratendencia equilibradora del No-Yo, para finalmente producirse el restablecimiento de la actividad. La actividad reestablecida u objetiva puede ser de dos tipos: finita, cuando se dirige a un objeto efectivo; infinita, cuando se dirige a un objeto imaginado cuyos límites han sido puestos por el Yo, que es el producto de la imaginación oscilando más allá del límite provocado por el choque con el No-Yo y que constituye el objeto hacia el cual tenderá la actividad práctica. El proyecto práctico es denominado por Fichte como "ideal". El primer principio fundamental reaparece aquí en el descubrimiento de la idea como meta reguladora y se cierra así el círculo descripto por el sistema filosófico (p. 143).

En consonancia con lo anterior, la aspiración se encuentra con una resistencia, se da un equilibrio proveniente de una contratendencia; el equilibrio consecuente es la exteriorización de algo puramente subjetivo (el sentimiento de limitación), la aspiración se hace consciente, se determina convirtiéndose en impulso (*Trieb*). De la imposibilidad de satisfacer plenamente cierta determinación se sucede un sentimiento de vacío que exige ser llenado, el "anhelo". Una vez colmado este sentimiento de vacío, se da lugar al sentimiento de "satisfacción" (*Befriedigung*), el impulso y la acción ahora son uno y el mismo (p. 147). El sujeto reflexiona sobre su actuar intentando sintetizar el impulso con la acción realizada. Si entre ambas hay convergencia, se despertará un sentimiento de aprobación (*Beifall*), de suceder lo contrario, se impondrá la desaprobación.

Esta breve reposición no agota el exhaustivo análisis que Virginia López-Domínguez desarrolla a partir de la comparación entre los diferentes textos fichteanos, a partir

de la originalidad que en ellos reside y de la distancia que los separa de la filosofía kantiana. No obstante, es destacable cómo la autora logra traducir en términos simples y asequibles un sistema de semejante magnitud y complejidad, facilitando, de esta forma, el acceso a la lectura de las fuentes a los menos avezados.

Con los capítulos cuatro y cinco asistimos al núcleo central de la exposición del libro. La filosofía de la intersubjetividad está íntimamente relacionada con el concepto de comunidad que en Fichte adquiere dos acepciones fundamentales: se trata de, por un lado, un concepto de comunidad ligado a las relaciones físicas que mantiene un conjunto de individuos entre sí y, por otro, un concepto de comunidad ligado a las relaciones morales que expresan la mutua correspondencia de deberes y derechos.

La primera acepción se presenta en el párrafo VI de la *Fundamentación del derecho natural* en términos de una comunidad material surgida de las relaciones espaciales entre seres humanos. La comunidad es el efecto de la proyección puramente ideal del anhelo que, intentando alcanzar eficacia por medio del impulso, se concreta en la materia (p. 169). Como resultado, la comunidad material es símbolo de la comunidad teleológica, es decir, es su explicitación en el terreno corporal y espacio-temporal; pero, al mismo tiempo, al tender hacia una meta espiritual, trasciende el propio ámbito material. Todo este esbozo demanda la necesidad de deducir dentro del sistema el concepto de cuerpo. La deducción del cuerpo implica dos presupuestos: la libertad del Yo y su necesaria autolimitación para realizar acciones. Una vez que ambos presupuestos se conjuntan aparece la noción de "persona". La persona se adjudica una esfera para la libertad, esto es, un campo de actuación libre y exclusivo. En

primera instancia, este campo se presenta ante el Yo como un obstáculo que forma parte del mundo exterior (No-Yo) y que se debe asumir para existir en tanto persona individual. La facultad que configura esta esfera sintetizando tamaña oposición no es otra que la imaginación productiva. Según Fichte, al oscilar entre ambos extremos la imaginación productiva genera la extensión pura, un concepto previo al espacio y al tiempo, y que posibilita su posterior unificación. López-Domínguez sostiene: "De la necesidad de la permanencia de la persona resulta la determinación de su campo de libertad como algo persistente y, en cierto sentido, inmodificable. Y con semejante acto se genera el espacio en cuanto «extensión quieta y determinada por siempre», perfectamente distinguible del tiempo, cuyo carácter es la constante fluencia, el perpetuo devenir" (p. 171).

Como consecuencia, se deduce un cuerpo de índole espacial (*Körper*) en tanto perímetro de acciones libres posibles. Esta concepción del cuerpo aún no remite a la corporalidad humana (*Leib*) sino a un ámbito corpóreo que, para poder finalmente instituirse en esfera corporal, requiere una configuración orgánica en un todo articulado y cerrado. La articulación corporal es el argumento del que Fichte se vale para explicar la incidencia de la voluntad sobre la materia. Aquí supone una doble instancia o dos tipos de órganos que, a pesar de sus distinciones, componen una misma unidad: el órgano superior, que se relaciona estrechamente con la voluntad, y el órgano inferior asociado al mundo sensible (p. 172). Cada órgano se vincula con distintas clases de materia: el superior con la materia sutil, aquella que provee el sustrato sensible para las imágenes y, por ende, se sitúa a mitad de camino entre el ámbito sensible e inteligible; el inferior con una materia

bruta, cuya modificación está mediada por una modificación de la materia sutil. De lo previamente expuesto se concluye que el cuerpo tiene una doble función: por un lado, la transformación del mundo material (trabajo), por el otro, la actuación de medio para la expresión de la persona, de sus gesticulaciones, sentimientos, ideas y sensaciones.

En el marco de este tratamiento materialista, el estado de plena indigencia en el que nace el individuo humano respecto de las demás especies hace patente la necesidad del otro en la constitución de la persona individual. Otros animales han sido completamente favorecidos por la naturaleza; en cambio, el ser humano, aunque se encuentre vulnerable, posee la potencialidad de extender sus articulaciones hacia el infinito. Mientras que los animales persiguen continuamente la autoconservación y la satisfacción particular, el ser humano se distancia de estos intereses en aras de un compromiso comunitario, de trabajar y vivir con sus congéneres en un contexto de plena lucha contra la naturaleza. La relación intersubjetiva es un proceso que tendrá lugar a través del cuerpo y, principalmente, de su doble articulación, ya que dispone de un órgano inferior que permite captar el cuerpo del otro en tanto objeto material y de un órgano superior que lo acepta como un ser racional semejante. De esto último se desprende la necesidad de respetar su libertad considerándola un fin en sí mismo (p. 180). En este punto surge una cuestión problemática: ¿cómo es que el órgano superior realiza una acción que, sin ser causal, modifica al otro? Fichte llama apelación (*Aufforderung*) a esta acción tan singular que consistiría en un llamado del otro, exigiendo atención y el reconocimiento de su libertad. A nivel corporal, según López-Domínguez, el problema se resuelve recu-

rriendo a la mirada: "Así pues, sin contacto directo con la materia, por su sola visión, el hombre reconoce en el cuerpo del otro la presencia de un semejante, especialmente gracias a su rostro, a través de su boca y, sobre todo, a través de los ojos, en los cuales ha de trasuntarse la racionalidad. Si se trata de la mirada de un ser racional, ésta se presentará siempre como una mirada amorosa, humanizada, claramente opuesta a la mirada cosificadora" (p. 181).

En este aspecto cabe insistir en que la noción de alteridad fichteana comprende una tarea sumamente imprescindible para soslayar los tópicos recurrentes en que la filosofía postlevinasiana ha incurrido al acusar a la modernidad de una aparente anulación o propuesta aniquilatoria de las diferencias. Contrariamente a ello, Fichte no sólo reconoce la función preeminente del otro en la constitución personal, sino también su respetabilidad, hasta el punto de presentar ciertos antecedentes temáticos ampliamente explorados en la filosofía contemporánea como el rostro (Lévinas) y la mirada (Sartre).

En el quinto capítulo López-Domínguez esboza los múltiples aportes novedosos de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* haciendo un especial énfasis en la facultad imaginativa y en el concepto de corporalidad. El análisis que merece nuestra particular atención es el apartado que refiere a "la conciencia encarnada".

Según la autora, la primera deducción completa del concepto de cuerpo tiene lugar en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*. Si bien ya existía un desarrollo previo en la *Fundamentación del derecho natural* (y en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*), éste se aplica únicamente al ámbito jurídico. En el ámbito jurídico la preocupación consiste en establecer los

límites de lo permitido en una comunidad real fundada en relaciones materiales y espaciales no identificables con el reino de los fines kantiano. A diferencia de este planteo, la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* extiende el ámbito de alcance de la deducción del cuerpo a la explicación de la finitización del Yo en general, definiéndolo como el sistema de sensibilidad humana en el que se inscriben las diversas sensaciones. Fichte no transforma al cuerpo en una cosa en sí, esto es, en algo material ajeno a la conciencia; por el contrario, subraya el carácter entramado del mismo en cuanto plexo de relaciones que se mantiene fijo a pesar de las variaciones sensitivas que lo afectan. De hecho, esto último posibilita su papel regulador en la organización de las sensaciones en vista a evitar su constante dispersión. El cuerpo se presenta como una totalidad viva (no una sumatoria de partes) que se realiza a través de sus miembros. Es una síntesis producto de la relación entre la afectibilidad y la espontaneidad que oficia de punto de contacto originario entre el Yo y el No-Yo, donde la actividad autoafirmante del Yo se ve obligada a autolimitarse ante el choque con aquello que le opone resistencia, descubriéndose en ese acto como atada o ligada (*Gebundenheit*). El Yo asume esta condición por medio de un sentimiento en el que se capta a sí mismo como determinado, constituyendo este instante el inicio de la conciencia. Las sensaciones implican sentimientos de limitación que el Yo posee de sí mismo, de las incapacidades y carencias para emprender su actuar. Por ende, el cuerpo es condición de posibilidad para la conciencia de nuestros límites, ya que da cuenta de los obstáculos que se imponen a su actividad espontánea e infinita. "El cuerpo es lo que traspasamos constantemente en nuestro actuar hacia el mundo, pero que nos recaptura una y otra vez, porque estamos atados, ligados a él"

(p. 217). Este sentimiento del cuerpo es un sentimiento originario: nosotros somos capaces de percibir las partes de nuestro cuerpo aunque estemos imposibilitados de percibir el conjunto del organismo, es decir, el movimiento de las partes depende de la totalidad fija y viva que el cuerpo es. Según López-Domínguez, esto se debe a que el sentimiento del cuerpo es del mismo Yo en su relación con el mundo: "se trata más bien de una condición existencial por la que el Yo finito se hace transparente a sí mismo" (p. 218). Nuevamente Fichte nos ofrece un punto de referencia ineludible para los debates contemporáneos en torno a las ontologías corporales del tener y el ser (Merleau-Ponty, Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida, entre otros). El cuerpo vivido (*Leib*) no se presenta como un mero cuerpo material (*Körper*), es un cuerpo con conciencia.

Para alcanzar una comprensión de la intuición interna se torna necesaria la deducción del espacio como forma externa de la sensibilidad. En base a ello, Fichte pretende resaltar el matiz complementario de la intuición del Yo y del mundo. Mi cuerpo me individualiza como un centro de referencia que ordena toda la realidad proveyendo un punto de vista intransferible. En *Nova methodo*, el cuerpo y el alma se identifican configurando una misma entidad que es vista desde diferentes perspectivas, puesto que estamos ante la presencia de una concepción del cuerpo espiritualizado. A pesar de ser reiteradamente definido como un instrumento en función del cual se hace patente nuestra voluntad en el mundo material, y que ello suponga una doble articulación corporal elevando las sospechas de un retorno a posiciones dualistas, la *Nova methodo* de Fichte –y siempre según la interpretación de López-Domínguez– previene estas suposiciones estableciendo una equivalencia entre el órgano superior y el alma:

"De este manera, no se puede decir que el cuerpo sirva al Yo de instrumento, como si se tratase de una herramienta exterior a él, más bien su cuerpo es su modo de estar instalado en el mundo, un mundo con el que se ha encontrado al actuar y que, por tanto, es primariamente el lugar de realización de acciones, de sus fines. Es el modo de adaptación a un entorno planteado desde el principio teleológicamente" (p. 222).

Así se infiere que la inconveniente incidencia de la voluntad sobre la materia es un falso problema, pues no existe una actuación de una sobre otra en ninguno de los sentidos posibles; más bien, la acción es ejecutada por una unidad psíquico-orgánica. El ser humano es un centro de referencias, una unidad originaria que confiere coherencia al resto de las plausibles unificaciones, esto es, les otorga sentido, significación. Ahora bien, en tanto el cuerpo es conciencia volcada al mundo, el mundo deviene en mediador de la totalidad relacional con lo real y, por supuesto, con los demás seres racionales.

Los últimos tres capítulos comienzan con una suerte de inventario de la sucesión de acontecimientos biográficos posteriores a la desvinculación de Fichte de la Universidad de Jena, prosigue con el desarrollo del Fichte de Berlín y culmina con los rasgos más prominentes de su pensamiento político. Aunque Virginia López-Domínguez nos había advertido en la "Introducción" que no se dedicaría a realizar un análisis minucioso del pensamiento político fichteano, ciertamente entre la multiplicidad de aristas que aborda en estos tres últimos capítulos queremos destacar dos: la polémica del ateísmo y la concepción del Estado racional.

En cuanto a la primera, López-Domínguez parte de que el objetivo de Fichte siempre fue el de aplicar su sistema filosófico a

distintas áreas, al derecho, a la moral y a la religión. Esto lo conduce a apoyar y editar el artículo de Forberg, titulado *Desarrollo del concepto de religión*, que consiste en un análisis crítico de la religión donde se la reduce al ámbito de la moralidad. Fichte era consciente de los posibles efectos políticos de tal propuesta, por lo que decide acompañar la publicación con un ensayo propio: *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo*, en el cual manifiesta abiertamente su posición sobre el tema. El escándalo estalló de inmediato, a partir de la circulación de un escrito anónimo titulado *Carta de un padre a su hijo estudiante sobre el ateísmo de Fichte y de Forberg* en el que se los acusa de no creer en el Dios personal cristiano. Tras sucesivas defensas y objeciones, la polémica que involucró a la mayoría de los intelectuales del momento culminó en el castigo que el Consistorio de Dresde impuso a la corte del Principado de Sajonia y en la confiscación de los escritos. En lo que duró la disputa, Fichte, lejos de rectificar su postura, y de un modo extremadamente obstinado, se rehusó a suavizar los términos de su artículo. Finalmente, renuncia a su cátedra, imbuido en una vaga esperanza que anhelaba un apoyo jamás concretado de sus alumnos y colegas. Si atendemos al aparentemente polémico artículo *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo* avizoramos que Fichte, contrariamente a lo que sostenían sus acusadores, reconocía la necesidad de la fe en un orden divino como garante de la vida moral en la comunidad y como fundamento de toda certeza. Dice la autora: "Fichte no pretendía introducir ningún principio contrario a la religión cristiana, ya que con su concepto de lo divino no hacía sino retomar la idea del Evangelio de San Mateo de que Dios se manifiesta principalmente en la acción intersubjetiva, de tal modo que la comunidad

es el más alto símbolo de la perfección en la tierra" (p. 230).

Respecto del Estado racional, Fichte procura postular las bases para un tipo de Estado que se ajuste a la razón. Brevemente, la transición hacia un Estado racional se considera forzosa y necesaria, dado que los hombres no están listos para la moralidad. Su objetivo implica obligar a los miembros de una comunidad a respetarse mutuamente a través de una legislación externa o, en otras palabras, lograr que los ciudadanos supriman sus intereses egoístas y particulares sin perder, en el proceso, su propia individualidad. Dos obras fundamentales se inscriben en el marco de estas tratativas: la mencionada *Fundamentación del derecho natural* y *El Estado comercial cerrado*. En ellas se distingue –según López-Domínguez– entre la comunidad material y el reino de los fines kantianos, siendo este último una instancia de relaciones morales que se presenta como meta ideal a la que pueden aproximarse las sociedades reales. Este proceso de aproximación conlleva "miradas y miradas de años" hasta concluir en la disolución del Estado y desembocar en la anarquía. Su operatividad reside en facilitar a los seres humanos el ejercicio pleno de su libertad para así alcanzar paulatinamente la interiorización de la ley (p. 336).

En conclusión, el libro de Virginia López-Domínguez nos invita a un vasto recorrido por las fuentes fichteanas, recorrido imposible de abarcar en el breve espacio de una reseña. Entre los múltiples niveles de análisis posibles, la intersubjetividad y su vínculo con la noción de corporalidad ocupa –a nuestro entender– un lugar preeminente. Su preeminencia excede al contenido textual, pues nos ofrece lineamientos generales para repensar las diversas

apropiaciones de las que ha sido objeto la modernidad en la hermenéutica contemporánea. El papel asignado al No-Yo como resistencia nunca plenamente reductible y al cuerpo como mediación necesaria en la constitución identitaria, así como también el énfasis puesto en la respetabilidad inexpugnable de la libertad del otro, contradicen en gran medida a la actual perspectiva sobre la filosofía fichteana que, injustificadamente, describe a esta última como un caso ejemplar de una subjetividad mayestática supresora de las diferencias y condenable por su mero agenciamiento. Este detallado estudio de López-Domínguez representa una oportunidad clave para confrontar las versiones más superfluas de un pensamiento complejo y prolífico como el de Fichte.