

Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, XVII, 2006, pp. 49-62

## FUNDAMENTACIÓN Y FACTICIDAD: EL CASO FICHTE-HUSSERL EN RELACIÓN AL CUERPO Y A LOS OTROS

Virginia LÓPEZ-DOMÍNGUEZ

La temática que nos reúne en estas Jornadas, esto es, la relación entre fundamentación y facticidad, presenta muchos elementos comunes en el pensamiento de los dos fundadores de los movimientos filosóficos que pretendemos comparar: Fichte y Husserl. Una de las afinidades más relevantes, precisamente porque puede servir de punto de partida en esta comparación, es que Fichte utilizó por primera vez el término «fenomenología» en sentido positivo. Ciertamente fue Lambert quien introdujo esta palabra en el discurso filosófico en 1764, pero definió la fenomenología como una ciencia de las ilusiones con una función meramente propedéutica en el proceso de desvelamiento de la verdad<sup>1</sup>. Este mismo significado vuelve a aparecer en la carta que Kant envió a Lambert el 2 de septiembre de 1770, al considerar la posibilidad de denominar «phaenomenologia generalis» a lo que más tarde sería la Estética Transcendental de la *Crítica de la razón pura*, en la que por entonces había comenzado a trabajar<sup>2</sup>. La huella de este sentido negativo permanece incluso en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, pues esta obra representa el camino que la conciencia realiza para acceder a la ciencia, acceso que se produce en la medida en que se destruye el conjunto de las ilusiones, es decir, admitiendo los errores como aspectos parciales de una verdad total y absoluta que se realiza paulatinamente en la historia<sup>3</sup>.

1. En 1764 Lambert publicó su *Nuevo Organon*, cuyo objetivo era, según se expresa en el mismo título (*Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*), explorar y caracterizar lo verdadero, distinguiéndolo respecto del error y la ilusión. La obra consta de cuatro partes: una Dianoiología (reglas del arte de pensar), una Aletología (teoría de la verdad), una Semiótica y una Fenomenología, a la que define como Doctrina de la apariencia (*Phänomenologie oder Lehre von dem Schein*). Después de determinar los distintos modos del aparecer, Lambert dedica en su extensa «Fenomenología» sendos capítulos al fenómeno de la apariencia tanto en el ámbito sensible como en el psicológico y el moral, para finalmente establecer qué es lo verosímil y cuáles son las características que definen la ilusión. LAMBERT, *Philosophische Schriften*, II, p. 217 ss.

2. «Las leyes más generales de la sensibilidad juegan falsamente un gran papel en la *metafísica*, en la que, sin embargo, sólo deben intervenir conceptos y principios de la razón pura. Parece que debe preceder a la *metafísica* una ciencia totalmente particular, aunque meramente negativa (*phaenomenologia generalis*) que determine la validez y los límites de los principios de la sensibilidad, para que no yerren los juicios sobre los objetos de la razón pura, como hasta ahora casi siempre ha ocurrido». KANT, Akad.-Ausg. X (Briefe I), p. 98.

3. «La filosofía, por el contrario, no considera la determinación *no* esencial sino en cuanto es esencial; su elemento y su contenido no son lo abstracto o irreal, sino lo *real*, lo que se pone

A diferencia de todos estos autores, Fichte define la fenomenología positivamente, como teoría de lo que se manifiesta o aparece, distinguiendo perfectamente el fenómeno (*Erscheinung*) de la mera apariencia o ilusión (*Schein*). Es claro que tal distinción retrotrae a Kant<sup>4</sup>, pero, dado que para éste el fenómeno coincide con el objeto representado, la filosofía no ha de ocuparse de transformar la apariencia en verdad, lo cual es imposible, sino de convertir los fenómenos en experiencia estableciendo relaciones inteligibles, esto es, judicativas, entre ellos<sup>5</sup>. Por esta razón, Reinhold puede decir que la fenomenología completa la exposición del racionalismo racional mediante la aplicación de sus principios a los fenómenos y nos enseña, con la ayuda de estos principios, a distinguirlos y separarlos de la mera apariencia<sup>6</sup>. Se trata, pues, de una

a sí mismo y vive en sí, el ser allí en su concepto. Es el proceso que engendra y recorre sus momentos, y este movimiento en su conjunto constituye lo positivo y su verdad. Por tanto, ésta entraña también en la misma medida lo negativo en sí, lo que se llamaría lo falso, si se lo pudiera considerar como algo de lo que hay que abstraerse. [...] Ante el foro de este movimiento no prevalecen las formas singulares del espíritu ni los pensamientos determinados, pero son tanto momentos positivos y necesarios como momentos negativos y llamados a desaparecer». HEGEL, Prólogo a la *Fenomenología*, GW IX, 34: «Ahora bien, puesto que esta exposición versa solamente sobre el saber que se manifiesta, no parece ser por ella misma la ciencia libre, que se mueve bajo su figura peculiar, sino que puede considerarse, desde este punto de vista, como el camino de la conciencia natural o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es. [...] y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la *duda* o, más propiamente el camino de la *desesperación*», Introducción (GW IX, 55 s.). «La *meta*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia del saber que se manifiesta*». *Fenomenología*, GW IX, 433 s.

4. «Mucho menos se debe tomar el *fenómeno* (*Erscheinung*) y la *ilusión* (*Schein*) como idénticos. En efecto, ni la verdad ni la ilusión se hallan en el objeto en cuanto intuitivo, sino en el juicio sobre éste en cuanto pensado. Es, pues, correcto decir que los sentidos no se equivocan, pero no porque juzguen correctamente, sino porque no juzgan en absoluto. Así, pues, la verdad y el error y, consiguientemente, también la ilusión en cuanto conducente al error, sólo pueden hallarse en el juicio, es decir, en la relación del objeto con nuestro entendimiento. [...] Por tanto, ni el entendimiento por sí solo (sin influjo de otra causa), ni los sentidos por sí mismos, se equivocan. [...] llegamos a la conclusión de que el error sólo es producido por el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento». KANT, KrV, A 293/B 350. Véase asimismo la «Explicación» sobre la realidad empírica y la idealidad trascendental de espacio y tiempo (A 36 / B 53).

5. «Lo que está aquí en cuestión no es la transformación de la apariencia en verdad, sino más bien del fenómeno en experiencia, porque en la apariencia está *siempre* implicado el entendimiento, que con su juicio determina el objeto, aunque corriendo el riesgo de tomar lo subjetivo por lo objetivo; pero en el fenómeno no está en absoluto implicado un juicio del entendimiento. Esta observación es útil no sólo aquí sino para la filosofía como un todo, pues, de otro modo, al ocuparnos de los fenómenos tomaríamos esta expresión con el significado de apariencia, estando siempre expuestos al error». KANT, MANW, VIII, 122s.

6. «La Fenomenología completa la exposición del *racionalismo racional* mediante la aplicación de sus principios a los *phaenomena*, por lo que nos enseña, con la ayuda de estos principios, a distinguir y separar la mera apariencia», REINHOLD, Heft IV, p. IV. «El error que está contenido en todos los otros errores y bajo el cual se contienen todos los otros errores reside [...] precisamente en la *apariencia* de la objetividad de lo subjetivo y de la subjetividad

ciencia preparatoria que tiene que ver con la determinación de la realidad (*Wirklichkeit*)<sup>7</sup>, pero que no se encarga todavía, como ocurre en Fichte, de encontrar el fundamento de la facticidad. En este último caso, el fenómeno tampoco es un objeto artificial sino un hecho real y verdadero que aparece en la conciencia, un *factum*, pero su fundamento no se encuentra en ella sino directamente en la verdad misma, por lo que la conciencia «constituye sólo el fenómeno externo de la verdad»<sup>8</sup>. De acuerdo con esta definición, la Doctrina de la ciencia es una «investigación trascendental del origen del hecho espiritual»<sup>9</sup> que genera una doble serie: la de la fundación de los principios (la teoría de la verdad) y la de la descripción de lo que aparece (la fenomenología). Igual que en Husserl presenta dos motivos fundamentales, complementarios y no excluyentes: el epistémico y el epistemológico<sup>10</sup> y su punto de partida ha de constituir una vuelta a lo que aparece<sup>11</sup> para desde allí trascender hacia la condición posibilitante de los hechos (*Tatsachen*) de conciencia, a su fundamento fuera de toda experiencia, que es la actividad absolutamente espontánea del Yo (*Tathandlung*).

Un ejemplo claro de esta metodología aparece ya en el primer párrafo de la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia*, donde, a fin de acceder al primer principio, se utiliza un procedimiento como la reflexión abstractiva, similar a la *epoché* husserliana que conduce a la reducción fenomenológica<sup>12</sup>. Sin embargo, más allá de esta afinidad básica, resulta verdaderamente sor-

de lo objetivo, que es tomada por la verdad misma. Esta apariencia, que, de acuerdo a su esencia es una y la misma en el error *común* y en el especulativo, adquiere, sobre todo en el último caso, la apariencia de una elevación por encima de sí misma», Heft IV, p. III. Véase también p. 205.

7. «El objeto de la *representación* [...] en cuanto tal, lo representado, o el objeto como representado, es el fenómeno y, en cuanto fenómeno que no encierra contradicción y que, por tanto, no es mera apariencia, es en cuanto tal realidad (*Wirklichkeit*)». REINHOLD, Heft VI, p. 69.

8. «[...]el fundamento de la verdad en cuanto verdad ciertamente no se encuentra en la conciencia, sino, radicalmente en la verdad misma [...]. La conciencia es sólo el *fenómeno* de la verdad, de la que tú no puedes salir y cuyo fundamento se te debe indicar. Si, no obstante, crees que la razón de que la verdad es verdad reside en esta conciencia, entonces caes en la apariencia; y en todas partes donde consideres tú que algo debe ser verdad porque eres consciente de ello, eres radicalmente vana apariencia y error. [...] El *factum original* y la fuente de todo lo fáctico es la *conciencia*. Ésta no puede autenticar nada –como lo prueba la doctrina de la ciencia–, y por tanto es preciso rechazarla y hacer abstracción de ella, allí donde debamos tratar de la verdad. Pero en la medida en que toda la segunda parte de la *Doctrina de la ciencia* –que sólo es posible a partir de la primera y basándose en ella– es una *fenomenología*, una teoría de la manifestación y una teoría de la apariencia, debe derivar a las dos como existentes, pero tal como precisamente existen: *fácticamente*». WL 1804, Conferencia XIII, II, p. 137.

9. M. IVALDO, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Milano 1992, p. 93.

10. Véase HYPOLITE, *La doctrine de la science chez Husserl et Fichte*.

11. «El filósofo realiza un experimento. Poner aquello que hay que investigar en situación de que pueda hacerse a ciencia cierta la observación que se intenta, tal es su misión; misión suya es prestar atención a los fenómenos, seguirles adecuadamente la pista y establecer conexiones entre ellos; pero la cuestión de cómo se manifiesta el objeto no es asunto suyo sino que es asunto del objeto mismo, de modo que el filósofo actuaría francamente contra su propia finalidad si, lejos de abandonar el objeto a sí mismo, interviniera en el desarrollo del fenómeno». «En la doctrina de la ciencia hay dos series del actuar espiritual muy diferentes entre sí: la del yo que observa el filósofo y la de las observaciones de los filósofos». ZEWL, GA I, 4, 209 s.

12. *Ideas* I, § 18, Huss III, 33. Cf. *Ibidem*, §§ 31-2, 55.

pendiente comprobar cómo las filosofías de Fichte y de Husserl vuelven a entrecruzarse, incluso en el momento en que el método trascendental adquiere un carácter sintético para construir a partir de un factum «la historia pragmática del espíritu humano»<sup>13</sup>, tal y como ocurre en la *Trieblehre* fichteana, donde el impulso puede ser interpretado como explicitación noética de la tendencia (*Streben*)<sup>14</sup> o, como sucede también, en la «deducción» del cuerpo y de la alteridad efectuada en la *Fundamentación del derecho natural*, donde se procede a una explicación realista de la sociabilidad con plena independencia respecto de la moral, esto es, directamente desde los principios de la Doctrina de la ciencia, y por tanto, en contraposición al iusnaturalismo kantiano, inaugurando dentro del idealismo un proceder metodológico que más tarde cuajará plenamente en la fundamentación del derecho de Hegel.

A partir de aquí, precisamente, centraremos nuestra comparación en este último punto para mostrar que la quinta *Meditación cartesiana* constituye probablemente la mejor prueba del enorme impacto que produjo en Husserl la antropología fichteana, pues incorpora a la filosofía, entendida ya como ciencia estricta universal<sup>15</sup>, la idea de que la constitución del mundo reposa sobre una comunidad intersubjetiva trascendental, a la cual se accede fenomenológicamente mediante el cuerpo propio concebido como esfera originaria, de un modo muy parecido a como Fichte desarrolla el mismo tema en los §§ V y VI de la *Fundamentación del derecho natural*.

El interés de Husserl por la antropología fichteana se evidencia ya en Göttingen, cuando en 1915 imparte un seminario sobre *El destino del hombre*, pero son sobre todo las tres lecciones acerca del «Ideal del hombre en Fichte» pronunciadas en 1917 ante los soldados que regresaban del campo de batalla, e incluso repetidas un año más tarde<sup>16</sup>, las que marcan un hito en la evolución del pensamiento fenomenológico. La segunda de estas lecciones, titulada: «El orden ético universal como principio creador del mundo»<sup>17</sup> señala el inicio de una transformación en la ética fenomenológica, por la cual ésta pasará de una intuición valorativa a una tematización de la subjetividad como respon-

13. GWL, GA I, 2, 365..

14. Para esta afirmación me apoyo en la ponencia de F. FERRAGUTO, «On the Doctrine of Impulse (*Trieblehre*) in Fichte and Husserl», en 8th. Meeting of the North American Fichte Society: Fichte and Phenomenological Tradition, Viena, 15-18 de marzo de 2006.

15. En su pretensión científica, la filosofía contiene dos exigencias: de fundamentación (es un saber sin supuestos) y de sistematización (postula la unidad total del saber). Cf. *Investigaciones lógicas*, I, Huss. XVIII, § 4-11; *Ideas*, Huss. III, Introducción 3-9.). Estas dos características hacen que la fenomenología trascendental constituya una teoría de la ciencia, que no sólo recibe el nombre fichteano de *Wissenschaftslehre* (véase, por ejemplo, Segunda Parte de *Lecciones sobre problemas fundamentales de la ética* (1908-9), Huss. XXVIII, § 7 a), 284 s.; *Tipos formales de la cultura en el desarrollo de la humanidad*, Huss. XXVII, 83; *Meditaciones cartesianas*, Huss. I, 181 o *Investigaciones lógicas* I, Huss. XVIII, Para. 5-11), sino que, como ocurre en Fichte, comprende además tanto el aspecto formal como el ontológico. En las *Meditaciones cartesianas* Husserl llama a esta ciencia universal de la subjetividad trascendental «idealismo fenomenológico-trascendental» (Huss. I, Para. 62, 176) y en *Crisis* (Huss. I, Para. 62, 176) afirma que es «una autorreflexión de la humanidad, una autorreflexión de la razón».

16. En relación a estas lecciones, Husserl escribe por entonces a A. Grimme: «las perspectivas religioso-filosóficas que me abrió la fenomenología muestran sorprendentemente una relación de proximidad con la última teología de Fichte» (1918).

17. Huss XXV, 267 ss

sabilidad, tras haber hecho una reflexión ética sobre la cultura. En este caso, la circunstancia de la guerra sirve a Husserl para poner de relieve el agotamiento de la cultura europea, la profunda crisis de valores que atraviesa e instar a una renovación ético-política de la humanidad<sup>18</sup>. La filosofía, con su capacidad para determinar el sentido de la vida, puede ser la fuerza salvadora que transforme éticamente a la humanidad al mostrarle a la persona que «al obrar es libre, a saber, ciudadano libre en una sociedad destinada a la libertad»<sup>19</sup>. En este mismo contexto de promoción del respeto a los demás y del entendimiento mutuo, hay que situar la Meditación V, de modo que la alteridad trascendental pueda ser interpretada como fundamento de una ontología pluralista, es decir, como base de un mundo que, siendo válido para todos, admita múltiples perspectivas de configuración irreductibles en su diferencia, esto es, una comunidad monadológica.

Igual que en Husserl, también en Fichte el punto de arranque para explicar la intersubjetividad es el monadismo. Su posición se fundamenta en la toma de decisión que implica la elección del primer principio de la filosofía. Dado que dicha decisión tiene un carácter ético, pues consiste en una apuesta por explicar el mundo a partir del Yo o de la cosa, en un dilema entre la libertad y el determinismo, tendrá que ser necesariamente individual e intransferible. Semejante decisión condiciona la metodología a utilizar, ya que el camino consistirá en derivar lo otro (el No-yo) desde la subjetividad, pues el Yo es lo único que queda fuera de toda duda en la experiencia y que, igual que en Descartes, constituye un punto de partida incuestionable, a la vez cierto, seguro, y que, vaciado de toda connotación empírica, sin presupuestos, resulta suficientemente originario.

18. «Lo que ha puesto al descubierto la guerra es la indescriptible miseria, no sólo moral y religiosa, sino filosófica de la humanidad», Carta a William Hocking (3-7-1920), Huss XXVII, XII. «Esta guerra, el pecado más universal y profundo de la humanidad en toda su historia, ha puesto a prueba todas las ideas vigentes en su impotencia e inautenticidad. La guerra actual, convertida en guerra del pueblo en el más estricto y horroroso sentido de la palabra, ha perdido todo su sentido ético». «Para la renovación ético-política de la humanidad se hace necesario un arte de la educación universal de la humanidad, que esté sustentado por los más altos ideales éticos, claramente fijados, un arte en forma de una poderosa organización literaria para ilustrar a la humanidad y educarla conduciéndola en el camino de la veracidad» a Winthrop Bell (11-8-1920), Huss XXVII, p. xii. «Renovación es el clamor general en nuestro atribulado presente, y lo es en todo el ámbito de la cultura europea. La guerra que desde 1914 ha asolado y, desde 1918, se ha limitado a preferir, en lugar de los medios militares de coacción, esos otros “más finos” de las torturas espirituales y las penurias económicas moralmente degradantes, ha puesto al descubierto la íntima falta de verdad, el sinsentido de esta cultura. Justo este descubrimiento significa que la auténtica fuerza impulsora de la cultura europea se ha agotado». *Renovación: El problema y el método*, Huss. XVII, 3. «No se necesita sólo una doctrina de los principios éticos, que es sólo y siempre formal, sino una ciencia teórica de alcance universal que investigue el reino entero de lo teóricamente cognoscible, que lo despliegue en una multiplicidad sistemáticamente trabada de ciencias particulares. Se necesita, en suma, la ciencia universal puesta bajo la directriz de una vida en la razón que ha de acometerse en concreto y ha de llevarse en todo lo posible a la perfección [...] Pero sobre una mera ética individual como doctrina formal de los principios de la vida racional del hombre como individuo, se necesita ante todo una ética social cuya elaboración máximamente concreta haga posible que toda acción individual se someta a norma concreta». *Tipos formales*, Huss. XXVII, 87.

19. *Fichtes Menschheitsideal II*: «Die sittliche Weltordnung als weltanschaffende Prinzip», Huss. XXV, 279.

La diferencia principal entre ambos autores es que en Husserl el acto de libertad, de gratuidad y de espontaneidad, desde el cual arranca la filosofía y sobre el que reposa la abstracción, no se encuentra suficientemente destacado, o quizás no suficientemente desbrozado en sus consecuencias, ya que tan sólo parece ser una elección teórica en el intento epistemológico de llegar de forma radical a la verdad, esto es, a una verdad científica y plena. En Fichte, en cambio, si bien se da la misma preocupación de convertir la filosofía en ciencia asegurando un comienzo indudable e incondicionado, se señala con tanto énfasis que el acto de elección del primer principio es de naturaleza ética<sup>20</sup> que se pone en evidencia desde un comienzo el carácter fundante de la acción práctica y, por tanto, también que el objetivo de toda filosofía es el de alcanzar una explicación racional del mundo social. Por esa misma razón, la deducción de la intersubjetividad se efectúa primero en el ámbito de la fundamentación del derecho para incorporarse en la *Doctrina de la ciencia nova methodo* como un elemento más del sistema<sup>21</sup>. Como consecuencia, desde su inicio queda claro que el sistema está al servicio de la construcción de la vida política, como afirma Fichte en la famosa carta que envía a Baggesen en 1795<sup>22</sup>. Dicha construcción se realiza a través del derecho, entendiéndolo como la única instancia objetiva que puede regular la relación entre los sujetos. Y de este modo, Fichte sigue la vía abierta por Kant en el ámbito de sus escritos sobre filosofía de la historia, especialmente en *Sobre la paz perpetua*<sup>23</sup>. Sin embargo, el hecho de que la explicación social repose sobre la base del monadismo remite, desde el punto de vista filosófico, a la doctrina metafísica de Leibniz, así como a su aplicación política en los bosquejos históricos de *Accessiones historicae*, en cuanto que es el primer intento teórico bien fundamentado de encontrar una armonía, un consenso, en la Alemania protestante que, encerrada en la consigna de la interioridad del corazón y desmembrada en multitud de principados, se encuentra desgarrada por las luchas religiosas intestinas<sup>24</sup>. El punto de partida monádico asegura no sólo la libertad indivi-

20. Cf. EEWL, GA I, 4, Para. 3-5 y p. 204 s.

21. La primera vez que aparece una referencia a este tema es en el escrito sobre la revolución francesa, por tanto, siempre en un contexto de fundamentación de la vida política, o mejor dicho, de fundamentación del orden jurídico emanado de la revolución. La segunda, en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (GA I, 3, 34) y en la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia* (GA I, 2, 337).

22. GA 282 b, III, 2, 300. Véase también 282 a /Sch 231 (GA III, 2, 298). «Mi sistema es el primer sistema de la libertad. Así como aquella nación (Francia) ha roto las cadenas políticas del hombre, también el mío, en la teoría, arranca al hombre de las cadenas de la cosa en sí y de su influjo [...] y le otorga fuerza para liberarse también en la praxis por el ánimo sublime que él transmite. Mi sistema surgió en los años de lucha de esta nación por la libertad gracias a una previa lucha interior contra los viejos prejuicios enraizados. Ver su fuerza me ha transmitido la energía que necesitaba para ello, y durante la investigación y justificación de los principios sobre los que la Revolución francesa está construida, los primeros principios del sistema adquirieron en mí claridad».

23. GNR, Introducción, § III: «Sobre la relación de la presente teoría del derecho con la kantiana», I, 3, 323ss.

24. Sobre la relación entre las filosofías de Fichte y de Leibniz remito al libro de M. IVALDO, *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, Napoli 2000, cuya tesis central es que la Doctrina de la ciencia realizó «la transformación trascendental del sistema de la armonía preestablecida a la luz del principio práctico y teórico de la libertad» (p. 125). Desde esta perspectiva, Ivaldo estudia la cuestión del reconocimiento del otro (p. 123-

dual, estrictamente necesaria en un planteamiento ético como el de Fichte, ya que permite concluir la responsabilidad ineludible de las acciones, sino que, además, sirve para sostener la diferencia cultural y política de los principados así como la de la propia Alemania frente al avance unificador de Francia, percibido ya desde la conclusión de la Guerra de los Treinta Años.

Igual que para Fichte, también para Husserl el individuo, el hombre, se constituye como *Eigenheitsphäre*, pero las conclusiones a las que conduce dicha tesis no son idénticas en ambos, precisamente porque la deducción de la alteridad no está contextualizada en el ámbito jurídico-político. De hecho, la expresión *Eigenheitsphäre* se traduce como campo de pertenencia, como aquello que está ligado directamente al acto intencional, a la actividad espontánea del Yo que se explyea en un salir de sí, en una referencia que nunca llega a fundirse con un objeto externo, quedando la actividad reducida a su aspecto meramente teórico. En Fichte e incluso también en Hegel, la actividad libre que encuentra su concreción al limitarse, esto es, al dotarse de una esfera determinada de manifestación que le es propia, que le pertenece sólo exclusivamente a ella, remite al fenómeno de apropiación que las conciencias hacen del mundo que las rodea, entendiéndolas como fuerzas que pueden entrar en litigio en la disputa por el dominio del mundo. El tema de la propiedad, esencialmente el de la propiedad de la tierra, ya que ésta es la fuente de riqueza por excelencia en la Alemania de entonces, constituye la base de toda ordenación jurídica. Del primer acto de apropiación, de si éste se ejercita sobre el propio cuerpo (como en Fichte) o sobre los bienes materiales (como en Hegel), dependerá respectivamente el carácter socializable o privado de la propiedad y el papel que el individuo juega en el todo social y político.

En el caso de Husserl, en cambio, la preocupación mayor es la de evitar el solipsismo<sup>25</sup>, la de explicar la coherencia y, sobre todo, la universalidad de la experiencia del Yo, si bien el resultado será el mismo que en Fichte: el cuerpo es la esfera de pertenencia de cada conciencia y el medio que hace posible materialmente la relación con otras subjetividades concordantes que revierten en la constitución de la propia subjetividad. Está claro que lo que Husserl pretende aquí es alcanzar también una filosofía de la conciliación que respete la individualidad, pero el hecho de que el contexto básico de aparición del *alter ego* no esté relacionado con la temática de la propiedad, sino sólo con el de la constitución del sentido del mundo pone en evidencia que su intención es la de hacer posible una renovación de la cultura de la humanidad, conmocionada todavía por las consecuencias de la Primera guerra mundial, un momento en el que se ha perdido la capacidad para el entendimiento social, en

161) como primer paso para la constitución del mundo monádico, del reino de los espíritus, que culmina en la idea de Dios como orden moral del universo (p. 338-356). Sin embargo, no incide sobre el aspecto político e histórico de la recepción fichteana de Leibniz. Es importante hacer notar que la afinidad entre ambos filósofos es general, no se limita a unos cuantos aspectos de sus respectivos sistemas y que así lo reconoció el propio Fichte (Cf., p.e., GA IV, 1,374-5 o *Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, Testimonio de B.K.H. Höijer referido a una conversación mantenida con Fichte el 30 de agosto de 1798 en Jena, 6/1, p. 287).

25. Meditación V, § 42. Cf. Lecciones de 1910/11 sobre problemas fundamentales de la fenomenología (Huss. XIII, 11-195) y § 96 de *Lógica formal y trascendental*, Epílogo, Huss. V, 150, Huss, VIII, 433 y Carta a Ingarden, 31. También Fichte se ocupa de responder a la objeción de solipsismo en ZEWL, GA I, 4, passim, especialmente § I, 210, nota.

gran medida porque esa capacidad se la había arrogado el Estado y sus instituciones. El mensaje fenomenológico de atenerse a los hechos obliga a tener en cuenta la guerra y sus secuelas, y a reconocer que ya no puede mantenerse, como le ocurría a Fichte, la confianza en la capacidad del Estado para promover la concordia interna y externa, para posibilitar materialmente el acercamiento al reino de los fines de Kant y, consecuentemente, a la felicidad.

Las características que adquiere el cuerpo en ambos autores son similares, sobre todo si uno se atiene a la descripción que hace Fichte en la *nova Methodo*. De hecho, en esta obra se solucionan muchos de los inconvenientes y oscuridades de las anteriores formulaciones de la Doctrina de la ciencia. Por ejemplo, el punto de partida del sistema ya no es aquí el Yo puro sino la relación recíproca entre Yo y mundo<sup>26</sup>, por lo que el cuerpo, ocupa un papel decisivo tanto en la vinculación entre teoría y praxis como en la propia articulación interna de ambos campos, pues se presenta como el lugar necesario para la constitución del Yo y de la conciencia, para la explicación del ser finito en general. Por esta razón, es descrito, igual que en Husserl, como el sistema de la sensibilidad<sup>27</sup>. Se trata de un entramado de sensaciones, de referencias cruzadas, que se mantiene fijo en cuanto totalidad, a pesar de la variación de sus miembros y de la aparición de nuevas sensaciones. Representa el marco general en el que éstas se incardinan y gracias al cual ellas adquieren un sentido, o literalmente, es «la suma posible de los cambios, según su forma, con completa abstracción de su contenido», en definitiva, constituye la determinación misma de la alterabilidad (*Veränderlichkeit*) que posibilita la percepción de la pluralidad y sus variaciones concretas, condición trascendental imprescindible para la aparición de sensaciones en la conciencia<sup>28</sup>. De esta manera, pues, el cuerpo se presenta ya como un organismo, aunque en este pasaje no se lo reconozca expresamente como tal. Se trata de un todo que vive y se concreta a través de sus miembros, pero que, a su vez, hace posible la existencia de sus partes sustentándolas en una totalidad que se autodiferencia y se genera a sí misma.

Con esta nueva definición, el cuerpo orgánico se acerca más a la caracterización de Husserl y se hace innecesaria la referencia a dos tipos de órganos (el inferior y el superior), así como la postulación de dos materias diferentes (la bruta y la sutil)<sup>29</sup>, distinciones que sólo pueden tener un valor metafórico tras el descubrimiento de la neurona y las investigaciones de la física atómica de la primera mitad del siglo xx. La preocupación por este tema en Fichte obedece tan sólo a la necesidad de presentar el cuerpo como un instrumento<sup>30</sup> que actúa eficientemente en el No-yo y sirve para zanjar la brecha entre teoría y praxis o, más exactamente, entre mundo espiritual y material, una cuestión

26. WLnM, Manuscrito Krause, F. Meiner, 62. Véase Parág. V *passim* y cfr. también WLnM, Manuscrito Halle, GA IV, 2, 18s., y Meiner, 12 s. Fichte ya había optado por este inicio con anterioridad, p.e., en ZEWL, GA I, 4, 186.

27. WLnM, 120 (M. Krause) y 68 (M. Halle)/ Meditación V, § 44, p. 160, § 52 y 54. Sobre corporalidad y cinestesis ver M. A. PRESAS, «Corporalidad e historia en Husserl», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, II, 2 (1976) 167-177. Versión alemana «Leiblichkeit und Geschichte bei Husserl», en *Tijdschrift voor Filosofie*, Lovaina 40/1 (1978) 112-127.

28. WLnM 68 y 118 (M. Halle) y 90 (M. Krause).

29. GNR, § 6.

30. GNR, § 6, GA I, 3, 378. En la WLnM Fichte mantiene esta caracterización.



que resulta secundaria o irrelevante cuando se plantea en el contexto directriz de la constitución del sentido del mundo por parte de una conciencia intencional. En el fondo, estas distinciones responden a la necesidad de superar el dualismo antropológico dogmático, que reconoce un alma separada del cuerpo.

Precisamente, la *Doctrina de la ciencia nova methodo* consigue superar este dualismo, pues se refiere sólo a un órgano interno, que es el alma, y a un órgano externo, el cuerpo, que constituyen un único Yo visto desde dos perspectivas distintas: «el alma surge si me sensibilizo a través de la forma de la intuición interna, el cuerpo surge por la sensibilización de la intuición externa e interna a la vez»<sup>31</sup>. En este sentido, no se puede decir que el cuerpo sea para el Yo un instrumento, como si se tratara de una herramienta exterior a él, pues consiste en punto de partida que hemos de superar constantemente para desplegar la acción que transforma el mundo y que, no obstante, nos recaptura una y otra vez, ya que estamos irremisiblemente atados a él (*Gebundenheit*)<sup>32</sup>. Constituye más bien nuestro modo de estar instalados en el mundo, un mundo que el Yo ha encontrado al actuar y que, por tanto, es primariamente el lugar de realización de acciones, de sus fines. En suma, es el modo de adaptación a un mundo planteado desde el principio teleológicamente: «¿Qué es mi cuerpo sino cierta perspectiva de mi causalidad como inteligencia? Según esto, mi cuerpo sería un producir conceptos, porque yo soy pensado como cuerpo por un *pensamiento* sensible extendiéndose en el espacio y transformándose en materia»<sup>33</sup>.

El hombre es una unidad sistemática donde cada característica lo es en referencia a todas las demás, es un momento de una unidad primaria que da coherencia a todas y, si es que da coherencia, es porque constituye una unidad de sentido, un nudo de significaciones. En esa unidad primaria radica su principio de vida y este principio es libertad, actividad, autoposesión y autoafirmación, que se vive y se realiza en cada una de sus partes y de sus actos. Cada psique lo es de un organismo determinado y viceversa, porque la psique es orgánica y el organismo es psíquico. Éste es el sentido que el cuerpo como «unidad psicofísica» tiene en Husserl<sup>34</sup>.

Como resultado, la captación del propio organismo no es comparable a la de cualquier objeto. Sólo puede vivirse, sentirse desde dentro en plena identificación con el propio Yo que se hace transparente a sí mismo. Según Fichte, esto se produce gracias a un sentimiento, el más originario de todos (*Urgefühl*)<sup>35</sup>. La intuición del Yo como objeto es secundaria y se funda en una abstracción del mundo en el que se ha derramado el Yo y una vuelta de la conciencia sobre sí misma, es decir, en una reflexión libre: «Me intuyo como sintiente mientras me siento como intuyente de un objeto en el espacio, [...] la

31. 171 (M. Krause), cf. 211 s. entre otras.

32. 120 (M. Krause).

33. 197 (M. Krause).

34. «[S]i me reduzco a mí mismo como hombre obtengo mi *cuerpo orgánico* y mi alma, o sea, a mí mismo como unidad psicofísica y, en esta unidad, mi yo personal, el cual, en este cuerpo orgánico y *por medio de él* actúa sobre el mundo exterior y padece la acción de éste», *Meditaciones V*, §§ 44, 128. Véase también §§ 55, 153 y §§ 58, 161. Como puede apreciarse en el texto citado, también Husserl tiene en cuenta el carácter físico del cuerpo, como receptor e instrumento eficiente de acciones en el mundo.

35. 118 (M. Halle).

intuición de mí como objeto es posterior y se funda en una reflexión por libertad»<sup>36</sup>.

A este sentimiento originario, Husserl lo llamará «apercepción mundanizante de mí mismo» y aclarará que revela al «Yo en relación recíproca con el No-yo»<sup>37</sup>, es decir que, igual que en Fichte, constituye una síntesis en la que el Yo y el No-yo entran por primera vez en contacto, relacionándose espontaneidad y receptividad. Gracias a esta doble pertenencia, el cuerpo permite al Yo tomar conciencia tanto de sí mismo como de su entorno.

De hecho, al presentarse como el lado exterior de la interioridad, el cuerpo sitúa al hombre en el mundo físico, donde adquiere la función de configurador espacial, convirtiéndose en lugar absoluto, en eje desde el cual se despliegan todas las distancias, o, como dice Husserl, en «aquí central» de la naturaleza<sup>38</sup>. La ordenación espacial del mundo converge así con la configuración inmanente de las vivencias en el tiempo, cuya deducción Fichte había emprendido ya en la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia*, al referirse a la constitución de la representación a partir del movimiento oscilatorio que la imaginación realiza cuando topa con el obstáculo que supone la sensación, o mejor dicho, el sentimiento de limitación<sup>39</sup>. De este modo, el cuerpo individualiza a la subjetividad, pues otorga un punto de vista intransferible, que llegaría a ser incompatible con los demás, si no constituyera también –como piensa Fichte– el lugar de expresión inmediato de la libertad, de la tendencia a la afirmación absoluta<sup>40</sup>, que es vehículo de lo universal y, en consecuencia, de la ley moral<sup>41</sup>. La admisión de que el ser racional se pone a sí mismo en el espacio como un ser que tiende prácticamente, como una voluntad<sup>42</sup>, obliga a trascender la visión mecanicista del mundo que se configura a partir del cuerpo y a reconocer en la naturaleza el lugar de la realización de sus fines. De hecho, Fichte colocará como última síntesis de la nova Methodo, la Teleología, que antes había rechazado y que ahora acepta como una disciplina científica cuyo objeto de estudio es el mundo físico entendido como *analogon* de la libertad<sup>43</sup>. Pero además, la asunción del cuerpo propio como esfera exclusiva de libertad no sólo abre al individuo a la relación con los demás fundando la persona jurídica sino que a la vez representa el acceso al mundo cultural, ya que el trabajo de la cultura empieza con el cuidado y la elevación de la sensibilidad<sup>44</sup>. Todo esto es posible gracias la ductilidad corporal (*Bildsamkeit*)<sup>45</sup>, a la capacidad que tiene el cuerpo de modelarse a sí mismo según sus necesidades.

En la *Fundamentación del derecho natural*, Fichte sostiene que el hombre nace en pleno estado de indeterminación, es originariamente nada, pues,

36. 120 (F. Meiner).

37. *Meditación* V, § 45.

38. *Meditación* V, § 53. Cf. WLnM, 121 (M. Krause).

39. GWL, GA I, 2, 360 s.

40. 120 (M. Krause).

41. GWL, GA I, 2, 398 s., 404 s. Y especialmente 432 ss. «El cuerpo es la suma de la determinabilidad, que, considerada sensiblemente, se muestra como individualidad, pero pensada suprasensiblemente, aparece como ley moral», WLnM 139 (M. Krause).

42. 122 (M. Krause). «El concepto trascendental de cuerpo es: él es mi querer originario considerado en la forma de la intuición externa», 160 (M. Krause).

43. 238 ss. (M. Krause).

44. UBG, GA I, 3, 31.

45. GA I, 3, 383.

abandonado por la naturaleza, prácticamente no tiene instintos que le indiquen el camino a seguir<sup>46</sup>. Esta indeterminación y precariedad frente a la naturaleza le obligan, por una parte, a ponerse en manos de la especie y a crear la cultura como una segunda naturaleza que lo acoja. Pero, además, le permiten transformar su propio cuerpo, ya que en él existen muchas determinaciones por las que puede optar libremente, incluso de forma individual, destinando órganos en otras especies prefijados para funciones naturales, como la alimentación, a funciones humanas como es el lenguaje. Esta capacidad de autoformación aparece también en Husserl, pues para él el cuerpo constituye la unidad sintética de un sistema infinito de potencialidades o, como diría Fichte, un todo con capacidad de «articulación al infinito»<sup>47</sup>. Sin embargo, el tema de la ductilidad corporal no adquiere en las *Meditaciones* la importancia que tiene en la obra fichteana, debido en gran medida a que ambos escritos responden a un contexto cultural y científico diferente. Para su explicación de la ductilidad Fichte utiliza las sugerencias procedentes de la teoría de la evolución que acaba de ser formulada en la Primera Parte de *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, tomando partido en la polémica entre Herder y Kant sobre la historia. Por esta razón, adapta dichas sugerencias a una antropología que piensa al hombre como un ser cultural, según lo hacía Kant, y no exclusivamente como resultado de las fuerzas naturales creadas por Dios, según opinión de Herder. Vista de este modo, la ductilidad corporal es el efecto de la libertad humana y por ello permite distinguir perfectamente el organismo humano del de los animales, transformándolo en lugar de reconocimiento entre seres racionales, gracias principalmente a la boca y los ojos<sup>48</sup>.

Ahora bien, en un principio, podría parecernos que esta perspectiva no encaja bien en el pensamiento fenomenológico. De hecho, Husserl no alude directamente a la libertad ni a la voluntad en la Meditación V, dado el carácter nouménico de ambas ideas, pero lo cierto es que, cuando se refiere al cuerpo humano, no sólo lo define como campos de sensación sino como la única esfera en la «que yo mando y gobierno de modo inmediato»<sup>49</sup>. Como consecuencia de ello, también en ese mundo primordial que es la naturaleza reducida a la propiedad reconoce la presencia de predicados que poseen significación a partir del Yo psicofísico como, por ejemplo, los de valor y de obra<sup>50</sup>. Sólo sobre el supuesto de que en el fenómeno mundo existen significaciones tales se podrá acceder al ámbito de la cultura, a las «mundanidades (*Weltlichkeiten*) de grados superiores»<sup>51</sup>. Como en Fichte, son los valores y los fines, esto es, las ideas que configuran el mundo inteligible, las que inciden en última instancia también en la constitución del ámbito sensible<sup>52</sup>, pues la afirmación de que el mundo del hombre es un universo cultural y no meramente natural

46. GA I, 3, 379.

47. *Meditación V*, §§ 48, 136, Véase asimismo §§ 44, 129, y § 46, *passim* / GNR, § V y VI, especialmente GA I, 3, 363 s.

48. Sobre esta cuestión, véase mi artículo «Die Idee des Leibes im Jenaer System», *Fichte Studien XVI*, (1999), especialmente p. 282 ss.

49. §§ 44, 128.

50. *Ibidem*.

51. *Meditación V*, §§ 55.

52. *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo*, GA I, 5, 353 s.; *Apelación al público contra la acusación de ateísmo*, GA I, 5, 431; *WLnM*, GA IV, 2, 125, entre otras.

ha de constituir una tesis fuerte para una filosofía que, partiendo del fenómeno, esto es, de la manifestación de las cosas al hombre, intenta reconstruir la génesis de toda significación. Es precisamente en este contexto teórico, donde aparece la alteridad como elemento necesario para la constitución del sentido en general, evitando así la objeción de solipsismo.

De acuerdo con el método fenomenológico, para Husserl el hilo conductor de la teoría constitutiva de la experiencia del extraño es el otro experimentado tal y como se da directamente a la conciencia con su contenido óptico-noemático. Esto significa que no hay duda de que tenemos experiencia de que los otros son realmente y que, además, son objetos del mundo, pero el problema es que no se presentan como meras cosas naturales, sino como objetos psicofísicos que gobiernan psíquicamente en sus correspondientes cuerpos orgánicos naturales, esto es, como sujetos para ese mundo que yo mismo experimento<sup>53</sup>. La cuestión a resolver es entonces, igual que en Fichte, la de explicar cómo se produce la admisión de otros seres racionales, es decir, la del reconocimiento (*Anerkennung*)<sup>54</sup>. Y la respuesta de ambos autores es similar: la explicación del fenómeno de la alteridad es un proceso complejo que pasa a través del cuerpo, pero la experiencia misma tal como se da en la práctica constituye una síntesis inmediata, según Fichte, no accesible «por costumbre ni enseñanza sino por naturaleza y razón»<sup>55</sup>, a la que Husserl denomina sin mucho convencimiento *Einfühlung*<sup>56</sup>.

Para Husserl, el reconocimiento de la alteridad corresponde a un sujeto corporeizado, sensibilizado, humano, miembro de un mundo exterior y capaz de distinguirse respecto de él. Este Yo-mónada es verdaderamente el punto de partida, ya que en él se da la intencionalidad que se dirige al otro por remisión a sí. El extraño aparece como reflejo de uno mismo gracias a una apercepción analogizante o asimilante, un tipo de intencionalidad mediata, que, a partir de la percepción del cuerpo físico del otro, le transfiere el carácter orgánico de mi propio cuerpo, cuya organicidad conozco perfectamente pues soy yo mismo, en cuanto ser psicofísico, el que gobierna plenamente en él<sup>57</sup>. La asociación

53. *Meditación V*, § 43. En el § 48 Husserl utiliza incluso la terminología fichteana: «El factum de la experiencia de lo extraño (No-yo) se presenta como experiencia de un mundo objetivo y de otros (No-yo en la forma: otro Yo)», p.136.

54. En las *Lecciones sobre el destino del sabio* del 94, Fichte sostiene que la filosofía, entendida fundamentalmente como antropología, como teoría del hombre, debe responder a ciertas cuestiones, entre las cuales, la primera funda el derecho natural y consiste en esclarecer qué nos autoriza a considerar una parte del No-yo como nuestra y a asumirla como nuestro propio cuerpo, y la segunda es cómo llegamos a admitir y reconocer a otros seres racionales como semejantes, cuando ninguna de ambas determinaciones está inmediatamente dada en nuestra autoconciencia (GA I, 3,34). Dicho sea de paso, estas cuestiones ya se las había planteado Jacobi en *las Cartas a M. Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza* (Werke IV, 211). 55. GNR, GA I, 3, 380.

56. Husserl conocía la teoría de la *Einfühlung* de Theodor Lipps desde 1905, quizás a través de Alexander Pfänder y Johannes Daubert, que habían sido discípulos de este último. Según la introducción de Iso Kern a Husserl (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, en *Huss. XIII, XXV*), Husserl nunca aceptó la teoría de Lipps y usó el término *Einfühlung* convencido de que no era correcto. V., p.e., *Filosofía Primera* (*Huss. VIII, 63*), donde la experiencia del otro mediante su corporeidad se define como «experiencia por interpretación» y se reconoce que «últimamente se la llama *Einfühlung*, lo cual es una denominación poco apropiada». Cf. *Huss V*, 109. Cf. *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1979, p. 154.

57. *Meditación V*, § 50.

de datos implícita en esta apercepción es, por tanto, indirecta, pues evoca una aparición similar correspondiente al sistema constitutivo de mi cuerpo orgánico en cuanto cuerpo físico en el espacio, de ahí que Husserl llame «recordatoria» a esta primera intuición (*Erinnungs-Anschauung*)<sup>58</sup>. Como consecuencia de dicho proceso, el sentido del mundo objetivo se constituye sobre el fondo de la esfera de pertenencia de cada uno, siendo el primer paso la constitución del alter ego, del Tú. Se trata de una experiencia dual, denominada apareamiento (*Paarung*)<sup>59</sup>, mediante la cual se superpone otro sentido sobre el mundo primordial confiriéndole objetividad y permitiendo, a la vez, la apertura de un ámbito infinito, el de otros posibles actos de donación de sentido que se entrelazan con los primeros, es decir, la constitución de una comunidad de mónadas que se encuentran en armonía, no metafísica, sino fenomenológicamente establecida<sup>60</sup>. Dicha comunidad intermonádica termina por ser equiparada con la humanidad<sup>61</sup>.

La comunización de las mónadas (*Vergemeinschaftung*) es la primera forma de objetividad, constituida por el ser común de la naturaleza, del cuerpo orgánico y del Yo psicofísico del extraño en apareamiento con el mío propio<sup>62</sup>. Esta base común es lo que posibilita la *Einfühlung* de determinados contenidos de la esfera psíquica superior, pues éstos se encuentran indicados a través del cuerpo y de su comportamiento en el mundo externo<sup>63</sup>. Dado que toda asociación es recíproca, su comprensión descubre la vida anímica propia en su similitud y diferencia.

A pesar de que la explicación parezca estar excesivamente centrada en el campo gnoseológico, es en general convergente con la de Fichte. De hecho, en la *Fundamentación del derecho natural* la relación con los demás es explicada a partir de una influencia externa (*Einwirkung*), una acción a distancia que no se incardina en la materia bruta y que, por eso, se denomina apelación (*Aufforderung*). Si bien la presencia de este influjo externo hace suponer desde un comienzo la existencia de una libertad fuera del Yo, lo cierto es que finalmente se resuelve en la formación activa por parte del sujeto de una imagen del otro<sup>64</sup>. En ambos casos, el reconocimiento se inicia con la aparición del alter en el campo perceptivo del Yo, cuando se coloca bajo su mirada<sup>65</sup> y se incorpora a ese mundo que él ha configurado en identidad con su cuerpo. Pero, además, también en ambos casos la relación no puede reducirse a una simple imagen, pues el otro aparece ante mí en persona afectando todo mi mundo primordial. Se trata, por tanto, de una relación dialéctica que revierte sobre el primer sujeto constituyéndolo a la vez como individuo y miembro

58. *Meditación V*, § 53.

59. *Meditación V*, § 51.

60. *Meditación V*, § 49. Es de señalar que para Husserl la autoaparición original es puramente pasiva (§ 55, 156), lo cual coincide con Fichte, en el sentido de que ésta se da en un sentimiento, que luego tendrá que ser elaborado activamente mediante la imaginación.

61. *Meditación V*, § 58, 159.

62. *Meditación V*, § 55.

63. *Meditación V*, § 54.

64. § VI.

65. El tema de la mirada es tratado por Fichte en UBG, GA I, 3, 39 y en el § VI de GNR. El otro elemento fundamental en el reconocimiento de un rostro humano es para él, igual que para Herder, la boca. Finalmente, el criterio para determinar la racionalidad de un ser es su confianza en la comunicación recíproca.

de una comunidad; en suma, una relación de ser a ser, una determinación existencial que viene a completar el reconocimiento propio como ser finito, o, dicho de otra manera, como Yo en relación recíproca con el No-yo o como ser abierto al mundo. Esta mutua determinación ontológica, que resulta tan evidente en la comparación con Husserl, permite rechazar de plano la interpretación iniciada por Eduard von Hartmann y continuada por Martial Guéroult, que señala una contradicción entre el fenomenalismo ideal y el realismo trascendental que caracterizan respectivamente la fundamentación fichteana del campo teórico y del práctico. Según dicha interpretación, en la teoría rige el solipsismo, ya que toda la realidad es postulada por fe, pues ha sido producida por el sujeto empírico a partir de sensaciones y sentimientos privados, mientras que, en el segundo, la exigencia del postulado moral obliga a admitir la existencia de los otros como necesaria conduciendo al altruismo<sup>66</sup>. Lo que hay que decir al respecto es que en la *Fundamentación del derecho natural* el punto de partida para la deducción del cuerpo y del otro es la unidad de libertad y limitación, o sea, un ámbito previo a la separación entre teoría y praxis. A su vez, el punto de llegada y la esfera a desarrollar es la del derecho natural, que no tiene que ver con el deber (*Sollen*) sino con lo que está permitido (*Erlaubtsein*)<sup>67</sup>. La deducción señala explícitamente la función de la imaginación productora, en cuanto que configura espacialmente el ámbito externo, pero implica también la configuración temporal, en la medida en que el tiempo es la forma general de la sensibilidad, pues el cuerpo es a la vez la sensibilización interna y externa del Yo, cosa que también ocurre en Husserl<sup>68</sup>.

Como resultado de lo dicho, hay que admitir que tanto la comunidad material de la que nos habla Fichte como la comunidad intermonádica de Husserl están situadas en el espacio y en el tiempo y, por ello, son históricas y admiten cambios, siempre dentro de un horizonte trascendental. Es esta admisión de la diferencia en el seno de la comunidad la que posibilita una ontología pluralista vinculada a la idea de armonía o de diálogo, y lo que la convierte en el medio adecuado, en el caso de Husserl, para la requerida renovación de la cultura y, en el de Fichte, para acercarse a través del Estado racional a la comunidad teleológica, al reino de los fines, que, en cuanto ideal, necesariamente ha de colocarse fuera de todo espacio y de todo tiempo, como meta regulativa de la humanidad.

66. E. v. HARTMANN, *Geschichte der Metaphysik* II, 75 s. y M. GUÉROULT, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science* I, 339 s. Según explica L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema de la libertà*, 1976, 2ª edic. aumentada, p. 397, esta línea interpretativa tuvo gran aceptación en la Italia del siglo XX, por sus afinidades con la filosofía de Gentile y Calogero. Cf. GA I, 2, 439.

67. WLnM, GA IV, 2, 137 (Meiner, 145).

68. Cf. *Meditación* V, §§ 46 y §§ 55, 156.