



LA NECESIDAD TRASCENDENTAL DEL CUERPO.
EL SEGUNDO TEOREMA (§3) EN EL DERECHO NATURAL DE FICHTE

The transcendental necessity of the body.

The second theorem (§3) in Fichte's natural rights

Feyie Ferrán Pizarro¹

Universidad Diego Portales, Santiago de Chile

feyie.ferran@mail.udp.cl

Resumen

El objetivo de esta investigación es regresar al ya famoso segundo teorema que Fichte expone en su *Fundamentos del derecho natural* de 1796, en específico a cómo se introduce la exhortación como fundamento de la intersubjetividad. Según ciertas posturas, como la de Honneth, la doctrina de la exhortación no lograría justificar las relaciones intersubjetivas como condición trascendental para la constitución de la autoconciencia. Debido a esto, parece difícil situar a Fichte como progenitor de la tradición intersubjetivista. Sin embargo, se sostendrá que este argumento puede ser salvado si 1) se reevalúa el método trascendental de Fichte distinto al expuesto por Kant, 2) se muestra que en realidad el segundo teorema resuelve una contradicción puesta por Fichte en los primeros dos párrafos y 3) si se completa el argumento de la exhortación con el desarrollo que se hace de la corporalidad en la segunda parte del tratado. Con esto, se podrá dar cuenta que el argumento de la exhortación logra completarse a través del reconocimiento prerreflexivo de una figura humana (*Menschliche Gestalt*) que Fichte pone como condición trascendental del reconocimiento de un ser racional.

Palabras clave: Intersubjetividad, cuerpo humano, exhortación, Fichte, Honneth.

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad Alberto Hurtado, Magíster en Pensamiento Contemporáneo y Filosofía Política por la Universidad Diego Portales y Doctorando en Filosofía por la Universidad Diego Portales.

<https://orcid.org/0009-0005-0462-9249>.



Abstract

The aim of this research is to return to the now famous second theorem that Fichte expounds in his *Foundations of Natural Right* of 1796, specifically to how exhortation is introduced as the foundation of intersubjectivity. According to certain positions, such as Honneth's, the doctrine of exhortation would fail to justify intersubjective relations as a transcendental condition for the constitution of self-consciousness. Because of this, it seems difficult to situate Fichte as the progenitor of the intersubjectivist tradition. However, it will be argued that this argument can be salvaged if 1) one reevaluates Fichte's transcendental method as distinct from that expounded by Kant, 2) one shows that in fact the second theorem resolves a contradiction put by Fichte in the first two paragraphs, and 3) if one completes the argument of the exhortation with the development made of corporeality in the second part of the treatise. With this, it will be possible to realize that the argument of the exhortation manages to be completed through the pre-reflective recognition of a human figure (*Menschliche Gestalt*) that Fichte puts as a transcendental condition of the recognition of a rational being.

Keywords: Intersubjectivity, human body, exhortation, Fichte, Honneth.

Fecha de Recepción: 31/01/2024 – *Fecha de Aceptación:* 03/03/2024

Hace algunos años, los estudios filosóficos sobre Fichte han revisitado los primeros párrafos (§1-7) de los *Fundamentos del derecho natural* (1796-97)² para esclarecer si es plausible que la intersubjetividad sea puesta como la condición de posibilidad trascendental de la autoconciencia. En su artículo titulado *Die Transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität (Zweiter Lehrsatz: §3)*, Axel Honneth (2016) considera que existe un problema metodológico que impide deducir la existencia de otros seres racionales a partir del concepto de “exhortación” (*Aufforderung*). Si bien en los primeros párrafos (§1-2) Fichte

² Desde ahora *GNR*.



sostiene que “un ser racional finito no puede ponerse a sí mismo sin atribuirse una actividad efectiva libre” (GA I 3 329)³ y que, por tanto, “el ser racional pone y determina un mundo sensible fuera de él” (GA I 3 335), esto solo llevará a un “círculo”⁴ que debe ser resuelto por medio de un segundo teorema (§3). Esto es, que un ser racional finito no es capaz de atribuirse una actividad causal libre en el mundo sensible sin, a su vez, atribuírsela a otros, lo que significa admitir “otros seres racionales finitos fuera de él” (GA I 3 340). Sin embargo, según Honneth, el argumento mantiene un carácter monológico que impide deducir por esta vía a otros seres racionales semejantes⁵. Debido a esto, parece imposible seguir considerando a Fichte como “progenitor de la tradición intersubjetiva” (Honneth, 2016, p. 72).

Los estudios sobre la primera *Doctrina de la Ciencia* de Jena en 1794-95 han discutido sobre este modelo monológico (Neuhouser, 1994; Frank, 2016) y su posterior quiebre con la exposición de *GNR* en 1796. Este cambio se enfoca, según Honneth, en el modo en que se fundamenta la autoconciencia. En *GNR*, el filósofo no solo se interesará por los “prerrequisitos trascendentales” por los cuales un “yo general”, “concebido como absoluto”, se vuelve consciente de su existencia (2016, p. 59). También tendrá que probar cómo este se constituye individualmente “como uno entre varios seres” (GA I 3 319). Para esto Fichte introduce la doctrina de la “exhortación” como un llamado a la actividad libre por parte de otro ser racional semejante. Tal recurso pone a la intersubjetividad como condición trascendental de la constitución de la autoconciencia, lo que, según Honneth, funcionará como un “artefacto explosivo” (2016, p. 58) dentro de su filosofía.

³ Según Neuhouser (1998, pp. 75-77), el concepto poner o plantear es acuñado por Fichte en respuesta directa a Schulze, especialmente para distinguir la conciencia no representacional del sujeto sobre sí mismo de la conciencia “empírica”. Al mismo tiempo, la autoposición del yo sugiere la capacidad de establecer una relación inmediata del sujeto con todas sus representaciones como pertenecientes a sí mismo. En consecuencia, Fichte sostendrá que este autoponer del yo es una actividad inmediata, incondicionada y, por ende, espontánea, con la que la subjetividad fundamenta su propio actuar. Para revisar un estudio más reciente sobre la relación entre la autoposición y el concepto de derecho, véase Nomer (2010).

⁴ El problema de la circularidad consiste en que “todo concebir está condicionado por un poner la actividad causal del ser racional, y toda actividad causal está condicionada por un concebir precedente del mismo poner. Por consiguiente, cada momento posible de conciencia está condicionado por un momento precedente de la misma, y la conciencia se presupone ya como efectiva en la explicación de su posibilidad” (GA I, 3, 340).

⁵ Me he valido de la investigación de Merle (2010) para profundizar en los aspectos más problemáticos de la *exhortación* que han sido criticados por Honneth.



Si seguimos esta idea, resulta ambiguo que Fichte realice su análisis trascendental de la *relación jurídica (Rechtsverhältnis)* a partir de la conciencia de seres racionales finitos, debido al lugar originario y subyacente de la intersubjetividad. Esto se debe a que la “exhortación”, según Honneth, refiere de manera evidente a un “acto comunicativo” (2016, p. 69). De ser así, el marco filosófico trascendental propuesto por Fichte exige un proceso comunicativo que no está disponible para un ser racional sin formación (niño). La exigencia lingüística como prerrequisito para la constitución de la autoconciencia parece indicar que el concepto de *exhortación* no puede situarse previo al proceso formativo del sujeto racional y, más aún, no puede ser admitido como una condición trascendental de la autoconciencia en tanto que educación (*Erziehung*).

Dicho esto, el presente artículo busca mostrar en qué medida el concepto de *exhortación* sí es un fundamento plausible para la intersubjetividad. Sin embargo, al contrario de Honneth (entre otros), no consideraremos que el segundo teorema deba ser evaluado de modo aislado respecto a la introducción del cuerpo como esfera de las acciones libres (§5). Más aún, se precisará que aquello que Fichte llamó “exhortación” no posee ni un carácter lingüístico, ni es un mero “hecho” constitutivo de la autoconciencia. Es preciso enfatizar que los seres racionales son necesariamente seres encarnados, lo que permite entender a la “exhortación” como condición trascendental prerreflexiva para el reconocimiento mutuo a través de la aparición del cuerpo humano. Es decir, bajo nuestra lectura, la doctrina de la *exhortación* sólo puede completar su argumentación si se admite la necesidad trascendental del cuerpo para la aparición de otros seres racionales semejantes, lo que no se dará por medio del lenguaje, sino por la imagen (*Bild*) del rostro humano.

1.- Aspectos de la filosofía trascendental de Fichte

Como es sabido, la filosofía trascendental de Fichte durante el período de Jena (1794-99) es deudora de todo el marco terminológico del pensamiento crítico kantiano. Su proyecto filosófico, la *Doctrina de la Ciencia (Wissenschaftslehre)*, no es otra cosa que una respuesta a los problemas que enfrentaba el idealismo crítico. Hasta cierto punto, cuando Fichte afirma ser un kantiano fiel hace referencia a la necesidad de rescatar y reformular la posición de



Kant para hacer más comprensible los alcances que esta posee. Sin embargo, tal exigencia también lo obligó a distanciarse de la “letra” del pensamiento kantiano para así salvaguardar el “espíritu” del mismo (Rockmore, 2014). Precisamente es por este intento que Fichte articula su teoría del conocimiento a partir del sujeto, algo que para Kant es el resultado de su propia posición: la *unidad de la apercepción trascendental* (KrV A 106-108). La inversión metodológica de Fichte, esto es, poner al sujeto como punto de partida de la deducción trascendental, tuvo lugar debido a distintos factores, pero sin duda el más significativo fue la influencia de Reinhold, quien propuso a la conciencia como principio fundacional para la filosofía.

La estrecha relación filosófica entre Fichte y Reinhold no puede ser más que esbozada aquí. En su *Filosofía elemental* (1789), este último busca dar cuenta de un principio originario que no derive de otros principios ni que esté subordinado a otra explicación. Este estudio resulta ser el de la “conciencia en general” (p. 321). Lo que se busca describir es el *factum* de la conciencia: las representaciones (Vargas Bejarano, 2016, p. 15). De esta facultad de representar se comienzan a derivar el resto de formas que en su oposición permiten construir, de manera deductiva, el proceso gnoseológico del sujeto. Este método deductivo, similar al procedimiento geométrico utilizado por Spinoza (López-Domínguez, 2023, p. 82), es reformulado y profundizado por Fichte mediante una perspectiva genética. El objetivo de la *Doctrina de la Ciencia*, al igual que el pensamiento de Reinhold, buscará dar cuenta del desarrollo de la conciencia a partir de su fundamento. No obstante, Fichte considera que dicho principio no puede ser pensado como un hecho (*Tatsache*), sino como una acción productiva (*Thathandlung*). Entonces, el método genético de Fichte tendrá por objetivo exponer el despliegue del yo como un todo orgánico: “La *Doctrina de la Ciencia* debería ser una historia pragmática del espíritu humano” (GA I 3 365).

Con esto, la propuesta filosófica de Fichte intenta darle una explicación a la experiencia o “representaciones acompañadas por el sentimiento de necesidad” (GA I 4 186) a partir de un fundamento que pone al sujeto como su propio límite para el conocimiento. En otras palabras, lo que Fichte llama *Doctrina de la Ciencia* es una “reflexión sobre la



estructura del saber y los principios que lo hacen posible”, advirtiendo los “elementos absolutamente imprescindibles para cualquier conocimiento” y mostrando el “conjunto de reglas necesarias para el pensar” (López-Domínguez, 2023, p. 99). Pese a esto, este sistema filosófico si bien busca explicar las condiciones y límites del conocimiento, defiende la primacía de la razón práctica por sobre la teórica. En este sentido el principio fundamental para Fichte debe ser la actividad primordial del sujeto, su producción o *Thathandlung*, que se expresa como un Yo que se pone (*setzt*) a sí mismo como siendo. Tal actividad se reconocerá como un principio absolutamente incondicionado para Fichte y, con ello, pondrá al concepto de libertad como el núcleo de toda su filosofía trascendental.

Hasta este punto sería necesario preguntarse si la filosofía de Fichte puede pensarse como “trascendental” en los mismos términos que Kant lo expuso en su *Crítica de la razón pura*, o si en cambio su propuesta metodológica cobra cierta independencia. A partir del primer borrador de la *Doctrina de la Ciencia* en 1794, Fichte sugiere que la deducción trascendental, lo que Kant llamó la “explicación de la manera como conceptos pueden referirse *a priori* a objetos” (*KrV* A85 / B117), debe superponerse al despliegue de la actividad del yo que se pone a sí mismo como autoconciencia. Esto significa que, en lugar de explicar las condiciones trascendentales en que es posible la subjetividad, Fichte decide describir de qué modo constituye sus determinaciones esta autoconciencia hasta coincidir con una “conciencia empírica” (GA I 3 256). Aquí la función del filósofo es la de rastrear el proceso constitutivo de este objeto que es la actividad subjetiva desplegada:

Aquello que la Doctrina de la Ciencia hace objeto de su pensar no es un concepto muerto, que sólo se comporta pacientemente frente a su investigación y a partir de la cual ella construye algo mediante su pensar, sino que es algo vivo y activo, que engendra conocimientos a partir de sí mismo y por sí mismo, y que el filósofo se limita a contemplar. Su misión no es otra que la de poner ese algo vivo en actividad adecuada, contemplar esa actividad, aprehenderla y concebirla como una unidad (GA I 3 319).



Es innegable que tal sujeto no puede ser situado en un terreno estático, *a priori*, como pura posibilidad de la experiencia. Este proceso de conexión inherente entre la deducción trascendental y el carácter vivo del sujeto (objeto del pensar de la *Doctrina de la Ciencia*) permite dar cuenta que Fichte ha puesto el “modelo trascendental” como una “mera hipótesis” que depende de un movimiento “post-trascendental” (Scribner, 2010, p. 122). Hasta aquí, al filósofo no le queda otra tarea que intentar trazar un camino de comprensión entre la actividad empírica del sujeto y el carácter hipotético del fundamento filosófico. A lo largo de su estancia en Jena, esta tensión entre el modelo trascendental y la dimensión empírica (lo que luego llamará “conciencia ordinaria”) sólo se irá agudizando, especialmente con su modelación de la intersubjetividad.

2.- Método trascendental en *Fundamentos del derecho natural*

Como se ha expuesto, la *Doctrina de la Ciencia* de Jena presenta una serie de correcciones, tanto en su exposición filosófica, como en la función de sus conceptos. La postura de Honneth (2016) sobre esta supuesta ruptura subraya la modificación metodológica entre el primer borrador de 1794 y *GNR* de 1796. Para Honneth, la estrategia metodológica es corregida respecto al fin de la investigación: que un sujeto finito alcance su autoconciencia solo a través de una relación intrínseca con otros seres racionales semejantes. Así la intersubjetividad es puesta como “condición trascendental de la constitución dialéctica de la autoconciencia” (p. 58). Vale decir, la deducción trascendental ahora debe identificar qué tipo de relación entre seres finitos hace posible una conciencia jurídica, lo que se traduce en la deducción del concepto de *individuo* a través de un marco intersubjetivo.

Según Honneth, a diferencia del primer borrador de 1794, la investigación del derecho natural no debe interesarse solo por los “prerrequisitos trascendentales” por los que un “yo general” se concibe como “absoluto”. Al contrario, debe partir de la “convivencia humana” (p. 59). Para esto, Fichte introduce el concepto de *individuo* como un “concepto recíproco” en una relación determinada entre seres racionales⁶. Esto quiere decir, la

⁶ En agosto de 1795, Fichte escribe una carta a Jacobi respecto a la confusión por parte de sus lectores entre “yo absoluto” e “individuo”. Un término no puede identificarse con el otro y, debido a ello, Fichte promete exponer



conciencia individual depende de admitir a otro como semejante: “*mío y suyo, suyo y mío*, un concepto común en el que dos conciencias se reúnen en una sola” (GA I 3 354). Si bien el punto de partida *fáctico* es la convivencia originaria entre individuos (aquí damos comienzo a nuestra experiencia ordinaria del mundo), Fichte –o, mejor dicho, el filósofo trascendental– se ve obligado a deducir tal acontecimiento a través del primer principio aceptado por la *Doctrina de la Ciencia*: la autoposición del yo. Esto implica que la exposición trascendental tiene que esclarecer la brecha entre la “conciencia a analizar” y la “conciencia filosófica” (Honneth, 2016, p. 59). Esto queda más claro en la introducción a *GNR*:

El filósofo proporciona así al mismo tiempo la prueba de la necesidad del concepto, lo determina y muestra su aplicación. Ninguno de estos elementos puede separarse de los demás y, si se tratan aisladamente, son tratados de una manera incorrecta y se filosofa de modo meramente formal. El concepto de derecho debe ser un concepto originario de la razón pura (GA I 3 319).

Sin duda es preciso esclarecer qué significa que el derecho sea un concepto originario de la razón pura. Su deducción es algo que el filósofo logra componer en su observación, pero sin limitarse a una actividad contemplativa de un curso de acciones. Su tarea es ir más allá, debe probar bajo qué condiciones el sujeto logra determinarse materialmente. Dicho esto, para probar la necesidad del concepto se requiere 1) derivar este mismo a través de la actividad del ser racional y 2) probar que es condición trascendental de la autoconciencia. Según esto, Fichte articula su procedimiento filosófico de una manera novedosa que no puede detenerse en la mera formalidad de la subjetividad. Es por eso que el ser racional debe ponerse como *individuo*, es decir, como “uno entre muchos seres racionales que él admite fuera de sí” (GA I 3 319). Sin embargo, para esto el ser racional debe representar su libertad y la de otros, lo que significa limitar mutuamente la libertad. Nada de esto podría resultar posible si los seres

cómo a partir de este primer principio incondicionado es posible deducir de manera filosófica al individuo. Esto, precisamente, es llevado a cabo en los *Fundamentos del derecho natural* en 1796, aunque no sin dificultades para armonizar la perspectiva filosófica con la conciencia ordinaria. El objetivo de Fichte es responder a las críticas escépticas de Jacobi sobre la filosofía sistemática y su imposibilidad para entregarnos una descripción de la “vida”. No obstante, Fichte está de acuerdo que la filosofía trascendental no puede desvincularse de este punto de vista ordinario por completo. Sobre este tema véase el excelente trabajo de Wilhelm (2002).



racionales no pudiesen influir unos en otros de forma recíproca. La libertad así planteada es una “relación de acción recíproca” (GA I 3 320). Es decir, para probar el carácter primigenio de la intersubjetividad, la deducción trascendental debe dar cuenta de los elementos constitutivos de dicha acción recíproca para que tenga lugar un concepto de derecho como el que se ha planteado.

Así, el método trascendental presente en *GNR* debe probar la necesidad de dicha acción recíproca, pero para esto el filósofo no debe perder de vista las condiciones que posibilitan dicha interacción. Tal proceso no solo indica la necesidad de esclarecer cómo un ser racional se atribuye una actividad efectiva libre, también requiere comprender los obstáculos a los que se somete dicha subjetividad para alcanzar finalmente su propia autoconciencia. Aquí se habla de admitir un mundo exterior que no se somete inmediatamente a nuestro actuar libre. Sobre esta premisa la deducción del concepto de derecho es presentada a través de su primer teorema y su consecuencia inmediata: la limitación del sujeto. Aun así, tal como explica Ikäheimo (2009), la resistencia a los objetos como aquello distinto a nuestra propia actividad sugiere la necesidad de ser consciente de nuestro actuar. Intentar explicar la autoconciencia a través del encuentro práctico con las cosas naturales ordinarias “conduce a la regresión infinita” (p. 32). Fichte reconoce rápidamente que la autoconciencia del ser racional finito requiere ser probada a través de la relación con un objeto que sea, al mismo tiempo, un sujeto. Los alcances de este argumento obligan a plantear un tipo de *Anstoß* (empujón) que movilice al ser racional finito hacia la autoconciencia por medio de una representación exterior de su propio actuar libre. En este punto Fichte introduce la doctrina de la exhortación –de la que se hablará enseguida– como un llamado a la limitación de la libertad de otro o autolimitación⁷. Pero, como se intentará probar, tal recurso solo puede tener lugar en la constitución de la esfera de la libertad, es decir, en el proceso de articulación del cuerpo.

3.- Primer y segundo teorema: autopoición y exhortación del otro

⁷ Un mejor desarrollo de esta idea de “autolimitación” es posible encontrarla en los trabajos de James (2011) y Estes (2002).



A nivel general, la preocupación de Honneth podría expresarse de la siguiente manera: ¿cómo a partir de un modelo monológico fundamentado en la autopoición libre e incondicionada del sujeto es posible llegar a deducir a otros seres racionales como independiente de nuestra propia actividad? Hasta cierto punto, tal cuestión es atendible si el método trascendental operara sin tener claridad hacia dónde se quiere llegar. Sin embargo, la deducción filosófica no avanza a tientas, más bien su “razonamiento”, según McNulty (2016), avanza de forma dialéctica en su exposición. Es decir, es “un argumento que procede resolviendo una contradicción o tensión entre *dos* principios previos, introduciendo un tercero en el que ambos se unifican (una ‘síntesis’, en la terminología de Fichte” (p. 2). Lo que presenta el primer teorema de *GNR* es la interacción entre la “libre eficacia” del sujeto (GA I 3 329) y la capacidad de “poner” un “mundo sensible fuera de él” (GA I, 3, 335). Esta tensión es expuesta por Fichte como un argumento circular o de regresión infinita. Sin embargo, siguiendo de nuevo a McNulty, esto se resuelve con la introducción de la “exhortación” o “la pretensión normativa que otro ser autoconsciente y racional me hace” (p. 3). Si se pudiese tomar §§1-2 de forma aislada, lo que Fichte ofrece es una deducción de cómo la autopoición efectiva del sujeto implica poner una limitación con un mundo sensible que lo determina. Esto da como resultado un argumento regresivo. Así, de modo dialéctico, se muestra que la perspectiva monologuista no es suficiente para probar la existencia de otros y, por esto, el segundo teorema (§3) debe, a modo de síntesis, proponer la intersubjetividad como condición trascendental.

Se puede apreciar que el segundo teorema contiene una síntesis del problema anterior, es decir, se asume que los sujetos se deben atribuir a sí mismos una actividad efectiva libre en el mundo sensible, pero para esto debe también atribuirle dicha actividad a otros, admitiéndolos como seres racionales. Entonces, el sujeto “pone” un objeto para sí, lo percibe y concibe (GA I, 3, 340). No obstante, si solo operara esta actividad, el sujeto no podría poner un mundo tal que antes no fuera concebido por él. El sujeto tendría que recurrir a un concebir previo que no posee, lo que obligaría a realizar una actividad imposible para él, ya que no tiene ningún objeto que oponer. El problema podría resolverse si “la cognición y la acción pudieran darse conjuntamente en un único acto” (McNulty, 2016, p. 11). Tal objeto del



conocimiento debe presentarse como algo externo al sujeto y que, en última instancia, lo lleve a la autodeterminación (ser libre). Tal concepto que contiene un llamado a la autodeterminación no produciría la misma contradicción que cualquier otro objeto del mundo, ya que contiene en sí mismo una actividad en el “futuro” (GA I 3 343 / 357). Con esto, Fichte introduce la *exhortación* como condición necesaria para la constitución y determinación de la autoconciencia.

De esta forma, la exhortación viene a ser un llamado a la actividad libre del sujeto. Con esto, se pone una exigencia normativa sobre él, la cual puede responder afirmativa o negativamente según le parezca o, más bien, según cómo conciba dicho llamado. Tal caracterización ha llevado a Honneth (2016) a definirlo como un acto comunicativo de orden lingüístico o como un “acto de habla” (p. 68)⁸. La formulación de Fichte respecto a cómo se da este llamado es lo suficientemente oscura para que existan opiniones disímiles sobre la exhortación. Si seguimos a Ikäheimo (2009), esta se puede caracterizar como un acto comunicativo con un “contenido *representacional*” (p. 33) que es captado por el otro sin obligarlo causalmente a asentir. A su vez, Bernstein (2010), considera que es la “producción de un signo no natural de algún tipo (lingüístico o no lingüístico)” (p. 61), como un detonante fundamental de la producción de cierta intención a responder o no hacerlo (respuesta negativa). Sin duda, esta actividad resulta problemática debido a las capacidades limitadas de los sujetos empíricos, como puede ser la comprensión del lenguaje o de concebir imágenes, un signo, la voz de algún familiar, etc. No obstante, Fichte parece arrojar luces sobre esta cuestión al añadir que la “influencia” de la exhortación es “algo *sentido* [*empfundenes*,], es una limitación del yo [*Beschränkung des Ich*]” (GA I 3 344). Esto significa que esta influencia debe ser algo “*determinado*”, algo que puede potencialmente ser

⁸ Un estudio importante sobre el carácter lingüístico de la *exhortación* se encuentra en Wood (2016). Uno de los puntos en cuestión está en cómo los individuos adquieren las habilidades intelectuales para llevar a cabo una relación social con otro. El problema de la enseñanza, expone Wood, es crucial en el argumento fichteano, debido a que *exhortar* significa establecer un diálogo a partir de la agencia racional posible de otro. Como consecuencia, esta invitación debe buscar la reciprocidad en el diálogo: “El concepto mismo de las capacidades y rasgos de los que estamos hablando parece implicar pruebas y retroalimentación: ver cómo otros hablantes de francés reaccionan a sus discursos, cómo se reciben sus cálculos y pruebas, sus intentos de narración histórica o su conducta moral, son recibidos y reaccionados por otros” (p. 89). Véase también Wood (2014).



concebido y comprendido por cualquier sujeto. Con esto, Fichte añade que “la exhortación es la materia del operar” y apunta como su fin final a la “actividad causal libre del ser racional” (GA I 3 345). Toda actividad debe contener sobre sí una exhortación al actuar libre, pero si esto es así tal actuar debe poner fuera de sí a otro ser racional como causa.

Hasta aquí, el problema de la exhortación, para Fichte, no se encuentra en la deducción de una relación intersubjetiva, sino en la deducción del otro como un individuo. Es decir, cómo es posible el reconocimiento de otro como mi semejante. Sobre este punto, Fichte afirma: “La exhortación a la espontaneidad libre es lo que se llama educación. Todos los individuos tienen que ser educados para llegar a ser humanos, pues de otra manera no llegarían a serlo” (GA I 3 347). El llamado a la acción libre no puede ser, tal y como piensa Honneth (2016), un mero “hecho” (p. 69). Más bien, es un proceso de formación que produce el “carácter propio de la humanidad”, “aquella libre acción recíproca mediante y según conceptos”, un “dar y recibir conocimientos” (GA I 3 348). Cuando nos relacionamos con otro sujeto, nuestro fin no es utilizarlo como proyección de nosotros mismos, sino que dirigirse a un ser humano es categorialmente opuesto que hacerlo hacia un perro o una Inteligencia Artificial (IA). Dirigimos nuestro actuar en busca de comprensión, así como la exhortación viene a nosotros para que comprendamos algo. Este elemento pondrá exigencias mayores a las relaciones intersubjetivas, puesto que requiero de un modo seguro para distinguir entre seres racionales y meras cosas.

El argumento de Fichte sitúa a la exhortación como punto fundacional de la intersubjetividad, tal como es presentado no debería conducir a la dicotomía entre: yo y otros. La mutua dependencia entre ambos no deja espacio para aislar el relato monológico de la subjetividad como un proceso independiente del mundo sensible (relato interior). Al contrario, todo relato monológico es posible por una relación intersubjetiva. Solo resta ver en qué sentido la exhortación no tiene lugar sin antes probar un modo seguro de reconocer a otros seres racionales.

4.- La necesidad trascendental del cuerpo



En el punto anterior, se intentó rescatar las premisas generales de §§1-3 respecto a la deducción de la intersubjetividad como condición necesaria para la constitución de la autoconciencia. La doctrina de la exhortación entregó un procedimiento viable para “producir” un concepto del libre actuar en los sujetos sin interferir con el mismo actuar efectivamente libre del sujeto exhortado. Esto significa, dirigirse a un sujeto en tanto ser racional distinto de una cosa, quien es visto como el fin último de mi actividad racional. Las consecuencias de esta interacción tendrán lugar en §4 –argumento que por desgracia no podemos abordar aquí–, puesto que, para Fichte, será necesario un reconocimiento mutuo entre los sujetos. Esto se llamará “relación jurídica” (GA I 3 349). Así se completa la deducción del concepto de derecho.

Sin embargo, en la segunda parte de *GNR*, la aplicabilidad del concepto de derecho (§§5-7), Fichte debe volver sobre estos resultados. Su intención es demostrar que tal relación intersubjetiva entre seres racionales requiere de condiciones determinadas en el mundo sensible. Aquí Fichte introduce una doctrina de la corporalidad que proporciona una deducción de las condiciones necesarias para que el cuerpo humano pueda entrar en una relación comunicativa con otro: la propiedad del cuerpo, la expresión de su libertad y la constitución de sus órganos sensoriales.

La introducción del cuerpo tiene lugar en §5, a partir del cuarto teorema. Este dice que el ser racional “no puede ponerse como individuo operante” sin antes atribuirse un “cuerpo material” y “determinarlo” (GA I 3 361). En este sentido, Fichte sugiere una novedosa y fructífera distinción entre cuerpo material (*Körper*) y cuerpo vivo (*Leib*). En donde el sujeto es siempre un cuerpo material que tiene la obligación de formar o determinar. Sobre este espacio acotado el sujeto “se atribuye una esfera para su libertad” (*ibid.*), su determinación se lleva a cabo en una esfera que no se le puede asignar a ningún otro. Fuera de esta esfera se encuentra el mundo, que es aquello con lo que se relaciona nuestro cuerpo que es, a su vez, una parte de este. Adjudicarse un cuerpo, sin embargo, no puede ser entendido como una propiedad ajena a lo que somos. Para Fichte el cuerpo es “al mismo tiempo la intuición y lo intuido”, nuestro cuerpo aparece idéntico a nosotros, pero que debe



ser determinado por nuestra propia actividad: “el pintor proyecta con su mirada una figura acabada sobre la tela, la que *ve* antes que la mano, más lenta, reproduzca sus contornos” (GA I 3 362). Aunque áspera, la metáfora expuesta establece una relación significativa con los primeros pasajes de *GNR*. El cuerpo no puede presentar solo como “extensión en el espacio” (GA I 3 363), debe ser capaz de contener “*el ámbito de las posibles acciones libres de la persona*” (GA I 3 363). Si bien el cuerpo es condicionado por su encuentro con el mundo sensible, este puede organizarse sintéticamente a través del dominio de sus *miembros*. Fichte llamará a esta propiedad del cuerpo “articulación” (GA I 3 365)⁹. Tal relación de identidad es lo que permite atribuirnos un cuerpo como nuestro.

De acuerdo con el quinto teorema (§6), la persona no puede atribuirse un cuerpo sin que esta entre en el influjo de otra persona exterior (GA I 3 365). Se establece un paralelo con la exigencia del segundo teorema (§3) en tanto la actividad del individuo tiene como condición una influencia exterior. En este caso, una persona no puede reaccionar a la actividad de otro de forma mecánica, debe ser capaz de inhibir su voluntad a través de su cuerpo. El objetivo de Fichte es deducir un tipo determinado de articulación corporal que no transforma toda acción en una reacción. Es por esto que separa el orden corporal en un “doble órgano” (superior e inferior). Con esto, la persona recibe una influencia exterior, pero solo a su órgano inferior (materia), lo que luego el órgano superior (mente) puede decidir si responder o no al influjo (GA I 3 367-376). En esta compleja interacción el foco parece estar puesto en cómo somos capaces de ser influenciados por otros sin que esto sea una respuesta mecánica de nuestra parte. Para Fichte, una actividad como escuchar solo es posible si, de forma íntima, los sonidos son imitados por nuestro órgano que los produce al hablar (GA I 3 368). De esta manera, el cuerpo logra coordinar el influjo externo con la concepción formada de la persona espontánea e independiente (Zöller, 2016, p. 93). Tal interacción corporal es la

⁹ Según López-Domínguez (1995, p. 147), el cuerpo articulado posee una doble característica: Por un lado, es “el instrumento para la transformación del mundo material” y, por el otro, es “el medio para la expresión de la persona, ya que, a través de su movimiento, del gesto, se trasuntan sentimientos, ideas y sensaciones particulares”. Sobre este doble carácter del cuerpo articulado, véase López-Domínguez (1995), Bisol (2007; 2011), Córscico (2015) y Zöller (2016). Sobre el trato del cuerpo articulado en la *Ética* de Fichte, véase Carvalho (2016) y Nuzzo (2021).



única manera de experimentar el mundo, nuestro cuerpo se convierte en nuestro *sentido* (*Sinn*) (GA I 3 368). Tal forma corporal aporta al menos dos características cruciales: Por un lado, según Renaut (1986) este cuerpo articulado será el “signo visible” de la vida, su “manifestación sensible de una libertad” (p. 212). Por el otro, según Nuzzo (2006), el cuerpo de la persona, en tanto cuerpo humano, se presenta como expuesto y vulnerable ante otros (p. 58)¹⁰.

Los resultados aparentes de §6 guardan relación, precisamente, con nuestra capacidad de reconocer a otro como nuestro semejante. Según Fichte, hasta ahora, esto ha sido una tarea no resuelta por la filosofía: “¿cómo logramos transferir el concepto de racionalidad a algunos objetos del mundo sensible y a otros no? ¿Cuál es la diferencia característica de ambas clases?” (GA I 3 380). Tal como lo piensa Angélica Nuzzo (2006), lo que determina qué objeto es o no un ser humano no puede ser resuelto por una “noción genérica universal”, lo primero que se me presenta es “el cuerpo de otro” y, por ende, la pregunta es: “¿cuál es la forma de lo que debería llamar cuerpo humano?” (p. 63). En definitiva, la investigación filosófica debe responder quién cumple con tales exigencias.

El problema de Fichte parece establecer que toda relación jurídica no puede ser aplicada si un ser racional no logra identificar necesariamente a otro como su semejante. Es decir, la legislación de los seres racionales, el trato mutuo entre ellos y la capacidad de ambos de constituirse como autoconciencias pende de ciertas directrices de índole sensible. En un pasaje increíblemente sugerente, Fichte señala:

¿cómo sé qué objeto determinado es un ser racional, si, por ejemplo, la protección de aquella legislación corresponde sólo al europeo blanco o también al africano negro, o si sólo al hombre adulto o también al niño, y si no puede alcanzar también al fiel animal doméstico? Hasta que no esté contestada esta pregunta, aquel principio, con toda su excelencia, no tiene aplicabilidad [*Anwendbarkeit*] ni realidad (GA I 3 380).

¹⁰ Respecto al concepto de “vulnerabilidad”, véase Dryden (2013).



Es innegable que la discusión sobre una legislación colonial, la discriminación de ciertos rasgos étnicos, la omisión de uno u otro ser racional (por ejemplo, el niño), son asuntos que Fichte expone con suma urgencia. El cuerpo de otro no puede ponerse como medio para mis fines y, mientras no logre distinguir de manera eficiente, mi actividad corre peligro de transgredir la libertad de otros. Si se sigue a Russon (2016), el cuerpo puede ser entendido como el “medio de comunicación de nuestras intenciones”, este “funciona precisamente como lenguaje” (p. 155). Entonces, el cuerpo humano debe tener una potencialidad expresiva que se adecúe a las exigencias de las relaciones jurídicas, puesto que el objetivo siempre es deducir y aplicar un concepto de derecho como la posibilidad de una “*comunidad de seres libres como tales*” (GA I 3 383).

Esto establece un paralelismo entre *exhortación* y *reconocimiento*, en la medida que aquel cuerpo humano es ahora aquello que nos da el concepto de nuestra eficacia libre y nos permite constituirnos como autoconciencia. Pero, reconocer tal o cual cuerpo a través de un parámetro físico transforma a las relaciones jurídicas en algo excluyente y pone en evidencia que el concepto de derecho no se ampara en la racionalidad. Es por esto que, para Fichte, el cuerpo humano es sintetizado por la *imaginación productiva*¹¹, esto es, formamos una figura producto de una relación recíproca mediante cierta “materia sutil” (el lenguaje). Tal figura impresa en nosotros se modifica de forma constante y, parece ser, que aquello que debe conservarse es una estructura normativa que no se modifica respecto al fenómeno (GA I 3 376-377). El problema, nuevamente, se reduce a las indicaciones de Honneth (2016), respecto a la imposibilidad de producir un concepto normativo como este sin antes ya dominar un lenguaje y, por tanto, ser autoconsciente. En efecto, el reconocimiento sigue exigiendo una figura (*Gestalt*) prerreflexiva que aparezca para nosotros como algo familiar y que sea el concepto con el que reconozcamos a otro como nuestro semejante.

¹¹ Según Heap (2021), para Fichte la imaginación productiva es absolutamente creativa en el sentido de expresar la capacidad de formar imágenes o representaciones de forma libre y espontánea. Sin embargo, sigue Heap, la conciencia pese a poseer la capacidad de formar dichas imágenes, requiere determinar estas representaciones a partir del mundo material. Es decir, la conciencia forma una serie de representaciones mentales en la medida en que tiene un contacto con el mundo material y logra desenvolver su actividad en esta interacción práctica. Sin esta interacción, la imaginación productiva no se desarrollaría a tal punto de formar una imagen compleja y detallada del ser humano, como una serie de representaciones que forman su figura (p. 116).



5.- El reconocimiento del rostro humano

Hasta aquí, según la lectura presentada, el segundo teorema (§3) de *GNR* sigue siendo la mayor exigencia normativa para el reconocimiento. La pregunta escéptica es imposible de omitir: ¿Con qué seguridad el ser racional al que me dirijo es efectivamente un semejante mío y no un animal doméstico o una Inteligencia Artificial? El modo en que Fichte introduce la doctrina del cuerpo busca socavar cualquier sospecha y plantea un reconocimiento de orden prerreflexivo. Tal como se dijo, la figura humana (*Menschliche Gestalt*) no puede ser puesta como condición necesaria del reconocimiento debido al modo en que estas mismas representaciones son formadas. Por esto mismo, es preciso advertir que la figura del ser humano no puede responder a criterios exclusivamente sensoriales. Más bien, esta solo se puede concebir (*Begreifen*). Para Nuzzo (2006), la figura del ser humano es notoriamente “estética”, lo que sitúa el reconocimiento en el terreno práctico-corporal. En efecto, el reconocimiento de este responde a un “modo de moverse”, una “forma de actuar” que me resulta familiar (p. 68). Cuando veo a otro, reconozco algo que ya he logrado concebir.

En este sentido, para Fichte los rasgos humanos no guardan relación con un carácter biológico de especie u organismo vivo, más bien son producidos por la comunidad de seres racionales en su mutua interacción. Esto significa que el ser humano esté solo “indicado y esbozado” (GA I 3 379). Si bien el cuerpo es en gran medida un “producto organizado de la naturaleza” (GA I 3 378) que se produce a sí mismo a partir de una “fuerza de organización” (*Organisationskraft*) (GA I 3 378), este mismo no ha echado sus raíces por completo en las leyes mecánicas naturales. Esto remite al concepto de “articulación” antes expuesto. El carácter espontáneo de formación del cuerpo humano es uno de los aspectos que Fichte más enfatiza, dado que estas determinaciones no han sido puestas por la naturaleza. Para un ser humano ya civilizado, “el ojo del espíritu y la boca” son aquellos órganos sensibles que reproducen “las más íntimas emociones del corazón”. Esto no es debido solo a su constitución física, a su naturaleza mecánica, para el ser humano “el mismo ojo en sí” no es un “espejo muerto, pasivo”. Tal órgano “circunscribe, bosqueja y reproduce una figura en el espacio”, es decir, “proyecta en el lienzo antes de tocar el cincel o pincel”, “crea espontáneamente una



imagen para el concepto del espíritu arbitrariamente proyectado” (GA I 3 382). Esto se contrapone al órgano animal, siempre inmediato y limitado a su función mecánica. La corporalidad humana, según Bernstein, puede ahora producir todo tipo de acciones, su limitación es solo conceptual (p. 77). Esto mismo ocurre con la boca que, en su función natural, está destinada a la “función más baja y egoísta de la nutrición”, sin embargo, al ser formada socialmente, esta se convierte en el órgano de la “comunicación” (GA I 3 383). Dicho esto, la caracterización que Fichte hace de estos rasgos no es aleatoria, aquello que captamos como imagen (*Bild*) del cuerpo humano no es otra cosa que el “rostro expresivo [*ausdrückende Gesicht*]” (GA I 3 383).

En su *Contribución para rectificar el juicio del público sobre la Revolución francesa*¹² de 1793, Fichte ya desarrolla una relación estrecha entre la expresividad del rostro y la exhortación. Según su argumento, es la madre (o la nodriza) la que ha exhortado originariamente al niño hacia el “mutuo dar y recibir libremente” (GA I 1 284). Al mismo tiempo, el “llanto” es un “llamado” para el ingreso al “mundo de los fenómenos”, lo que exhorta de regreso a la madre (a otro) a reconocer al niño como partícipe de los derechos que protegen a la humanidad. Aquel que posea un “rostro humano” exhorta al resto al ámbito del derecho, a la participación mutua respecto al género humano (GA I 1 285). Con esto, es posible volver a *GNR*, para precisar que lo que expresa esta corporalidad humana es un vuelco hacia un reconocimiento social que es puesto por la comunidad de seres libres como estandarte de su triunfo sobre la naturaleza: el derecho originario (*Urrechts*). Aquello que produce tal reconocimiento es, precisamente, la comprensión de la “absoluta libertad e inviolabilidad del cuerpo (es decir, que ninguna acción se ejerza directamente sobre él)” (GA I 3 409). Esto, puesto de otra forma, significa que “cualquiera que tenga figura humana está íntimamente forzado a ser reconocido como un ser racional, y según esto, como un posible sujeto de derecho, a cualquier ser que tenga la misma figura” (GA I 3 388). El concepto de *semejanza* aparece vinculado a la familiaridad que el niño tiene durante su proceso de formación (incluso desde su nacimiento) con una comunidad de seres libres. El rostro pone

¹² Aquí agradezco a la excelente traducción inédita que amablemente me ha compartido la Doctora Jimena Solé (UBA).



un marco normativo a la actividad humana y provee a las relaciones jurídicas una condición trascendental de toda la intersubjetividad.

6.- El problema de la intersubjetividad en Fichte

Frente a todo lo expuesto, la interpretación de Fichte como un filósofo de la intersubjetividad no ha estado exento de polémicas. Hasta aquí, hemos expuesto parte del argumento de Honneth (2016) sobre la crítica a la doctrina de la exhortación. Como se señaló, su conclusión es que no es posible hablar de una filosofía intersubjetiva en Fichte, más aún, según esto, su pensamiento no logra escapar de una formulación monológica de la conciencia. Si bien se expuso cómo el argumento de Fichte en *GNR* puede subsistir a estas críticas, es posible que la sospecha no se anule del todo, debido a que el modelo intersubjetivo expuesto en 1796 solo logra cobrar verdadera fuerza en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* de 1796-99. La preocupación por el modo en que se interpreta esta “intersubjetividad” en Fichte, más allá de Honneth, ha separado el argumento de la exhortación del argumento sobre la articulación del cuerpo. Aunque se ha intentado establecer una conexión, este artículo no puede aceptar de forma ingenua que los conceptos de “exhortación” y “reconocimiento” no necesitan una revisión y adecuación mayor a la aquí establecida. Quizás, por cómo se expone la deducción trascendental en la segunda parte de *GNR*, el método de Fichte ha resultado más provechoso para los estudios fenomenológicos. Esto se debe a que Fichte hace grandes esfuerzos por deducir genéticamente la figura social del niño y, a su vez, el proceso por el cual logra articular su cuerpo dentro de la actividad humana. Sin duda, los objetivos de Husserl y Fichte logran un punto en común respecto a la corporalidad. Al mismo tiempo, esta deducción del cuerpo pone a Fichte como precedente de las investigaciones de Sartre o Merleau-Ponty, que desarrollaron plenamente una teoría de la intersubjetividad que considera la corporalidad como elemento central. Con todo esto, no parece pertinente poner a Fichte como fundador de las teorías de la intersubjetividad. Al contrario, tal como se sugirió aquí, el verdadero objetivo de su filosofía no fue otro que probar que la intersubjetividad es el único punto de partida legítimo para explicar la constitución genética de la autoconciencia.



Referencias bibliográficas

- Bernstein, J. M. (2010). Recognition and Embodiment: Fichte's Materialism (pp. 47-88). En H.-C. Schmidt am Busch, & C. F. Zurn (Eds.), *The Philosophy of Recognition*. Lexington Books.
- Bisol, B. (2007). Der Leib ist ein Bild des Ich. Transzendentalphilosophische Grundlegung der Leiblichkeit bei J. G. Fichte (pp. 45-64). En C. Asmuth (Ed.), *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit - Interpersonalität - Anerkennung*. Bielefeld: Transcript.
- Bisol, B. (2011). *Körper, Freiheit und Wille: Die transzendentalphilosophische Leiblehre J. G. Fichtes*. Würzburg: Ergon.
- Carvalho, M. J. (2016, diciembre 01). Fichte and the Body in Action. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*. doi:<https://doi.org/10.4000/ref.683>
- Córsico, L. (2015). Cuerpo, figura y reconocimiento en Grundlage des Naturrechts (1796/1797) de J. G. Fichte. *Philosophia*, 75(2), 9-32.
- Dryden, J. (2013). Embodiment and Vulnerability in Fichte and Hegel. *Dialogue: Canadian Philosophical Review/ Revue Canadienne De Philosophie*, 52(1), 109-128. doi:10.1017/S0012217313000164
- Estes, Y. (2002). Intellectual intuition, the Pure Will, and the Categorical Imperative in the Later Jena Wissenschaftslehre (pp. 209-225). En T. Rockmore, & D. Breazeale (Eds.), *New Essays on Fichte's Later Jena Wissenschaftslehre*. Northwestern University Press.
- Fichte, J. G. (1994). *Fundamentos del derecho natural* (trad. J. L. Villacañas, M. Ramos, F. Oncina Coves). Centro de estudios constitucionales.



- Fichte, J. G. (1962-2021). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. (R. Lauth, H. Gliwitzky, G. Zöller, & H. Jacob, Eds.), Frommann-holzboog.
- Frank, P. (2016). Fichte's Position: Anti-Subjectivism, Self-Awareness and Self-Location in the Space of Reason (pp. 374-404). En D. James & G. Zöller (Eds.), *The Cambridge to Fichte*. Cambridge University Press.
- Heap, J. L. (2021). *The Creative Imagination: indeterminacy and embodiment in the writing of Kant, Fichte, and Castoriadis*. Rowman & Littlefield.
- Honneth, A. (2016). Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität (Zweiter Lehrsatz: § 3) (pp. 57-74). En J.-C. Merle (Ed.), *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Ikäheimo, H. (2009). Fichte über Auffordern und Anerkennen (pp. 29-62). En C. F. Zurn, & H.-C. Schmidt am Busch (Eds.), *Anerkennung*. Berlin: Akademie Verlag.
- James, D. (2016). Fichte and Hegel on Recognition and Slavery (pp. 350-373). En D. James, & G. Zöller (Eds.), *The Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge University Press.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura* (trad. Mario Caimi). Colihue.
- López-Domínguez, V. (1995). *Fichte: Acción y Libertad*. Madrid: Ediciones pedagógicas.
- López-Domínguez, V. (2024). *Fichte o el yo encarnado en el mundo intersubjetivo*. Ragif ediciones.
- McNulty, J. (2016). Transcendental Philosophy and Intersubjectivity: Mutual Recognition as a Condition for the Possibility of Self-Consciousness in Sections 1-3 of Fichte's Foundation of Natural Right. *European Journal of Philosophy*, 24(4), 1-23.
- McNulty, K. (2016). Transcendental philosophy and intersubjectivity: mutual recognition as a condition for the possibility of self-consciousness in sections 1-3 of Fichte's Foundation of Natural Right. *European Journal of Philosophy*.



- Merle, J.-C. (2010). Struggle for Recognition, Ethics of Recognition, Loss Recognition (pp. 83-96). En P. Cobben (Ed.), *Institution of Education: then and today*. Brill.
- Neuhouser, F. (1990). *Fichte's theory of subjectivity*. Cambridge University Press.
- Nomer, N. (2010). Fichte and the Relationship between Self-Positing and Rights. *Journal of the History of Philosophy*, 48(4), 469-490.
doi:<https://doi.org/10.1353/hph.2010.0020>
- Nuzzo, A. (2006). The role of the Human body in Fichte's *Grundlage des Naturrechts* (1796-97) (pp. 57-75). En B. a. Rights, T. Rockmore, & D. Breazeale (Eds.). Burlington: Ashgate.
- Nuzzo, A. (2021). Embodiment and Freedom: Fichte "On the Material of the Ethical Law" (pp. 150-177). En S. Bacin, & O. Ware (Eds.), *Fichte's System of Ethics*. Cambridge University Press.
- Renaut, A. (2016). Deduktion des Rechts (Dritter Lehrsatz: § 4) (Vol. 24, pp. 75-88). En J.-C. Merle (Ed.), *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts*. De Gruyter.
- Rockmore, T. (2014). Filosofía trascendental e idealismo en Fichte. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*. doi: <https://doi.org/10.4000/ref.555>.
- Russon, J. (2016). The Body as Site of Action and Intersubjectivity in Fichte's Foundations of Natural Right (pp. 138-156). En G. Gottlieb (Ed.), *Fichte's Foundations of Natural Right: A critical guide*. Cambridge University Press.
- Scribner, S. F. (2010). Falsification: On the Role of the Empirical in J. G. Fichte's Transcendental Method (pp. 117-130). En D. Breazeale & T. Rockmore (Eds.), *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*. Brill.
- Vargas Bejarano, J. C. (2016). Karl Reinhold y Edmund Husserl. Dos concepciones de la fenomenología. *Estudios de Filosofía* (53), 9-33.



- Wilhelm, H.-J. (2002). The “Deduction of the Individual”: Fichte's Efforts to “Complete” the Jena Wissenschaftslehre (pp. 28-46). En T. Rockmore, & D. Breazeale (Eds.), *New Essays on Fichte's later Jena Wissenschaftslehre*. Northwestern University Press.
- Wood, A. W. (2014). *The Free Development of Each*. Oxford University Press.
- Wood, A. W. (2016). Deduction of the Summons and the Existence of Other Rational Beings (pp. 71-91). En G. Gottlieb (Ed.), *Fichte's Foundations of natural right*. Cambridge University Press.
- Zöller, G. (1999, Diciembre). Die Individualität des Ich in Fichtes Zweiter Jenaer Wissenschaftslehre (1796-1799). *Revue Internationnale de Philosophie*, 52 (206), 641-663.
- Zöller, G. (2016). Leib, Materie und gemeinsames Wollen als Anwendungsbedingungen des Rechts (Zweites Hauptstück: §§ 5–7) (pp. 89-102). En J.-C. Merle (Ed.), *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts*. Walter de Gruyter.