

¿POR QUÉ SOMOS CORPORALES? EL TEMA DEL CUERPO DE KANT A FICHTE

La modernidad había procurado un nuevo estatuto al cuerpo. Tómese como se quiera el dualismo cartesiano, los cuerpos eran una sustancia como cualquier otra. Spinoza incluso la identifica con la sustancia infinita. En cuanto a Leibniz, su planteamiento resultó de otra naturaleza. El cuerpo era a todos los efectos una serie de percepciones confusas o, lo que es lo mismo, de mónadas dotadas de percepciones confusas. Pero el delicado equilibrio leibniciano saltó por los aires como consecuencia de la reordenación kantiana. Es difícil devolverles su papel a las percepciones confusas si se las hace equivalentes a las fuerzas en el sentido newtoniano. Desde luego, Kant no consiguió explicar convincentemente cómo se puede hacer esto. Obtener una nueva síntesis fue la tarea que le correspondió a Fichte. Sus planteamientos resultaron originales y paradójicos. El paso desde la deconstrucción del cuerpo efectuada por Kant hasta la nueva síntesis fichteana es lo que trataremos de exponer aquí.

I. KANT

1. DE LOS CUERPOS EN GENERAL

Hay varias definiciones de lo que Kant llama “cuerpo”. La más simple, pero también la más vacía aparece en la *Crítica de la razón pura*: cuerpo es todo objeto de los sentidos externos¹. De entrada, pues, el cuerpo es lanzado a la exteriori-

¹ Kant, I. *Crítica de la Razón pura*, A 341-2/B 399-400, Ediciones Alfaguara, 5ª ed., Madrid, 1985, pág. 328.

dad, a un afuera que sólo podrá convertirse en interior merced a la síntesis de las categorías. Más importante aún, la unidad del cuerpo procede del concepto, y, en última instancia del yo trascendental. Ahora que ya lo tenemos “en el exterior”, podemos precisarlo aún más merced al escrito que se encarga de ello, los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*:

«Un cuerpo, en sentido físico, es una materia entre límites determinados”².

Hay otra manera de decir lo mismo: los cuerpos son materia con figura. Como señala Félix Duque, esta definición puede entenderse de dos modos: dinámica y mecánicamente³. Dinámicamente se nos está diciendo que en el caso de los cuerpos, la materia trata de conservar su figura. Esto significa que en ella intervienen una serie de fuerzas motrices que permiten esta conservación⁴. Ahora bien, estas fuerzas no pueden considerarse que vengan de la materia, la cual es por sí misma pura pasividad. En el *Opus postumum* Kant adjudica estas fuerzas al éter que acabará por convertirse en algo así como el correlato físico del Yo trascendental. Son las fuerzas que constituyen el éter las que incidirán sobre el cuerpo provocando su reacción, de acuerdo con la tercera ley de Newton y, por tanto, haciéndole mantener su configuración. No obstante, esto hay que entenderlo como una continua sucesión de impactos entre las partículas y no como mera presión⁵. Por tanto, la cuestión de la continuidad de los cuerpos queda ahora seriamente comprometida. De hecho, el modelo que Kant está proponiendo aquí recuerda enormemente al Leibniz juvenil de la *Hypotesis physica nova*. Lo más sorprendente es que en un escrito muy anterior, la *Monadología física* se afirmaba que el número de elementos de un cuerpo debe ser definido⁶. Pero en el *Opus*

2 Cfr.: Kant, I. *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, III, Enunciado 2 y II, “Observación general a la dinámica”, 1786, introducción de Carlos Másmela, Alianza Editorial, Madrid, 1989, págs. 127 y 109, respectivamente = *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1927 (en lo sucesivo KgS), vol. IV, págs. 537 y 524 respectivamente.

3 Cfr.: Kant, I. *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, Edición de F. Duque, Anthropos/Eds. Univ. Autónoma de Madrid, 1ª ed., 1991, pág. 263, n. 11.

4 Cfr.: Kant, *Transición*, Legajo X, folio XII, pág. 2, 1, agosto 1799/marzo 1800, pág. 376 = KgS XXII, 3, IX, 2, 365.

5 Cfr.: Op. cit., borrador en octavo, 6, 1796 y Legajo II, pliego XII, pág. 3, junio 1797/1798, págs. 92 y 113 respectivamente = KgS XXI, 3, VIII, 1, 380 y 254 respectivamente.

6 Cfr.: Kant, I. *Monadología física*, I, corolario a la proposición 4, 1756, en *Opúsculos de filosofía natural*, introducción, traducción y notas de A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1992, pag. 80 = KgS I, 479.

postumum este planteamiento ha sido abandonado. La materia está constituida por una cantidad indefinida de partes más allá de lo que cualquier número pueda expresar⁷.

Mecánicamente, la definición del cuerpo como materia delimitada simplemente nos habla de ella como una masa con una configuración determinada. La cantidad de materia que contenga esta configuración es lo que se denomina *densidad*⁸. Pues bien, de modo análogo a como la materia está constituida por una cantidad indefinida de partes más allá de lo que cualquier número pueda expresar, tampoco se puede hablar de un mínimo ni de un máximo de densidad. La cantidad de ocupación de una configuración es una magnitud continua que va desde lo indefinidamente pequeño hasta lo infinitamente grande, sin que pueda igualarse nunca a cero o a infinito⁹. Por aquí aparece un tema que será capital en Sartre. En efecto, la densidad, como magnitud relativa no puede caracterizar a los cuerpos, puede hacerlo la cohesión, entendida como atracción entre las partes de la materia. Pero ni siquiera la cohesión sirve para distinguir entre cuerpos líquidos y sólidos. Si todo cuerpo se ha definido por su capacidad para resistir la multiplicidad de fuerzas que sobre él inciden, esto es, su capacidad para mantener su figura, debe ser ésta, y no la cohesión, la que sirva para distinguir entre cuerpos sólidos y líquidos. Los cuerpos sólidos son aquellos que oponen una mayor resistencia al desplazamiento de sus partes que los líquidos¹⁰. La consecuencia es inmediata, no existen cuerpos completamente sólidos ni completamente líquidos, todos los cuerpos son fluidos en algún grado¹¹. *Conceptualmente*, la materia fluida está a la base de la materia sólida.

2. DE UN CUERPO EN PARTICULAR

La determinación de los cuerpos en tanto que objetos físicos está necesariamente unida al modo en que conocemos nuestro cuerpo de acuerdo con el tránsito

7 Cfr.: Kant, *Transición*, Legajo IX, pliego I, pág. 1, § 2, julio 1797/8, pág. 99 = KgS XXII, 3, IX, 2, 207. No obstante, también pueden encontrarse afirmaciones en contra de este planteamiento.

8 Cfr.: Kant, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, II, 1786, pág. 109 = KgS 524.

9 Cfr.: Kant, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, II, 1786, pág. 110 = KgS IV, 524-5.

10 Cfr.: Op. cit., pág. 112 = KgS IV, 528.

11 Cfr.: Kant, *Transición*, Legajo VII, pliego II, pág. 2, abril/diciembre 1800, pág. 506 = KgS XXII, 3, IX, 2, 22.

to de la ciencia natural a los principios metafísicos que Kant se empeñó en efectuar en sus últimos años de existencia.

Cuerpos y movimientos no son cosas en sí son puras y simples representaciones¹². Conocer un cuerpo como mero sistema de representaciones no nos permite hacer de él *nuestro* cuerpo, todo lo más, nos permite apropiarnos de sus representaciones. No hay modo de conocernos a través de ese conocimiento del cuerpo que sigue siendo un exterior a nosotros. Nuestro conocimiento sobre él no nos proporciona conocimiento alguno de nosotros mismos¹³. Por más que la ciencia natural nos ayude a comprender qué es y cómo funciona un cuerpo, seguimos sin salvar la distancia que nos separa de él.

Ahora bien, como aquello exterior, como algo de lo que estamos separados, como algo que sabemos nuestro pero que no nos pertenece, nos obliga a señalar nuestra distancia respecto de él. El cuerpo es un sitio, el sitio, por ejemplo, en el que se manifiesta el ideal de belleza¹⁴. En este sentido, Kant acaba de hallar una vía de acercamiento al tema del cuerpo enormemente fructífera. En efecto, recordemos que el ser es una mera posición¹⁵. En la medida en que el sitio es un delimitador de distancias y la posición aquello que permite diferenciar a los que por sí son indiferentes, aquél puede extraerse de éste. Del “yo soy” se deduciría lógicamente “yo estoy en una situación”, es decir, “yo tengo un cuerpo”¹⁶. Desgraciadamente Kant no se las manejó muy bien con las nociones topológicas. A diferencia de Leibniz, Kant nunca acaba de distinguir entre la posición en sentido topológico y el lugar, como resultado de haber puesto algo en él. Hasta tal punto es así, que la posibilidad anteriormente mencionada se descarta de modo expreso. *La única prueba posible para demostrar la existencia de Dios* es meridianamente clara. Comienza hablando de “Position oder Setzung”, afirma acerca de ella que es simple y, finalmente, declara que las relaciones también tienen su posición correspondiente. Lo que Kant entiende por posicionar no es, pues, nada diferente de poner y, más en concreto, de poner un límite. Posicionar un objeto en el espacio y el tiempo es ponerlo y ponerlo significa delimitarlo, delimitar su representación en esa representación de carácter general que es el espacio, acotar un ámbito para su representación. Cualquier cuerpo puesto en el espacio y el tiempo tenderá a definirse por su delimitación y en nada podrá distinguirse un cuerpo de otro cual-

12 Cfr.: Kant, *Crítica de la razón pura*, A 370-1 y 387, págs. 346 y 355 respectivamente.

13 Cfr.: Kant, *Op. cit.*, B 406-9, págs. 366-8.

14 Cfr.: Rivera de Rosales, J. “La reflexión trascendental: Kant, Fichte y Schelling”, en Rivera de Rosales, J. y Salgado Fernández, E. *Tres momentos de la ontología de la corporalidad: reflexión trascendental, Nietzsche y Sartre*, UNED, Madrid, s/f, pág. 17.

15 Cfr.: Kant, *Crítica de la razón pura*, A 598/B 626, pág. 504.

16 Cfr.: Rivera de Rosales, J. “Sujeto y realidad. Del Yo analítico substancial al Yo sintético trascendental”, en *Daimon, Revista de filosofía*, nº 9, 1994, pág. 20.

quiera que es el mío. Dicho de otro modo, Kant identifica posición con poner y acaba adjudicándole todas las propiedades que para Leibniz tenía el lugar. Ciertamente que *La única prueba posible* es de 1763, pero no debe haber cambiado mucho la doctrina topológica kantiana cuando aquí aparece la identificación de la posición con el ser que reaparece en la *Crítica de la razón pura*¹⁷. En la propia *Crítica del juicio* el cuerpo reaparece no ya como un sitio, sino como un *lugar*¹⁸, lugar desde el que se ejerce la fuerza y, de acuerdo con Newton, identificable con un punto situado en su centro gravitatorio¹⁹. Ciertamente no se puede decir ni siquiera que Kant sea particularmente original, al menos Hobbes y Böhme ya habían identificado el cuerpo con un lugar²⁰.

3. DE LOS CUERPOS ORGÁNICOS

Un modo de retomar nuestras consideraciones iniciales sobre la configuración de los cuerpos pasa por decir que el cuerpo es una agrupación local de fuerzas. Más en concreto, un cuerpo orgánico es aquel en el que

“...la idea del todo precede a la posibilidad de sus partes, en vista de sus fuerzas motrices unidas (*causæ efficientes*)”²¹.

Según el *Opus postumum*, las fuerzas motrices son las constitutivas de las percepciones y su unidad será lo que hará de éstas una experiencia. Mas no hemos de olvidar que la experiencia conforma precisamente los contenidos de conciencia. La consecuencia es tan paradójica como inevitable: habrá conciencia allí donde haya fuerzas motrices, esto es, tiene que existir

17 Cfr.: Kant, I. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, erste Abtheilung, 2, 1763, KgS II, 73 y *Crítica de la razón pura*, 1781/1787, A 598/B 626.

18 Cfr.: Kant, I. *Crítica del juicio*, nota general a la teleología, 1790, 3ª ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1984, pág. 404 = KgS V, 482-3.

19 Cfr.: Kant, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, I, enunciado 2, observación 1, pág. 49 = KgS IV, 482. Por supuesto Kant obvia que físicamente un cuerpo en rotación ya no puede ser identificado con un punto.

20 Cfr.: Hobbes, Th. *The Elements of Philosophy*, 2, 8, 8, 1642-58, en *The English Work of Thomas Hobbes of Malmesbury*, edited by W. Molesworth, Scientia Verlag, Aalen, 1966, vol. 1, pág. 108 y *Aurora oder Morgenröte in Aufgang*, 20, 77, Herausgegeben und erläutert von G. Wehr, Freiburg i. Br., Aurum Verlag, 1977, pág. 306.

21 *Transición*, Legajo XII, mayo/junio 1799, pág. 239 = KgS XXII, 3, IX, 2, 548.

“...conciencia de los propios órganos del sujeto en el uso de sus fuerzas motrices como fenómeno de un cuerpo en general”²².

En consecuencia, por una parte, no podemos llegar a ningún conocimiento de nosotros mismos intentando conocer nuestro cuerpo dado que es pura representación y desde ella no se puede pasar a los elementos que la configuran. Pero, por otra parte, tenemos conciencia de nuestros órganos en el ejercicio de sus funciones aunque no podamos decir que esos órganos conformen un cuerpo al que podamos propiamente llamar *el nuestro*. La conciencia de nuestros órganos se limita a ser la de “un cuerpo en general”, de modo análogo a como nuestro yo empírico era un simple índice, una referencia a un yo trascendental idéntico en cualquier sujeto.

En definitiva, nuestro cuerpo no es nuestro, sino un cuerpo más situado frente a nosotros. Por otra parte, tampoco es un *cuerpo*, sino una suma de órganos de los cuales sí podemos decir que son nuestros o al menos que tenemos conciencia de ellos. Por eso en todos los textos en los que Rivera de Rosales trata de hallar el tema del cuerpo en Kant, los textos se le escapan por entre los dedos como granos de arena. Ciertamente que el cuerpo encierra un ideal de belleza moral, pero en tanto que cuerpo genérico, diferente sólo por el matiz moral de la vaca de Mirón. Y desde luego, ese matiz moral, no proviene de la pura corporalidad²³. Tenemos el deber de no mutilarnos ni suicidarnos, pero no porque tengamos un deber hacia nuestro cuerpo, sino porque el suicidio y la mutilación son ejemplos de considerarnos a nosotros mismos como medios para un fin, no fines en nosotros mismos²⁴. Se puede, todavía, intentar ver que ese fin en sí mismo incluye el cuerpo, pero eso significa ir más allá de la letra de Kant que sólo habla de la “auto-extirpación de la moralidad”²⁵. Kant ni siquiera consideraba un imperativo el cuidado del cuerpo, sino el cultivo de sus capacidades y fuerzas (ambos términos incluidos en el *Kraft* alemán). Dicho de otro modo, debemos procurarnos un cuerpo a pleno rendimiento por un ejercicio adecuado de nuestros órganos, pero el cuerpo como sistema de órganos sigue estando ausente.

Bien, se nos dirá, pero esto es absurdo. Si por una parte Kant prescribe la puesta a punto, la mejora de los órganos y si, por otra, la figura conlleva un ideal moral de belleza y el propio cuerpo orgánico corresponde a una idea, el cuerpo será precisamente ese vínculo entre figura y órganos. Así debería ser desde luego,

22 Kant, Op. cit., Legajo X, folio XI, pág. 1, agosto 1799/1800, pág. 372 = KgS XXII, 3, IX, 2, 358-9.

23 Cfr.: Rivera de Rosales, “La reflexión trascendental”, en Rivera de Rosales y Salgado Fernández, *Tres momentos*, pág. 19.

24 Cfr.: Op. cit., pág. 11.

25 Cfr.: Loc. cit., n. 5.

pero los textos de Kant se empeñan una vez más en llevarnos la contraria. Aquello que vincula figura y fuerzas motrices no es el cuerpo, sino la *máquina*:

“Un cuerpo (o partícula), cuya fuerza motriz depende de la figura se llama máquina”²⁶.

Pero lo peor está todavía por venir. Lo peor es que las máquinas en las que está pensando Kant no son ni siquiera los autómatas de los mecanismos de relojería, sino las palancas, las cuerdas y los planos inclinados²⁷.

De este modo, comenzando prometedoramente al hacer del cuerpo un sitio o, incluso, un lugar y comprometiéndolo con la topología, Kant termina por atrparse en un callejón sin salida. Las dos diferencias que Leibniz había señalado entre lo orgánico y lo inorgánico se han vuelto inasumibles. Por supuesto, no se los puede distinguir en función de que tengan o no un alma dominante. Pero tampoco porque en lo orgánico la división pudiera seguirse indefinidamente encontrando siempre partes semejantes a sí mismas (lo que hoy llamamos fractales). El *Opus postumum* suprime esta vía de diferenciación porque hubiese puesto en peligro la existencia misma del éter que con tanto empeño trata de defender. Si cuerpo y máquina no son diferenciables ni por un principio organizador externo ni por la sibisemejanza, lo único que nos queda es la posibilidad de un principio organizador interno. Pero precisamente por ser interno, no puede aparecer en ninguna de nuestras representaciones y sólo nos queda identificarlo con las fuerzas motrices. Mas, en tales circunstancias, el principio diferenciador cae necesariamente del lado de la máquina. Es ella y no el cuerpo orgánico, la que por su simple figura organiza sus fuerzas motrices. Con ello tenemos clarificado qué es una máquina y qué son en general los cuerpos, pero seguimos sin saber por qué éste es *mi* cuerpo.

II. DESPUÉS DE KANT

Cualquier kantiano de pro podía darse cuenta de que el planteamiento del maestro de Königsberg, pese a ser prometedor llevaba a conclusiones extrañas. Sin embargo, la solución parecía estar al alcance de la mano con sólo realizar una pequeña inversión: en vez de decir que el cuerpo nos sitúa, tal vez sería mejor afirmar que él resultaba situado por las fuerzas motrices. Éste es el paso que dará Fichte. Hubo sin embargo otros que se negaron a hacer semejante inversión. Jacobi, por ejemplo, permaneció en este asunto fiel a la ortodoxia kantiana.

26 Kant, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, 1786, II, pág. 120 = KgS IV, 532.

27 Cfr.: Kant, *Opus postumum*, XII, Convolut, VIII. Bogen, 3. Seite, KgS XXII, 3, IX, 2, 599.

Conocemos nuestro cuerpo por las representaciones que hay en nosotros de los estímulos que proceden de él. Sin embargo, Jacobi no duda en afirmar que el espíritu se conoce a sí mismo a través de la captación de esas representaciones²⁸. Lo único que cabe concluir es que esas “estimulaciones” son los estímulos que provienen de los sentidos y que el espíritu se conoce a sí mismo en ellas en la medida en que contribuye a su síntesis. Caben entonces dos posibilidades: la primera es que esas estimulaciones alteren, incluso en un sentido doloroso, el cuerpo. La segunda es que el cuerpo siga siendo transparente a la percepción tal y como lo era en Kant. Cualquiera de las dos posibilidades conduce a la misma conclusión, seguimos sin tener un criterio para diferenciar nuestro cuerpo de los demás cuerpos.

A este respecto Salomon Maimon no tuvo el menor empacho en obviar a Kant y volver a Leibniz. El cuerpo sería una serie de representaciones oscuras que pueden ser entendidas como el mínimo de conciencia o, expresado de un modo más fiel a la letra de Maimon, el diferencial de conciencia²⁹. Ciertamente ya tenemos un vínculo que hace de un cuerpo *nuestro* cuerpo. Lo que ahora no tenemos es una justificación metafísica para la dinámica newtoniana. En cualquier caso, Maimon no estuvo solo en esta vuelta a Leibniz. También para Herder el cuerpo es un espejo del universo que recoge en sí todo lo que en él existe pero replegado de un modo necesariamente confuso y oscuro. Esta afirmación cobra ahora un nuevo giro. El cuerpo recoge de un modo oscuro y confuso cuanto ocurre en el universo porque el alma es incapaz de comprender en su finitud toda la infinita riqueza que hay en él. En consecuencia, necesita de una especie de central de almacenamiento de la cual ir extrayendo el conocimiento de acuerdo con un ritmo más adecuado para ella. De este modo, la confusión y oscuridad que constituían los grados de separación entre el alma y el cuerpo en Leibniz, se convierten ahora en una línea tajante de delimitación. El cuerpo está constituido por conocimientos confusos y oscuros porque en el alma no puede haber nada de confusión y oscuridad. De ahí que actúe como una especie de embudo del cual el alma irá tomando lo que pueda ir conociendo. La función del alma no es tanto la unificación o síntesis de las representaciones, ni, de acuerdo con Leibniz, de esas sustancias

28 Cfr.: Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, XXXII, 1785, en *Jacobis Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik*, Herausgegeben von F. Mauthner, München, Georg Müller, 1912, pág. 155, n.

29 Cfr.: Maimon, *S. Essai sur la philosophie transcendante*, Chap. II, 1789, traduction, presentation et notas, par J.-B. Scherrer, Paris, Vrin, 1989, pág. 218-9 = Maimon, *S. Werke*, Herausgegeben von V. Verra, G. Olms, Hildesheim, 1965-76, vol. II, págs. 262-3, n. y Duque, F. estudio preliminar a Kant, I., *Sobre el Tema del Concurso para el año de 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la Metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?*, editado originalmente por Fr. Th. Rink, Königsberg, 1804, estudio preliminar y trad. de F. Duque, Tecnos, Madrid, 1987, pág. CI.

sometidas a particular confusión, sino aclarar y distinguir esas representaciones oscuras.

Si el alma tuviese una capacidad de conocimiento sin límite, no necesitaría en absoluto ese filtro del cuerpo. En cualquier caso, alma y cuerpo no constituyen dos naturalezas distintas, por lo dicho hasta aquí, ambas son especies pertenecientes a un mismo género: la representación. El alma serían representaciones claras, el cuerpo representaciones oscuras. Por motivos no ajenos a la religión, a Herder este parentesco le sigue pareciendo excesivo. De aquí que insista en marcar incluso terminológicamente la línea que los separa. En efecto, el cuerpo recoge todo el universo, lo cual no sólo incluye las representaciones del mismo en tanto que representaciones oscuras, también incluye todo aquello que no es representación, quiero decir, la fuerza. Como síntesis de representación y fuerza, como conglomerado de representaciones oscuras, como análogo, en miniatura del universo, el cuerpo es un *símbolo*³⁰.

La cuestión es, desde luego, interesante. El cuerpo es un símbolo el universo en el alma o, dicho de otro modo, el universo sólo puede presentarse al alma como símbolo del cual debe ir extrayendo todos sus ricos significados. Sin duda, una concepción del cuerpo muy apetitosa para un hermeneuta y, sin duda, por aquí es fácil llegar a una cristología. La cuestión está en que también puede leerse al contrario. Si el cuerpo es símbolo es precisamente por ser un conglomerado de sensaciones y Herder no tiene mayor inconveniente en identificar sensaciones y símbolos. Esta es la única manera de entender que el cuerpo sea un fenómeno del alma en relación al universo. Dicho de otro modo, el símbolo es pura sensación, puro fenómeno, pura aglomeración de representaciones unificadas por la fuerza. De aquí es precisamente de donde se deriva la concepción de la historia de Herder que tan explícitamente alaba Gadamer.

Para Leibniz el tiempo provenía del despliegue de percepciones presente en la mónada, era un producto directo de este despliegue. Para Herder el tiempo aparece precisamente porque el cuerpo es incapaz de desplegarse por sí mismo. Como análogo del universo, como multiplicidad unificada por la fuerza, como símbolo, es incapaz por completo de innovación o de renovación. De aquí que, al dejar de extraer cuanto hay en él, nos estemos abocando a la desaparición. Herder

30 Cfr.: Herder, J. G. *Übers Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele*, I, 1 y 2, 1774, en *Sturm und Drang. Weltanschauliche und ästhetische Schriften*, Herausgegeben von P. Müller, Aufbau, Berlin und Weimar, 1978, vol. 1, págs. 409-10. Esta idea será retomada por Schelling en sus *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 11, 1802, en *Schellings Werke, Dritter Hauptband*, Herausgegeben von M. Schröter, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1992, págs. 346-7.

considera la muerte el resultado de la incapacidad el cuerpo para renovarse³¹. La historia no aparece en Herder como el necesario despliegue de un universo que se renueva en cada desplegarse, sino en tanto que aclaración progresiva del espíritu en un intento de evitar el anquilosamiento propio del mundo, como relato inacabable de algo ya para siempre dado en donde la única variación procede del relato, no de lo dado.

III. FICHTE

1. EL SER

La doctrina del ser kantiana es recogida de un modo bastante particular por los textos de Fichte. Por supuesto, el ser es posición³² y “posición”, designa lo puesto. Pero aquí surge una innovación respecto de Kant. No sólo el ser es posición, la propia realidad es posición³³. Ahora bien, según Herbart, el factor determinante de la realidad es la fuerza. De aquí que Fichte identifique ser y fuerza³⁴. Todo lo que es, todo lo vivo y activo, será fuerza. Por supuesto existe una diferencia entre ambos. El ser es lo que se presenta ya constituido al entendimiento, la fuerza es, como quería Kant, lo constituyente³⁵. En el Yo, fuerza y ser se identificarán. El Yo es fuerza antes de ser cualquier género de autoconciencia, la fuerza pertenece al ser, no al saber³⁶. En este sentido, las percepciones, antes incluso de su resultado sintético, tienen como condición de posibilidad la atención del yo, el ejercicio de su fuerza³⁷. Pero no hay acción sin reacción, no hay fuerza a la que

31 Cfr.: Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Dritter Teil, Fünfzehntes Buch, 1787, Aufbau, Berlin und Weimar, 1971, vol. 2, págs. 211-2.

32 Cfr.: Fichte, *J. G. Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/2*, II, § 6, en *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Herausgegeben von R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1964, Friedrich Frommann Verlag (Günter Holzboog) (en lo sucesivo GbAW) serie II, vol. 6, pág. 279.

33 Cfr.: Fichte, *Eigne Meditationen über Elementarphilosophie*, 1793/4, GbAW II, 3, 88; *Das System der Sittenlehre*, erstes Hauptstück, § 1, 1798, GbAW I, 5, 38 y Cruz, est. int. a Fichte, J. G. *Doctrina de la Ciencia*, trad. e int. de J. Cruz Cruz, Aguilar, 1ª ed., Madrid, 1975, pág. XIII.

34 Cfr.: Fichte, *Eigne Meditationen über Elementarphilosophie*, 1793/4, GbAW II, 3, 88.

35 Cfr.: Fichte, *J. G. Vorlesungen über Logik und Metaphysik als populäre Einleitung in die gesammte Philosophie. Nach Platners Philosoph. Aphorismen, 1ter Teil, 1793, im Sommerjh. 1797*, § 145, GbAW IV, 1, 222 y Cruz, est. int. a Fichte, *Doctrina de la Ciencia*, págs. XXIX-XXX.

36 Cfr.: Fichte, *Das System der Sittenlehre*, Einleitung, 5, 1798, GbAW I, 5, 23.

37 Cfr.: Fichte, *Die Tatsachen des Bewußtseins*, IX. Vortrag, 1813, en *Fichtes Werke*, Herausgegeben von I. H. Fichte, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971 (en lo sucesivo FSW) vol. IX, 491.

no se le oponga otra fuerza. De este modo, el ser del Yo sólo puede estar allí donde éste se presenta como doble, como agente y como paciente, esto es, el ser del Yo consiste en ser sujeto y objeto. Sólo en el intercambio de impulsos que esto implica, en la interacción, puede radicar la fuerza. Al hilo de estas reflexiones donde aparece el tema de la corporalidad en Fichte.

2. PONIÉNDOSE EN EL CUERPO

Es el Yo el que pone el cuerpo y, desde el mismo momento en que lo pone, lo constituye como ser, esto es, como fuerza. No se trata sino de una repetición, a otro nivel, del proceso por el que el Yo ponía fuera de sí mismo un No-Yo³⁸, eso sí, recuperando en buena medida a Kant, pues el cuerpo no es algo que resulte opuesto, no es algo que se ponga en una posición opuesta a la mía, sino que es colocado en un lugar (*Ort*). El cuerpo es el lugar del mundo desde el que aparecen todos los demás cuerpos e individuos³⁹. Lo que en el cuerpo hay de posición es la posición de la fuerza, el poner una fuerza que por sí misma tiende a exteriorizarse, a manifestarse, a causar. Pero esta fuerza no puede causar sin algo exterior que se le resista, no puede manifestarse sin una alteridad ante la que manifestarse, no puede exteriorizarse sin hacerse ella misma interior. En definitiva, esta fuerza no es pura espontaneidad, sino también resistencia a su ejercicio. Su primera actuación es delimitar una esfera de actuación en el doble sentido de “delimitar”, esto es, como apropiarse de algo y como circunscribir. La fuerza actúa poniendo los límites de su propio ejercicio.

Pues bien, esa actividad autolimitante es el impulso (*Trieb*)⁴⁰. El impulso es la fuerza en el sentido newtoniano⁴¹, la fuerza del Yo que, por su propia espontaneidad, es proyectada al exterior⁴². El impulso no determina ni un exterior ni un interior, sino que es el momento genético de ambos⁴³. El impulso, por tanto, determina la fuerza, esto es, la hace real. Pero de esta determinación, de esta limitación de la fuerza, de esa delimitación de la exterioridad nace la reflexión. La reflexión se ejerce siempre sobre algo capaz de reaccionar, de hecho, la resistencia es el eje, el pivote en torno al cual se articulan impulso y reflexión convirtiéndose la prime-

38 Cfr.: Fichte, *Doctrina de la ciencia*, III, 5, 1794, pág. 137 = GbAW I, 2, 413.

39 Cfr.: Fichte, *Die Tatsachen des Bewußtseins*, 4. Kap., 1810, GbAW II, 12, 77.

40 Cfr.: Fichte an Johann Christoph Friedrich Schiller, 27-VI-1795, GbAW III, 2, 338 y *Doctrina de la ciencia*, II, 8, 1794, pág. 143 = GbAW I, 2, 421.

41 Cfr.: Fichte, *Doctrina de la Ciencia*, III, 7, 1794, págs. 140-1 = GbAW I, 2, 417-8.

42 Cfr.: Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/2*, II, § 7, GbAW II, 6, 290.

43 Cfr.: Fichte, *Das System der Sittenlehre*, V, 1798, GbAW I, 5, 109.

ra en la segunda. En ella se encuentra el punto en el que incide el impulso o, lo que es lo mismo, el punto de partida de la reflexión. No puede haber reflexión sin impulso⁴⁴. El límite desde el que parte la reflexión es un producto de la misma actividad que engendra la reflexión. Lo que se está entendiendo por reflexión es el rebote en el sentido en que una pelota rebota contra una pared. Los textos no desaprovechan oportunidad para explicar la reflexión de este modo, como choque, como rebote, como repulsión hacia el interior, como acción que toma una dirección (propiamente, un sentido) inversa⁴⁵.

El cuerpo es precisamente la esfera delimitada por la fuerza, el punto de reversión del impulso que da lugar a la reflexión. No obstante, la reflexión no agota toda la fuerza que ha resultado rebotada por el exterior. El remanente de esta fuerza es lo que aparece como representación. Esto se puede decir de múltiples formas. Por ejemplo, diciendo que la conciencia es resultado de la reflexión y posterior al Yo o que el impulso guarda una relación respecto de sí mismo que se puede llamar impulso representativo. En realidad, la propia reflexión no es otra cosa que un género de representación. De la intuición a la reflexión, todo son representaciones⁴⁶. Pero lo que ahora nos interesa no es eso, sino que, desde el momento en que el Yo se ha hecho representativo y reflexivo se ha convertido en inteligencia⁴⁷. Esto quiere decir que para la conciencia el cuerpo no aparece de otra manera que como una representación de mi acción causal. Pero la conciencia siempre implica separación, extrañamiento, finitud⁴⁸. Separación, en primer lugar, entre sujeto y objeto. Sólo en la medida en que hay separación entre sujeto y objeto, el sujeto puede desarrollar conciencia de sí mismo y, a su vez, la conciencia no es sino la aprehensión del Yo, la conciencia de sí mismo, la conciencia de la raíz común a la separación de sujeto y objeto⁴⁹. La conciencia capta los productos de la reflexión del Yo pero no puede identificarse con el Yo absoluto, es más bien un accidente

44 Cfr.: Fichte, *Doctrina de la Ciencia*, III, 9, 1794, pág. 149 = GbAW I, 2, 428-9; *Von der Sprachfähigkeit*, § 3, VI, 1795, GbAW I, 3, 171; *Doctrina de la ciencia*, II, 8, 1794, = GbAW I, 2, 422-3; y Claesges, U. *Geschichte des Selbstbewußtseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichte Wissenschaftslehre von 1794-5*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974, pág. 142.

45 Cfr.: Fichte, *Doctrina de la Ciencia*, II, 4 E, 1794, pág. 99 = GbAW I, 2, 368-9.

46 Cfr.: Fichte, *Zu Platners Philosophischen Aphorismen. Vorlesungen über Logik und Metaphysik (1794-1812)*, §§ 30-1, 1796/7, GbAW II, 4, 65.

47 Cfr.: Fichte, *Doctrina de la ciencia*, II, 8, 1794, pág. 145 = GbAW I, 2, 424.

48 Cfr.: Fichte, *Zur Ausarbeitung der Wissenschaftslehre von 1801/2*, GbAW II, 6, 70; Soller, A. *Trieb und Reflexion in Fichtes Jenaer Philosophie*, Königshausen + Neumann, Würzburg, 1984, pág. 69; y Janke, W. *Fichte. Sein und Reflexionsgrundlagen der kritischen Vernunft*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1970, pág. 295.

49 Cfr.: Cruz, est. int. a Fichte, *Doctrina de la Ciencia*, págs. XXIV-XXV y Hammacher, K. y Mues, A. *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Asschluß an Kant und Fichte*, Friedrich Formann Verlag, Günther Holzboog GmbH & Co., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1979, pág. 463.

necesario de sus acciones⁵⁰. Por tanto, la conciencia es representación espontánea de la intuición que el Yo tiene de sí mismo, pensamiento de esa intuición⁵¹. Esto abre una posibilidad sumamente importante, a saber, que puede llegarse al Yo partiendo de los productos de su actividad, que hay, en definitiva, un camino abierto del cuerpo hasta el Yo, camino que Kant había cerrado. En efecto, el ponerse del Yo no es consciente⁵², no hay conciencia del ser del Yo porque la conciencia es un resultado de su acción, no presupuesto de la misma⁵³. Esto significa que la actividad del Yo da lugar necesariamente a una esfera, en la cual queda contenida todo aquello que puede ser intuido⁵⁴. Esa esfera delimita todo lo que puede ser intuido, nada que esté “fuera” de ella se intuye, nada externo a esa esfera. Sólo donde se produzca la unificación de las fuerzas del Yo, sólo donde éste delimite una esfera para el ejercicio de su acción, sólo donde su acción se haga real, podrá aparecer la conciencia de sí mismo⁵⁵. Pero esa unificación de fuerzas, esa esfera delimitada, ese medio que convierte sus acciones en actividades reales, eso, precisamente, es el cuerpo. El cuerpo es, por tanto, una condición para el surgimiento de la conciencia⁵⁶. No debe extrañarnos que Fichte llame al cuerpo “das gemeine reelle Bewußtsein”, algo así como la conciencia común y real⁵⁷. Las propias inclinaciones del cuerpo forman parte de lo que antes hemos llamado sus impulsos (*Trieb*), determinaciones de la fuerza, el modo en que la fuerza del Yo se manifiesta a la conciencia⁵⁸. Por lo tanto, el cuerpo como espacio ocupado en el que se manifiesta la voluntad es algo *hallado* por la conciencia, algo que ésta encuentra⁵⁹.

Por supuesto esto implica una llamativa consecuencia y es que sólo puede haber reflexión allí donde haya extensión, ocupación de un espacio, corporalidad.

50 Cfr.: Fichte, *Vergleichung des von Hrn. Prof. Schmid*, 1796, GbAW I, 3, 238 y *Die Wissenschaftslehre*, XIII. Vortrag, 1804, GbAW II, 8, 196.

51 Cfr.: Fichte, *Eigne Meditationen über Elementarphilosophie*, 1793/4, GbAW II, 3, 139.

52 Cfr.: Fichte, *Vorlesungen der W. L. im Winter 1804*, 21ter Vortrag d. 3 März 1804, GbAW II, 7, 183 y *Principien der Gottes-, Sitten- u. Rechtslehre*, 23st. Stunde, 1805, GbAW II, 7, 486.

53 Cfr.: Fichte, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik als populäre Einleitung in die gesamte Philosophie. Nach Platners Philosoph. Aphorismen, 1ter Theil*, 1793, im Sommerjah. 1797, § 153, GbAW IV, 1, 226.

54 Cfr.: Fichte, *Die Tatsachen des Bewußtseins*, 4. Kap., 1810, GbAW II, 12, 67.

55 Cfr.: Fichte, *Practische Philosophie*, fünfter Abschnitt, 1794, GbAW II, 3, 265; *Das System der Sittenlehre*, erstes Hauptstück, § 3, 1798, GbAW I, 5, 56; *Nachschrift an Reinhold*, 1801, GbAW II, 5, 469; y *Vierter Vortrag der Wissenschaftslehre*, 8te. Stunde, 1805, GbAW II, 9, 215-6.

56 Cfr.: Fichte, *Grundlage des Naturrechtes*, § 6, V, 1796-7, GbAW I, 3, 374.

57 Cfr.: Fichte, *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*, 7, 1799, GbAW III, 117.

58 Cfr.: Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, Erstes Buch, 1800, GbAW I, 6, 211-2.

59 Cfr.: Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, Zweites Hauptstück, § 5, III, 1796-7, GbAW I, 3, 363-4.

El espacio no es, pues, la forma de la intuición externa, sino la forma del “percatare de” la exterioridad que el Yo pone necesariamente fuera de sí para ser capaz de captarse a sí mismo. Aún más, la propia unificación de los diferentes elementos del cuerpo es en todo punto comparable con la deducción de los diferentes momentos del Yo⁶⁰. De hecho, la corriente de pensamiento es una sucesión en la que cada pensamiento ocupa un lugar. De otro modo, la sucesión de pensamientos es un movimiento. Ahora bien, el movimiento consiste en el cambio de lugar. La propia fuerza no puede decirse que esté en el espacio, sino que se expande desde un lugar dando origen al espacio⁶¹. Posición y lugar son, en efecto, los elementos genéticos del espacio y del Yo. Por tanto, cualquier intento de volver sobre el propio pensamiento habrá de partir del último producto de ellos, quiero decir, del espacio⁶². Como hilo conductor de la conciencia hasta el Yo, para ésta, para la conciencia, el cuerpo es un modo de captar su acción, quiero decir, un pensamiento que llena un espacio, una representación, un modo de hacerme perceptible (espacialmente).

3. MI CUERPO

Decíamos más arriba que la conciencia implica necesariamente separación, extrañamiento, de aquí que el cuerpo aparezca a la conciencia bajo un doble aspecto, como voluntad y como sistema articulado sometido y modificado por aquélla⁶³. Esta duplicidad creada por la conciencia es sintetizada por ella misma en la afirmación de que no puede darse el uno sin el otro⁶⁴. De este modo, el cuerpo aparece a la conciencia como el primer punto sobre el cual el Yo ejerce su causalidad⁶⁵. Las condiciones que señala Fichte para que podamos decir que un cuerpo cualquiera es *mi* cuerpo, son las siguientes:

60 Cfr.: Fichte, *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*, 7, 1799, GbAW III, 117.

61 Cfr.: Fichte, *Einige Vorlesungen, erste Vorlesung*, III, 1794, GbAW I, 3, 201.

62 Cfr.: Zehnpfennig, B. *Reflexion und Metareflexion bei Platon und Fichte. Ein Strukturvergleich des platonischen Charmides und Fichtes Bestimmung des Menschen*, Verlag Karl Alber, Freiburg, München, 1987, pág. 146.

63 Cfr.: Fichte, *Das System der Sittenlehre*, Einleitung, 9, 1798, GbAW I, 5, 28-30.

64 Cfr.: Rivera de Rosales, “La reflexión trascendental”, en Rivera de Rosales y Salgado Fernández, *Tres momentos*, pág. 35.

65 Fichte retoma así la afirmación kantiana de que el lugar de todo cuerpo es un punto (cfr.: Kant, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, I, 1786, pág. 49 = KgS IV, 482). A todos los efectos, la atracción gravitatoria de los cuerpos se ejerce entre sus centros de gravedad y ya la *Crítica del juicio* había establecido que adjudicar a un cuerpo fuerza motriz y pensarlo mediante la categoría de causalidad eran la misma cosa (cfr.: Kant, *Crítica del juicio*, nota general a la teleología, 1790, pág. 404 = KgS V, 482-3). Pero este nivel, que para Kant constituía el último nivel

- 1º) Que mi voluntad actúe sobre él como causa.
- 2º) Por tanto, que mi voluntad delimite una esfera cerrada y articulada hasta donde llega mi actuación y donde ninguna otra pueda penetrar.
- 3º) En consecuencia, esta esfera debe tener una cierta permanencia en cuanto a su configuración a lo largo del tiempo⁶⁶.

Lo más curioso es que un cuerpo entendido como espacio lleno pero cerrado, sin otro intercambio con el exterior que la percepción de la propia limitación, sólo puede ser cuerpo muerto. Tal y como Fichte lo enfoca, el cuerpo orgánico está vivo porque *es mío*, quiero decir, es el Yo el que, al constituirlo, al acotarlo como esfera propia de actuación, lo dota de vida.

La diferencia que Fichte establece entre productos técnicos y productos naturales es muy tópica. Los productos naturales están constituidos por una fuerza interna que los lleva a perdurar y reproducirse. Los productos artificiales carecen por completo de esta capacidad de autoconstitución. Pero a la hora de afinar terminológicamente esta distinción, Fichte va encontrándose un número progresivo de problemas. Como era de esperar, los términos empleados para esta diferenciación son términos marcados por pertenecer al propio despliegue del Yo. Así, los seres naturales poseen una capacidad productiva (*hervorbringende Kraft*) y un impulso constitutivo (*Bildungstrieb*) ausente en los productos artificiales. Como resultado, los productos artificiales pueden ser analizados por partes, pero el cuerpo orgánico sólo puede ser comprendido como un todo. La cuestión está en que, en este punto, nada diferencia a mi cuerpo del de una planta cualquiera. La diferencia entre mi cuerpo y el de una planta no puede provenir de su constitución interna, sino de algo externo a él, a saber, del fin hacia el que está orientado. La planta se autoconserva y autoconstituye para dar lugar a otra planta exactamente igual que ella, de modo que no se trata sólo de una autoconservación individual, sino también específica. A todos los efectos, cada individuo completa el círculo de su especie. En cambio, el ser humano nace desnudo e incapaz de alimentarse a sí mismo. Tiene que ser educado por otro, mantenido por otro, en definitiva, carece del suficiente impulso constitutivo (*Bildungstrieb*), que se ha transformado en una *Bildungsvermögen*, esto es, una capacidad para ser formado⁶⁷. Así, tras una serie de elaboraciones fructíferas y originales, Fichte acaba por verse atrapado en el mismo dilema kantiano, en el cual hay sitio para una correcta caracterización de los seres vivos y las máquinas, pero no para *mi* cuerpo. De hecho Fichte llega a

posible de análisis, en Fichte se ha convertido en un puro nivel fenoménico, manifestación de un proceso anterior a cargo del Yo y ajeno a la conciencia.

66 Cfr.: Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, Zweites Hauptstück, § 5, 1796-7, GbAW I, 3, 363-4.

67 Cfr.: Op. cit., § 6, VII, 3, y VIII, b, 1796-7, GbAW I, 3, 379 y 382 respectivamente.

reconocer que nuestro cuerpo es sólo “una planta perfecta”. “Aber er ist noch mehr”, añade de inmediato. Cierto, es algo más, pero no en tanto que cuerpo, sino por el fin hacia el cual se lo orienta. Y ese fin consiste precisamente en eliminar por completo sus *Bildungstriebe*, para sustituirlos por una *Bildungsvermögen*. Dicho de otro modo, el fin hacia el cual está orientado el cuerpo humano es, precisamente, eliminar cuanto en él hay de producto natural para convertirlo en algo artificial.

Fichte insiste particularmente en la necesidad de educar al cuerpo. Esta educación es entendida como un dominio progresivo de sus resistencias, aprender a atenuar su oposición, en definitiva, hacerlo progresivamente más transparente a la acción del Yo. Para ello Fichte prescribe particularmente la música y la danza⁶⁸. Pero, tal y como lo plantea Fichte, desde el mismo momento en que la cultura se hace cargo del cuerpo, desde el mismo momento en que comienza su educación se inocular en él el germen de su desintegración. Que el yo se haga cargo del cuerpo lo dota de vida pero, por lo mismo, lo aboca inevitablemente a la desaparición. En efecto, la propia reflexión como agente determinante es el fundamento del tiempo⁶⁹. El Yo está inevitablemente unido a la identidad temporal del cuerpo⁷⁰. De este modo, la ocupación del espacio da lugar a una nueva extensión, la temporal. Puede explicarse de otro modo: cuanto más acción ejerza sobre mi cuerpo, más determinado quedará⁷¹. Cuanto más determinado esté, más impermeable resultará al intercambio, por tanto, más cercano estará de dejar de interactuar con los demás, en consecuencia, más cercano de la muerte. Hacer de un cuerpo *mi* cuerpo, es comenzar a matarlo⁷². Lo salvamos de la inercia pero sólo para ponerlo en el camino de la extinción.

No cabe duda de que, desde el mismo momento del nacimiento e, incluso hoy día, desde el momento de la concepción, todo el desarrollo de nuestro organismo está condicionado por patrones culturales y “cultural” hay que entenderlo aquí en el sentido de crear entes artificiales. Precisamente una de las bases de la constitución de nuestro yo depende de las intervenciones culturales realizadas en nuestro cuerpo (por ejemplo, nombrarlo, taladrarlo o circuncidarlo). La cuestión está en si hoy día puede decirse que éste sea un factor que permita diferenciar al cuerpo humano de cualquier otro ser vivo. A estas alturas son pocas las plantas o los animales cuyo presente, pasado o futuro no se halla ligado a elementos resultantes de la cultura humana.

68 Cfr.: Fichte, *Vermischte Aphorismen über Erziehung*, 8, 1804, GbAW II, 7, 20.

69 Cfr.: Fichte, *Wissenschaftslehre*, 1810, GbAW II, 11, 351.

70 Cfr.: Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre*, Zweiter Theil, § 6, 1801, GbAW II, 6, 279-80.

71 Cfr.: Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, § 6, II, 1796-7, GbAW I, 3, 374.

72 Cfr.: Fichte, *Appellation an das Publicum*, Zusammenfassung, 1799, GbAW I, 5, 452.

4. LOS INDIVIDUOS COMO CUERPOS LUMINOSOS

Pese a todo lo anterior, no debe entenderse que el Yo sea mi cuerpo. Una cosa es el modo en que la conciencia capta intuitivamente al Yo (y ésta es la exterioridad del cuerpo) y otra diferente la acción que constituye al cuerpo con anterioridad a la conciencia (y ésta es la interioridad del cuerpo)⁷³. La “interioridad” del cuerpo puede ser utilizada por la imaginación para construir otro género de imagen del Yo: el alma. No hay dualidad alguna en el ser humano. Cuerpo y alma son dos imágenes distintas de una y la misma cosa: el Yo⁷⁴. Por tanto, el cuerpo identifica al Yo, pero de ninguna de las maneras puede decirse que sea idéntico a él⁷⁵. Lo que identifica al Yo es el producto de su acción, pero el Yo no es su producto, es su acción. El cuerpo permite intuir al Yo, formarnos una imagen de él, nada más. Fichte resume esto con una enigmática metáfora. Que la intuición consista en tomar conciencia del Yo, que la conciencia sea resultado de una reflexión, es como el mirar (*schauen*), que es resultado de la contracción de la luz en un punto⁷⁶.

A partir de 1804 Fichte comienza a hablar de la luz como el principio capaz de sintetizar ser, fuerza y capacidad reflexiva⁷⁷. Ahora bien, ya dijimos que ser y fuerza se identificaban en el Yo. Por tanto, Fichte tiende a identificar la luz con la proyección del Yo, entendida como autopoición⁷⁸ o, más simplemente, como reflexión⁷⁹. Por supuesto no es una mera cuestión terminológica. Hacer del Yo el producto de la luz abre la vía hacia el misticismo. La luz, en efecto, no proviene del Yo, su raíz última le es por completo ajena. La luz no sería otra cosa que el ser mismo, esto es, aquél que es: Dios⁸⁰. Dejando aparte la puerta a la cristología que se está abriendo aquí, hay otra dirección en la cual se puede ir también más allá por este nuevo camino. Si la luz es la proyección del Yo, entonces un individuo no es el que ve a otro individuo, sino el que es visto por él. La conclusión es que indi-

73 Cfr.: Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, Zweites Buch, GbAW I, 6, 248-9.

74 Cfr.: Fichte, *Die Tatsachen des Bewußtseins*, 4. Kap., 1810, GbAW II, 12, 74-6.

75 Cfr.: Fichte, *Appellation an das Publicum*, Zusammenfassung, 1799, GbAW I, 5, 452.

76 Cfr.: Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/2*, I, § 18, GbAW II, 178-9.

77 Cfr.: Fichte, *Doctrina de la Ciencia*, Conferencia XXIV, 1804, pág. 323 = GbAW II, 8, 336 y Cruz, est. int. a Fichte, *Doctrina de la Ciencia*, pág. XL.

78 Cfr.: Fichte, *Nach dem Schlusse der Vorlesungen Wiederanknüpfung der letzten berliner Spekulationen*, 1805, GbAW II, 9, 16 y *Vierter Vortrag der Wissenschaftslehre*, 8te. y 27. Stunden, 1805, GbAW II, 9, 216 y 301 respectivamente.

79 Cfr.: Fichte, *Die Anweisung zum seeligen Leben oder auch die Religionslehre*, Vierte Vorlesung, GbAW I, 9, 100.

80 Cfr.: Fichte, *Vierter Vortrag der Wissenschaftslehre*, 10te. Stunde, 1805, GbAW II, 9, 224.

viduo es aquel que se proyecta, que irradia luz, esto es, quien resulta visto⁸¹. Se puede expresar de otra manera con la terminología anterior a 1804. Desde el momento en que surge la conciencia como resultado de poner un cuerpo, aparece la separación entre este cuerpo y otro cuerpo, quiero decir, el individuo. Lo que nos otorga individualidad, una vez más, es lo que nos hace visibles y reconocibles por otros⁸². La individualidad es relacional e implica, al menos, dos individuos. Lo individual viene dado por el intercambio de miradas, la interacción, la influencia mutua. Este intercambio de miradas, esta interacción conlleva delimitar un territorio en el que me hago visible mediante mis acciones. La individualidad siempre es, por tanto, un choque de libertades⁸³ y no el resultado de una serie de características específicas que hagan de un sujeto algo individual y único. Hay, sin duda, un aspecto novedoso en el hecho de que el individuo surja del intercambio entre esferas de actuación. No obstante, hemos de tener cuidado a la hora de hablar de "intercambio". El otro yo no aparece como algo percibido sino en la medida en que mi propia esfera de actuación queda modificada. La percepción es siempre una modificación de mí mismo⁸⁴, la intuición se restringe a una esfera de actuación. No se trata de que el otro actúe sobre mí, sino de que mi actuación queda limitada, modificada y eso señala la presencia del otro⁸⁵. Pero más allá de esa limitación propia, más allá de esa delimitación que nos permite intuir la presencia de algo análogo a nosotros mismos, nada nos garantiza que la mirada que nos ve corresponda realmente a otro individuo. Mi cuerpo queda delimitado por la presencia de otro cuerpo, en el cual, por analogía con la intuición sobre mi propio cuerpo, puedo deducir la presencia de un Yo. Podría pensarse, incluso, que nada impide que intentemos hacer de ese cuerpo un objeto de nuestra voluntad. No obstante, como estamos viendo, Fichte ha diseñado un engranaje conceptual en el cual el cuerpo no aparece en ningún momento como propiedad o como agregado de propiedades. El cuerpo no es ni un conjunto de propiedades, ni la propie-

81 Cfr.: Fichte, *Principien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre*, 21. Stunde, 1805, GbAW II, 7, 476.

82 Cfr.: Fichte, *Das System der Sittenlehre*, erstes Hauptstück, § 18, III, e, 1794, GbAW I, 5, 200; *Grundlage des Naturrechts*, § 6, VII, d, GbAW I, 3, 377-8; y López-Domínguez, V. *Fichte: acción y libertad*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, pág. 151.

83 Cfr.: Fichte, *Die Anweisung zum seeligen Leben oder auch die Religionslehre*, neunte Vorlesung, 1806, GbAW I, 9, 159; *Zur Ausarbeitung der Wissenschaftslehre von 1801/2*, GbAW II, 6, 101; y Düsing, E. *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütze, Fichte und Hegel*, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln, 1986, pág. 274.

84 Cfr.: Fichte, *Die Tatsachen des Bewußtseins*, 4. Kap., 1810, GbAW II, 12, 67-8.

85 Cfr.: Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, § 6, 1796-7, GbAW I, 3, 368-9.

dad de un yo, sino un todo integrado, una esfera de acción⁸⁶. Por tanto, no podemos ni debemos apropiarnos del cuerpo del otro.

5. UN CUERPO MORAL

Desde el momento en que el cuerpo se ha convertido en un requisito *sine qua non* para el ejercicio de la voluntad, su cuidado y mantenimiento es una exigencia de la moralidad⁸⁷. Esto puede decirse también en término newtonianos: como todo sistema de fuerzas, el cuerpo debe conservarse. De este modo, una ley física es convertida en una norma moral e identificada con el imperativo categórico. El ser humano es fin en sí mismo, esto es, el ser es fin del ser humano, el fin del ser humano es preservar el propio ser, perseverar en el ejercicio de la propia fuerza⁸⁸. De aquí que el imperativo categórico corporal sea: trata a tu cuerpo sólo como medio para los fines de tu libertad y autoactividad, nunca como fin u objeto de disfrute⁸⁹. El cuerpo debe ser tratado siempre como un puro instrumento de la libertad o, lo que es lo mismo, de los fines de la racionalidad⁹⁰. El cuerpo, como tal es ajeno a cualquier consideración moral. Si hay lugar para él en la ética es debido únicamente a su instrumentalización por parte de la libertad⁹¹. En este sentido, el mantenimiento de nuestro cuerpo no puede considerarse un fin en sí mismo de la ética, sino una máxima subordinada a los dictados de la razón⁹². Esto es algo fundamental, porque si bien debo respetar el cuerpo de los demás como otros tantos instrumentos para su realización moral⁹³, este respeto no es absoluto y en un conflicto entre el mantenimiento del cuerpo y la conservación del ser, ésta y no aquél

86 Cfr.: Rivera de Rosales, "La reflexión trascendental", en Rivera de Rosales y Salgado Fernández, *Tres momentos*, pág. 13.

87 Cfr.: Fichte, *Das System der Sittenlehre*, § 18, I, 1798, GbAW I, 5, 196-7. Por lo demás, la deducción fichteana del cuerpo es exactamente la inversa de la realizada por Spinoza. Fichte va del Yo y su voluntad al cuerpo. Spinoza parte del cuerpo y de sus afecciones, éstas son las que generan una conciencia del esfuerzo necesario para vencerlas y, cuando este esfuerzo es abstraído de su relación con el cuerpo es cuando hablamos de voluntad (cfr.: Spinoza, B. *Ética demostrada según el modo geométrico*, III, prop. IX, Ed. Nacional, Madrid, 1980, págs. 193-4).

88 Cfr.: Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, erste Vorlesung, 1794, GbAW I, 3, 29.

89 Cfr.: Fichte, *Das System der Sittenlehre*, Zweites Hauptstück, Vorerinnerung zu dieser Deduktion, 1798, GbAW I, 5, 77-8.

90 Cfr.: Op. cit., III, 3, § 23, GbAW I, 5, 245.

91 Cfr.: Rivera de Rosales, "La reflexión trascendental", en Rivera de Rosales y Salgado Fernández, *Tres momentos*, pág. 29.

92 Cfr.: Fichte, *Die Tatsachen des Bewußtseins*, IX. Vortrag, 1813, FSW IX, 303.

93 Cfr.: Fichte, *Das System der Sittenlehre*, § 23, I, 1798, GbAW I, 5, 250-1.

debe predominar. Dicho de otro modo, asesinato y suicidio son actos inmorales porque con ellos se atenta contra el cuerpo sin buscar la preservación del ser. Pero la pena de muerte es algo distinto. Como castigo por los crímenes cometidos es insostenible e innecesaria. Una vez el asesino ha sido encarcelado, su muerte no contribuye a la protección de ninguna vida más. Por tanto, la pena de muerte debe ser arrebatada de las manos de la judicatura. Sin embargo, como método de supervivencia del propio Estado, es por completo legítima. Aunque la judicatura no tiene derecho ninguno a matar, la policía sí puede hacerlo cuando sea la única manera de acabar con los enemigos del Estado. Es más, los propios individuos tienen derecho a matar, pero sólo cuando forman parte de un ejército que proteja el propio país. No hemos de olvidar que el Yo es ser porque es fuerza, y la fuerza sólo puede actuar en la medida en que haya una resistencia. Ahora bien, actuar es la condición para la libertad, luego la fuerza es lo que hace libre al Yo⁹⁴. Matar durante una guerra es algo que Fichte no duda en calificar de absolutamente moral. En este caso la destrucción el cuerpo del otro no es un fin en sí mismo, sino un medio para preservar la propia vida⁹⁵.

6. MOVIENDO EL CUERPO

Si el cuerpo es material, tiene que ser, como toda materia, infinitamente divisible. Cada una de esas partes de un cuerpo puede ser llamada un miembro (*Glied*). Ahora bien, esto sólo es posible si la voluntad también es infinitamente divisible, para que, de este modo, pueda mover cada uno de esos miembros. En tal caso, cada miembro del cuerpo movable por una fracción de voluntad puede ser llamado un cuerpo. El cuerpo consta, pues, de infinitos cuerpos. Pero todos estos cuerpos quedan unidos por la forma⁹⁶. De este modo en Fichte confluyen tres líneas de pensamiento sumamente heterogéneas. Por una parte, el movimiento de los cuerpos se atiene a la dinámica newtoniana. Por otra, la idea de que la continuidad de los cuerpos depende de su unidad enlaza directamente con la teoría del continuo de Aristóteles que había sido desmontada en los tiempos de Leibniz. Pero la propuesta de que todo cuerpo es, en realidad, una infinidad de cuerpos y/o voluntades conduce directamente a Nietzsche. En esta sección vamos a ver cómo cada una de estas tres líneas de confluencia acaba colapsando.

94 Cfr.: Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/2*, II, § 6, GbAW II, 6, 277.

95 Cfr.: Fichte, *Das System der Sittenlehre*, § 23, I, 1798, GbAW I, 5, 249-50.

96 Cfr.: Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, Zweites Hauptstück, § 5, V-VI, GbAW I, 3, 364.

Para la conciencia, el ser del cuerpo, la fuerza que lo constituye, es producto de la voluntad. Ya no estamos hablando de la resistencia como algo necesario para que la fuerza sea real y el cuerpo se constituya en el punto de inicio para una causación exterior. Ahora de lo que se trata es de explicar cómo se mueve efectivamente el cuerpo. Fichte nos muestra cómo el ejercicio de la voluntad lleva al cuerpo a moverse y cómo este movimiento es siempre relativo. Siguiendo a Newton, todo movimiento es un cambio respecto a algo. Mecánicamente, es indiferente que un cuerpo se mueva respecto de otros que están en reposo o que sean éstos los que se muevan permaneciendo el primer cuerpo en reposo. Pero dinámicamente hay una manera de diferenciar cuándo nos hallamos en una situación o en la otra. Si el cuerpo se mueve como resultado de la actuación de una fuerza, entonces su movimiento es real. En cualquier otro caso, es un movimiento aparente. Cuando se trata del movimiento del cuerpo en su conjunto, el sistema de referencia está constituido por los otros cuerpos⁹⁷. Por tanto, sólo habrá verdadero movimiento cuando éste sea el resultado de un acto voluntario. De este modo, es mi voluntad la que hace que mi movimiento sea real y los movimientos de los demás serán también reales en la medida en que haya una voluntad tras ellos. Fichte supone que se puede establecer esta analogía y se puede establecer porque, en última instancia, hay algo así como un sistema de referencia absoluto para todas las transformaciones del mundo que es el Yo. Hasta aquí no hay mayores problemas.

Pero, para el movimiento de las partes del cuerpo Fichte elige una perspectiva por completo diferente e incompatible con la anterior. En lo que respecta a nuestro cuerpo, los movimientos de sus partes hacen referencia al conjunto de las otras partes del cuerpo y esto es precisamente lo que significa que nuestro cuerpo sea un todo articulado. Su sistema de referencia no son los otros cuerpos, sino el cuerpo propio en su totalidad. Cada parte del cuerpo se halla referida a la totalidad de las demás, sin que quepa hablar de ningún sistema último de referencia. Por supuesto Fichte tiene que hacer esto para introducir los movimientos involuntarios. Nuestro corazón se mueve respecto de todo nuestro cuerpo sin que intervenga voluntad alguna ya que lo mismo es decir que el corazón late mientras el cuerpo está en reposo o que el corazón está en reposo mientras el cuerpo late. Ahora bien ¿no podría también referirse el movimiento de mi cuerpo a la totalidad de los otros cuerpos, esto es, al universo? En modo alguno resulta claro por qué tengo que mover voluntariamente mi cabeza para golpear la pared pero no puedo decir que es el universo en su totalidad el que dirige la pared contra mi cabeza. Por supuesto, Fichte está aquí atrapado en el talón de Aquiles del sistema newtoniano: no hay sistemas de referencia absoluto, por la misma razón que la fuerza no es un elemento último para la comprensión del universo sino que puede derivarse de otros fenó-

97 Cfr.: Fichte, *Das System der Sittenlehre*, § 9, V, 1798, GbAW I, 5, 123.

menos como demostró Einstein. Naturalmente, no le estamos exigiendo a Fichte que conociese la teoría de la relatividad. Lo que intentamos subrayar es que Fichte ha abierto aquí una vía que conduce directamente a Schopenhauer. En efecto, puede decirse que los movimientos de mi cuerpo son producto de mi voluntad, pero también podría ser que “mis” movimientos fueran un simple fenómeno resultado de una voluntad que tiene como esfera de actuación el mundo en su totalidad.

Recordemos que Fichte proponía la danza como un elemento clave para que la voluntad se apropie del cuerpo. Para ello la danza debía dar cuenta de cada uno de los aspectos mencionados anteriormente. Quiero decir, bailar implica aprender a moverse respecto de los demás, dominar voluntariamente cada uno de los movimientos. Pero también es una afirmación de lo cambiante, de lo mudable, de la imposibilidad de que nada permanezca como querrá más adelante Nietzsche. El problema está en que no hay modo de entender la danza desde la teoría del continuo que está proponiendo Fichte. En efecto, imaginemos un bailarín que gira sobre sí mismo con los brazos extendidos. Cada parte de su cuerpo tendrá una velocidad lineal distinta. De hecho habrá un continuo de velocidades lineales desde las puntas de sus dedos al centro de su cabeza. En su conjunto, como unidad, sin embargo, carece de velocidad lineal alguna, no se mueve del sitio. Éste es el famoso problema de la *rota* aristotélica, tan discutido durante la Edad Media. La solución no aparecerá hasta la modernidad cuando se identifique continuidad no con unidad sino con orden. El radio de giro da razón de cada una de las velocidades lineales. Pero siguiendo rigurosamente a Fichte resultaría que la danza lejos de ser el modo en que la voluntad se apropia del cuerpo es el modo de descomponer un cuerpo en una serie infinita de voluntades, cada una dando cuenta de un grado de velocidad.

Tampoco el anticipo de Nietzsche lleva muy lejos. En efecto, un cuerpo sano es aquel que no presenta ningún género de impedimentos a los dictados de la voluntad⁹⁸. La consecuencia que Fichte no quiere sacar es que todo cuerpo está enfermo o, mejor aún, que todo cuerpo es un síntoma de enfermedad. Si ahora recordamos que la conciencia está vinculada con la corporalidad, la propia conciencia resultará un síntoma de un síntoma.

CONCLUSIÓN

Hemos visto cómo de Kant a Fichte el problema de la corporalidad se encuadra en unos ejes de coordenadas llamados “ser”, “fuerza”, “yo”, “voluntad” y

98 Cfr.: Op. cit., § 33, 1798, GbAW I, 5, 316-7.

“conciencia”. Los sucesivos encuadres llevados a cabo por Kant, Herder o Fichte acaban confluyendo en una serie de problemas comunes. En primer lugar, resulta imposible hallar un criterio que permita diferenciar entre *mi* cuerpo y cualquier otro cuerpo. La prioridad de los cuerpos fluidos ante los cuales sólo se puede presentar la permanencia del éter o del yo, anula cualquier intento de atar un cuerpo concreto a un individuo. Herder sí logra explicar por qué necesitamos de un cuerpo. Al cabo es la explicación leibniziana, pero cerrándole todo el carácter difuso que ésta permitía. A partir de ahora un cuerpo va a ser algo cerrado, acabado, terminado para siempre aun en contra de la más patente evidencia. Fichte no puede eludir esta herencia, pero su síntesis es sin duda original y fructífera: se recupera el cuerpo para la topología; se elimina el dualismo cartesiano, se destaca su carácter cultural; no se lo define como una propiedad; y se hace de la individualidad algo relacional. Pero todos estos logros nacen de una síntesis difícil de mantener, de una extraña mezcla entre Newton, Aristóteles y algo que sólo un siglo después tendrá una rúbrica que nunca consigue estar en equilibrio. Schopenhauer y Nietzsche no hicieron sino aprovecharse de ello.

Fichte, en efecto, olvidó un punto central en el tema del cuerpo, además de que su topología es en todo punto errónea e insuficiente. El cuerpo no es un lugar, sino una serie de posiciones entendidas éstas incluso como posiciones mentales. Dicho de otro modo, el cuerpo no es un mero instrumento, es nuestro medio de comunicación con los otros cuerpos como el lenguaje es el medio de comunicación con otros individuos, el depósito de acumulación de nuestros signos. Nuestro cuerpo no es, de ninguna manera un objeto como cualquier otro. La razón por la cual esto es así es porque nuestro cuerpo ocupa una posición en el espacio y el tiempo. No se trata de que esté aquí y ahora. Lo que el cuerpo ocupa no son lugares del espacio y el tiempo, las posiciones de articulación entre ambos. El espacio, mi espacio, se configura a partir de la posición que ocupa mi cuerpo y mi tiempo se construye con las transformaciones que le ocurren a mi cuerpo y que mi cuerpo hace que le ocurran. Cada punto del espacio-tiempo queda así configurado por las trayectorias que mi cuerpo ha de atravesar hasta llegar a él. Merleau-Ponty argumenta muy acertadamente cómo nos resulta imposible reconstruir las transformaciones de nuestro cuerpo a partir del paso del tiempo. En realidad lo hacemos exactamente al revés, reconstruimos el paso del tiempo recorriendo las transformaciones de nuestro cuerpo. Cada instante del tiempo está contenido en la posición actual y sólo a partir de ella podemos hallar las posiciones pasadas⁹⁹. Puede abordarse de un modo más directo. Nadie se sorprenderá de ver un bolígrafo. Por muy innovador que sea, por muy barroco o lujoso, la sorpresa que supo-

99 Cfr.: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, trad. de J. Cabanes, Península, Barcelona, 1975, págs. 156-7.

ne ver un bolígrafo no es en absoluto comparable con la sorpresa de vernos caminar a nosotros mismos en un vídeo o de escuchar una grabación de nuestra propia voz. Aunque no veamos dos caras de un campanario, aunque jamás veamos de una casa otra cosa que la fachada, difícilmente lo que no vemos puede diferir más de lo que imaginamos que la imagen que tenemos de nuestra apariencia física respecto de la que vemos en cualquiera de estos aparatos. La razón es que nuestro cuerpo no es un objeto más, mi cuerpo no es un cuerpo más. Puedo estar hecho de neuronas, vísceras, sangre y huesos, pero nada de eso define *nuestro* cuerpo, a lo sumo define el cuerpo de los demás o nuestro cuerpo en tanto que otro. *Mi* cuerpo no está formado por exteroceptores sino por esta sensación de estar apoyado. *Mi* cuerpo no tiene sangre sino lo que rebota contra mis sienes. *Mi* cuerpo no hace la digestión, sino que atraviesa estas fases en que parece que pesa el vientre. Esto es lo que significa que mi cuerpo sea una serie de posiciones mentales. Sólo en base a estas posiciones pueden surgir las relaciones con las cosas. Mi cuerpo es lo que me permite establecer una relación con la mesa o con la comida. Por supuesto eso significa que no es nada así como un instrumento neutral, mi cuerpo determina mi manera de relacionarme con otro porque resulta de una serie de posiciones enlazadas temporalmente, incluyendo en ellas el complejo orden de pliegues que configura un entramado posicional llamado árbol genealógico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Böhme, J. *Aurora oder Morgenröte in Aufgang*, Aurum Verlag, Freiburg i. Br., 1977.
- Claesges, U. *Geschichte des Selbstbewußtseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichte Wissenschaftslehre von 1794-5*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974.
- Düsing, E. *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütze, Fichte und Hegel*, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln, 1986.
- Fichte, J. G. *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Herausgegeben von R. Lauth und H. Jacob, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964.
- Fichtes Werke*, Herausgegeben von I. H. Fichte, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971.
- Fichte, J. G. *Doctrina de la Ciencia*, trad. e int. de J. Cruz Cruz, Aguilar, Madrid, 1975.
- Hammacher, K. y Mues, A. *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Asschluß an Kant und Fichte*, Friedrich Formann Verlag, Günther Holzboog GmbH & Co., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1979.
- Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Aufbau, Berlin und Weimar, 1971.
- The English Work of Thomas Hobbes of Malmesbury*, edited by W. Molesworth, Scientica Verlag, Aalen, 1966.

- Jacobis Spinoza-Büchlein nechts Replik und Duplik*, Herausgegeben von F. Mauthner, Georg Müller, München, 1912.
- Janke, W. *Fichte. Sein und Reflexionsgrundlagen der kritischen Vernunft*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1970.
- Kant's gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1927.
- Kant, I. *Opúsculos de filosofía natural*, introducción, traducción y notas de A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1985.
 - *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, introducción de C. Másmela, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
 - *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, Edición de F. Duque, Anthropos/Eds. Univ. Autónoma de Madrid, 1991.
 - *Crítica del juicio*, 3ª ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1984.
 - *Sobre el Tema del Concurso para el año de 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la Metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?*, editado originalmente por Fr. Th. Rink, Königsberg, 1804, estudio preliminar y trad. de F. Duque, Tecnos, Madrid, 1987.
- López-Domínguez, V. *Fichte: acción y libertad*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995.
- Maimon, S. *Werke*, Herausgegeben von V. Verra, G. Olms, Hildesheim, 1965-76.
- *Essai sur la philosophie transcendante*, traduction, presentation et notas, par J.-B. Scherrer, Vrin, Paris, 1989.
- Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, trad. de J. Cabanes, Península, Barcelona, 1975.
- Rivera de Rosales, J. y Salgado Fernández, E. *Tres momentos de la ontología de la corporalidad: reflexión trascendental, Nietzsche y Sartre*, UNED, Madrid, s/f.
- Rivera de Rosales, J. "Sujeto y realidad. Del Yo analítico substancial al Yo sintético transcendental", en *Daimon, Revista de filosofía*, nº 9, 1994.
- Schellings Werke*, Herausgegeben von M. Schröter, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1992.
- Soller, A. *Trieb und Reflexion in Fichtes Jenaer Philosophie*, Königshausen + Neumann, Würzburg, 1984.
- Spinoza, B. *Ética demostrada según el modo geométrico*, Ed. Nacional, Madrid, 1980.
- Sturm und Drang. Weltanschaulische und ästhetische Schriften*, Herausgegeben von P. Müller, Aufbau, Berlin und Weimar, 1978.
- Zehnpfennig, B. *Reflexion und Metareflexion bei Platon und Fichte. Ein Strukturvergleich des platonischen Charmides und Fichtes Bestimmung des Menschen*, Verlag Karl Alber, Freiburg, München, 1987.