



Revista de Ciencia Política

ISSN: 0716-1417

revcipol@puc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

DAMIANI, ALBERTO MARIO

La rectificación de la república moderna: Rousseau en los escritos políticos del joven
Fichte

Revista de Ciencia Política, vol. 35, núm. 2, septiembre, 2015, pp. 393-408

Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32442271007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA RECTIFICACIÓN DE LA REPÚBLICA MODERNA: ROUSSEAU EN LOS ESCRITOS POLÍTICOS DEL JOVEN FICHTE*

*The Rectification of the Modern Republic: Rousseau
in Fichte's Early Political Writings*

ALBERTO MARIO DAMIANI

Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Rosario
CONICET

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es examinar la interpretación fichteana de algunas tesis de Rousseau. El trabajo comienza con la crítica de Fichte al *Discours sur les sciences et les arts*. Luego se considera la defensa de Rousseau, formulada por Fichte en su polémica sobre la Revolución Francesa contra el conservadurismo alemán. Por último, se conecta la doctrina fichteana de la soberanía popular con los problemas no resueltos de *Du contrat social*.

Palabras clave: Fichte, Rousseau, república, soberanía popular, crítica social.

ABSTRACT

The aim of this paper is to examine J. G. Fichte's interpretation of some of Rousseau's assertions. It begins with Fichte's criticism of the Discours sur les sciences et les arts. After that, Fichte's defense of Rousseau in the controversy against German conservatism concerning the French Revolution is analyzed. Finally Fichte's doctrine of popular sovereignty is connected with the unresolved problems of Du contrat social.

Key words: Fichte, Rousseau, republic, popular sovereignty, social criticism.

* Una breve versión de este trabajo fue discutida en el Coloquio Internacional *Jean Jacques Rousseau 300 años. Razones y pasiones de un visionario*, Universidad Nacional de Rosario, 2012. Deseo agradecer especialmente las observaciones críticas del evaluador anónimo de la *Revista de Ciencia Política*. Las mismas me permitieron mejorar notablemente el presente trabajo. La investigación plasmada en este artículo fue posible gracias al *Friedrich Wilhelm Bessel-Forschungspreis*, otorgado por la Alexander von Humboldt Stiftung.

Los escritos de Jean-Jacques Rousseau ejercieron una vasta y decisiva influencia en el pensamiento político y filosófico alemán de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Reivindicado por algunos como un exponente consecuente de la tradición republicana que se remonta a la Antigüedad y denunciado por otros como inspirador del terror jacobino, la figura del ginebrino habría determinado los posicionamientos políticos y el pensamiento filosófico germánico desde la *Aufklärung* hasta el *Vormärz*. De los múltiples y variados testimonios de esa influencia he seleccionado como objeto del presente trabajo los que pueden encontrarse en tres textos de Johann Gottlieb Fichte, quien no solo se enmarca en la tradición republicana, y llega a ser uno de los exponentes más destacados de su versión igualitarista, sino que toma partido por la Revolución Francesa, de una manera mucho más decidida que los demás idealistas alemanes. En estos textos Fichte discute las tesis del ginebrino para formular una original concepción filosófico-política con la que pretende ofrecer soluciones a los problemas formulados por Rousseau en un nuevo contexto histórico y filosófico, originado, por un lado, por la Revolución Francesa y, por el otro, por la filosofía crítica de Immanuel Kant.

En el presente trabajo me propongo examinar algunos argumentos formulados por Fichte en textos publicados entre 1793 y 1797. En ellos puede percibirse que su interés no radica meramente en refutar o defender las tesis del ginebrino, sino más bien en intentar contribuir a la solución de los problemas formulados en sus obras. Para cumplir con el objetivo propuesto comenzaré examinando una lección que Fichte imparte en 1794 en la Universidad de Jena, en la que analiza críticamente las tesis y argumentos del *Discurso sobre las ciencias y las artes* y toma posición respecto de la noción de hombre natural elaborada en la primera parte del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1). Luego me detendré a reconstruir las réplicas que Fichte formula en su defensa de la Revolución Francesa contra las objeciones que los adversarios alemanes de la misma habían hecho a las tesis del *Contrato social* (2). A continuación intentaré mostrar que la concepción sobre el ejercicio de la soberanía popular formulada por Fichte en su teoría del derecho natural puede comprenderse como un intento de solucionar problemas planteados por el propio Rousseau dentro de la misma matriz republicana, igualitaria y contractualista, elaborada por el ginebrino (3). Por último, extraeré algunas conclusiones sobre la recepción de las tesis de Rousseau en la filosofía política del joven Fichte (4).

1.

En 1794, Fichte pronuncia en la Universidad de Jena una serie de lecciones anunciadas con el título *Moral para los sabios*, luego publicadas como *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (Fichte, 1794). Entre las cuestiones tratadas en estas lecciones se encuentran las siguientes: examinar la determinación distintiva o el destino (*Bestimmung*) de los sabios o doctos, qué relación tienen con el conjunto de los seres humanos considerados como género y con los estamentos particulares que componen la sociedad y cuáles son los medios más seguros para cumplir con este destino. A fin de examinar estas cuestiones, Fichte intenta aclarar, en primer lugar, en qué consiste el destino del ser

humano considerado tanto en sí mismo como en sociedad y, en segundo lugar, la diferencia entre los estamentos de la sociedad. La respuesta de Fichte a las cuestiones mencionadas atribuye a la humanidad el destino de progresar culturalmente de manera constante, mediante el desarrollo continuo y uniforme de sus aptitudes y disposiciones, y les asigna a los sabios la función de promover el progreso de la humanidad. Este progreso depende, según Fichte, del avance de las ciencias. Este avance es moralmente relevante porque el ser humano puede perder todo con dignidad, salvo la posibilidad de perfeccionarse.¹

Una vez demostrada esta respuesta a la cuestión general de sus lecciones, Fichte se propone aclararla mediante la discusión de la opinión opuesta. Esta discusión aparece en la quinta lección titulada “Examen de las afirmaciones de Rousseau sobre la influencia de las artes y las ciencias en el bienestar de la humanidad” (Fichte, 1794: 335). En esta lección Fichte se propone refutar la tesis defendida por Rousseau en el *Discurso* que le valió el premio de la Academia de Dijon: el progreso de las ciencias y las artes ha contribuido a corromper las costumbres de los seres humanos (Rousseau, 1750). Según Fichte, Rousseau es quien con mayor determinación y elocuencia y con más cantidad de razones aparentes defendió esta tesis. La refutación fichteana de la misma comienza con el señalamiento de un tipo muy específico de inconsistencia que puede expresarse del siguiente modo. Por una parte, Rousseau censura el denominado progreso de las ciencias y las artes porque él mismo habría corrompido, degradado o deformado la naturaleza humana. Por otra parte, dicha censura pretende ser un conocimiento verdadero que Rousseau ofrece a sus lectores para que estos comprendan mejor la situación en la que se encuentran. Es decir, mientras el contenido de la doctrina de Rousseau censura el progreso del conocimiento, la acción de afirmar esa doctrina contribuye al mismo. Por ello, según Fichte, “sus acciones están en contradicción con sus principios” (Fichte, 1794: 336).²

Según Fichte, esta contradicción entre las acciones y los principios, que involucra también otra contradicción entre estos mismos principios, se origina en que Rousseau no comparó los impulsos que lo llevaron a actuar y a equivocarse. Fichte se propone descubrir el punto que concilia los elementos contradictorios mencionados y, de esa

¹ Cf. Fichte (1794), p. 328. Un examen exhaustivo de los argumentos de estas lecciones excede el propósito del presente trabajo. Los mismos han sido objeto de los siguientes estudios críticos: Pohl (1966); Luporini (1981); Vieweg (1995).

² El descubrimiento fichteano de este tipo específico de inconsistencia en el argumento sostenido por Rousseau parece mostrar que, en el marco de la filosofía trascendental clásica, se encuentra una anticipación de lo que la actual pragmática trascendental denomina “autocontradicción performativa”, esto es, una contradicción entre los dos componentes de un acto de habla, el componente performativo y el proposicional. La misma tiene lugar cuando la tesis afirmada contradice el acto de afirmarla. Sobre este tipo de contradicción véase: Apel (1998); Kettner (1993); Kuhlmann (1985). Desde hace algunos años diversos estudiosos de la obra de Fichte han indicado afinidades entre la *Wissenschaftslehre* de Fichte y la pragmática trascendental contemporánea, pero no siempre resulta destacada como afinidad la denuncia de una inconsistencia pragmática cometida por el adversario. Cf. Gerten (1997), pp. 173-189; Damiani (2009), pp. 60-113. En un reciente trabajo, Alessandro Bertinetto sostiene que Fichte impugna el realismo dogmático como performativamente autocontradictorio en las últimas exposiciones de su *Wissenschaftslehre*, pero no atiende al pasaje citado de esta temprana lección de Jena. Cf. Bertinetto (2007), pp. 255-265.

manera, alcanzar una comprensión consistente y mejor de la cuestión: “Comprenderemos a Rousseau mejor de lo que él se comprendió a sí mismo y nos encontraremos entonces con un Rousseau en perfecta concordancia consigo mismo y con nosotros” (Fichte, 1794: 337). Evidentemente, Fichte no expresa en este pasaje la simple intención de refutar las tesis formuladas en el primer *Discurso* de Rousseau, sino que se trata de un intento hermenéutico, mediante el cual sea posible reformular las tesis del ginebrino, despojándolas de elementos inconsistentes, para poder descubrir todo lo que puede aprenderse de ellas sobre el destino del sabio.³

A fin de alcanzar esa comprensión superadora del pensamiento del ginebrino, Fichte intenta descubrir el origen de la conclusión de Rousseau sobre las consecuencias indeseables de las ciencias y las artes. Dicho origen se encontraría en un legítimo sentimiento de indignación, surgido del siguiente modo⁴: En primer lugar, Rousseau, alejado del mundo, se habría forjado una representación del estamento de los sabios tal como deberían ser. Según esta representación los doctos son seres que buscan desinteresadamente la verdad, por lo que debería admitirse que contribuyen al progreso gradual del género humano. En segundo lugar, el filósofo ginebrino ingresa al gran mundo y padece la lamentable experiencia de la existencia de doctos carentes de toda dignidad, dispuestos a sacrificar a la humanidad entera para satisfacer pasiones y caprichos, devenidos en necesidades artificiales que se incrementan y multiplican en cada momento. Estos doctos reales han transformado la sabiduría en un instrumento para complacer a un público corrupto. Este espectáculo, que Fichte reconoce también en su Alemania contemporánea, es el que ha afectado originariamente la sensibilidad de un alma noble como la de Rousseau, invadiéndola de sentimientos amargos y sombríos, que no resultan reprochables, sino preferibles a la resignación y la condescendencia con que algunos aceptan la instrumentalización de la cultura y del conocimiento humanos.

Fichte, sin embargo, advierte cierta unilateralidad en el juicio de Rousseau sobre las ciencias y las artes. La misma reside en que este solo atiende al lamentable espectáculo que suscita su indignación sin advertir que aquellas también forman parte de las actividades humanas que pueden suprimirlo efectivamente. Por supuesto, también Rousseau quisiera ver suprimidos la sensualidad y el amor propio que mueve a los doctos en la sociedad contemporánea y, por ello, diseña la idea de un estado de naturaleza donde todavía no hay siquiera indicios de estos móviles y los seres humanos satisfacen sin esfuerzo alguno sus necesidades más elementales. Esta idea del estado de naturaleza *representa*, según Fichte, *el anhelo* de vivir en una situación pacífica, en la que los doctos no son tiranizados por el egoísmo ni se injurian recíprocamente, sino que podrían dedicarse

³ La traducción del pasaje citado es la ofrecida por F. Oncina y M. Ramos en Fichte (1794 a). El mismo no alude, por cierto, solo a una cuestión hermenéutica, sino también a la exigencia de autoconcordancia del yo consigo mismo y de la coherencia de la teoría con la práctica, que Fichte formula y examina en varias de sus obras. Años más tarde, de manera análoga a lo que él intenta con Rousseau en esta lección, Fichte parece atribuir a Kant la capacidad de comprender la obra de Leibniz mejor que su propio autor. Cf. Fichte (1797), p. 479.

⁴ La crítica de Fichte a Rousseau contiene, por tanto, un aspecto metodológico, que ha sido puesto de relieve por Ursula Lezaun (1977), pp. 85-90.

en forma apacible a reflexionar sobre su destino y sus deberes, contribuyendo al propio ennoblecimiento y al del género humano. Sin embargo, ese anhelo no puede realizarse en el estado de naturaleza diseñado por Rousseau, habitado por hombres naturales, perezosos y con las necesidades satisfechas.

Por ello, Fichte propone lo que puede considerarse como una forma de inversión del estado de naturaleza postulado por Rousseau (cf. Janke, 1994: 9-22). Si el estado de naturaleza se identifica con una edad de oro donde los seres humanos pueden satisfacer sus necesidades sin esfuerzo, esa edad debe pensarse como una situación futura y no como un estado pasado, que la humanidad ya hubiese perdido para siempre tal como la imaginaron tanto Rousseau como muchos poetas. El reino de la libertad realizada no puede pensarse como una situación en la que el ser humano todavía no ha desarrollado su facultad de perfeccionarse, de modificarse indefinidamente y, por tanto, en la que vive como una especie animal más, junto a otras en la tierra fértil, satisfaciendo sus necesidades sin desplegar sus capacidades y cultivar diversas habilidades, con las que transforma tanto a su entorno como a sí mismo. Para Fichte, el estado de naturaleza, o sea, la situación en la que los seres humanos pueden satisfacer sus necesidades sin esfuerzo, solo puede ser proyectado hacia el futuro, como una meta regulativa del posible progreso del género humano. Esta meta es un ideal inalcanzable que motiva permanentemente el perfeccionamiento cultural de la humanidad.

Según esta interpretación, Rousseau no advierte que la humanidad puede y debe aproximarse a ese estado de naturaleza con mucho cuidado, esfuerzo y trabajo. “La naturaleza es tosca y salvaje sin la mano del hombre, y así debía ser, para que él sea constreñido (*gezwungen*) a salir del pasivo estado de naturaleza” (Fichte, 1794: 343); es decir, para que él la transforme libre y activamente mediante su trabajo. El primer paso de esta transformación tiene el signo de la miseria y el infortunio, porque las necesidades se multiplican para un ser humano perezoso e indolente que pretende hacer lo menos posible y gozar lo más posible. Por lo tanto, se libra una lucha entre las necesidades, que estimulan al ser humano a la actividad transformadora, y la pereza, fuente de todos los vicios e inhibidora de dicha actividad. Por ello, la indolencia del hombre natural, imaginada por el ginebrino, no es para Fichte un signo de independencia y pureza originarias, sino solo el resultado de la corrupción de la tendencia esencial del ser humano a la acción libre y racional.

Para Fichte, el ser humano puede salvarse de la miseria, el dolor y el infortunio solo si encuentra toda su alegría y placer en esta actividad transformadora. La función del dolor en la experiencia humana consiste justamente en motivar la actividad que permite vencer la pereza y la indolencia, haciendo avanzar el cultivo y la elaboración de la naturaleza. Fichte, precisamente, concluye su quinta lección sobre el destino del sabio sosteniendo lo siguiente.

Quedarse parado quejándose de la corrupción de los seres humanos sin dar una mano para reducirla es afeminado [...] ¡Actuar! ¡Actuar! Para eso estamos aquí. [...] ¿No es justamente nuestra mayor perfección el llamamiento que recibimos a trabajar para el perfeccionamiento de los otros? ¡Alegrémonos con el espectáculo

del amplio campo que tenemos que cultivar! ¡Alegrémonos de sentir en nosotros esta fuerza y de que nuestra tarea sea infinita! (Fichte, 1794: 345-346).

Un tipo muy específico de dolor humano es el que un alma noble puede experimentar ante la corrupción moral de sus congéneres, por ejemplo, la indignación que el propio Rousseau siente ante el espectáculo de la miseria moral de los científicos y los artistas de su época. Según Fichte, toda la atención del ginebrino estaba concentrada en sufrir esta miseria sin poder advertir la fuerza que tiene el género humano para ayudarse a sí mismo mediante acciones transformadoras. Un buen ejemplo de estas acciones son los propios *Discursos* de Rousseau. Mediante ellos, y casi sin advertirlo, Rousseau ejerce una influencia considerable sobre sus lectores. Sin embargo, el contenido de los mismos oculta, según Fichte, lo más instructivo que podría extraerse de ellos: la lenta y progresiva victoria que la razón humana logra sobre las pasiones humanas, mediante innumerables esfuerzos, fatigas y trabajos. Los *Discursos* de Rousseau son, para Fichte, las acciones paradójicas con las que su autor ha contribuido al esfuerzo continuo de la humanidad por formarse, instruirse y emanciparse.

La mencionada influencia de Rousseau sobre sus lectores resulta especialmente relevante dentro de la concepción fichteana del proceso histórico de emancipación política y espiritual. Este proceso se desarrolla gracias a la influencia o acción recíproca (*Wechselwirkung, gegenseitige Einwirkung*) que los seres humanos realizan en las relaciones sociales de enseñar y aprender mutuamente unos de otros. Estas relaciones presuponen tanto el reconocimiento mutuo de la libertad del prójimo como la consiguiente voluntad de emancipar al prójimo. Quienes no desean vivir entre seres libres, semejantes a ellos, no han desarrollado aún un impulso social más elevado, ni la autoactividad (*Selbsttätigkeit*) de su propio yo, ni la conciencia de su libertad. Esta inmadurez moral la padece tanto el que quiere dominar a otros como quienes no quieren emanciparse de él. Al respecto, Fichte recuerda el pasaje del *Contrato social*, donde Rousseau afirma que quien se cree amo de otros es tan esclavo como ellos (cf. Fichte, 1794: 309; Rousseau, 1762: 45), porque es un pusilánime que se someterá sin resistencia al primero que pueda sojuzgarlo. El ser humano libre, en cambio, ejerce un influjo emancipador sobre su entorno; por ejemplo, el influjo de las obras del Ciudadano de Ginebra sobre sus lectores.

2.

Para la misma época de las lecciones mencionadas, Fichte publica de manera anónima un escrito titulado *Contribución a la rectificación de los juicios del público sobre la revolución francesa* (Fichte, 1793). El mismo se propone fundamentar filosóficamente el derecho del pueblo francés a la revolución que lleva a cabo en ese momento. Según indica el título, el autor pretende “rectificar” (*berichtigen*) las opiniones que el público alemán se va formando sobre la revolución contemporánea. La necesidad de esa rectificación se debe al siguiente hecho. En 1789 muchos alemanes cultos se entusiasmaron con el novedoso espectáculo que ofrecían los cambios políticos en Francia. Desde agosto de 1792, el gobierno jacobino comienza a tomar medidas radicales que producen cierta desilusión en parte del público alemán y la revolución comienza a perder algo de la simpatía que

despertaba al comienzo. Además, los jacobinos no eran una peculiaridad folclórica del espíritu galo, sino que, para ese entonces, ya habían comenzado a organizarse y expresarse en territorio alemán (cf. Reinalter, 1981). Intentando capitalizar la desilusión mencionada, las publicaciones contrarrevolucionarias empiezan a ganar una considerable influencia sobre la opinión pública alemana. De allí surge la necesidad de rectificar las opiniones sobre la Revolución Francesa, en un momento en que esta comenzaba a perder simpatizantes.

Entre las publicaciones adversas a la Revolución, llegadas del extranjero, cabe recordar ante todo el famoso trabajo de Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), traducido al alemán en el año siguiente. La recepción alemana de este trabajo puede advertirse, por ejemplo, en la obra que Fichte elige como representante de la reacción contrarrevolucionaria alemana, a saber, el libro de August Wilhelm Rehberg, *Investigaciones sobre la revolución francesa*.⁵ Rehberg había estudiado derecho y filosofía en Göttingen, se había interesado especialmente por el pensamiento político y jurídico inglés y se desempeñaba desde 1786 como secretario del canciller de Hannover. Lejos de exponer una opinión personal, Rehberg representa a una corriente que hunde sus raíces en la tradición política alemana y que tendrá ocasión de pronunciarse, al menos, hasta los tiempos de la Santa Alianza y la Restauración.⁶

Frente a la creciente influencia de estas publicaciones contrarrevolucionarias sobre una opinión pública que comienza a desilusionarse de la Revolución, Fichte comprende que ha llegado el momento de aclarar a los lectores los fundamentos del derecho de un pueblo a hacer una revolución política. Fichte realiza esta aclaración desde un punto de vista estrictamente filosófico, es decir, presentando los principios de la razón pura práctica de los que puede deducirse ese derecho. El carácter filosófico del texto radica, entonces, en que se defiende a la Revolución Francesa como un ejemplo de revolución política en general y como un caso particular de ejercicio del derecho que asiste a todo ser humano a realizar una revolución bajo ciertas circunstancias. De esta manera, Fichte ubica la discusión en el mismo plano que los publicistas contrarrevolucionarios, quienes juzgan reprochable toda revolución, y lo hacen en ocasión de la que está teniendo lugar en Francia. El análisis de un acontecimiento histórico particular se transforma en el examen de una cuestión jurídica universal, esto es, de un problema del derecho natural racional y de los principios del derecho político.

De los argumentos formulados en el *Beitrag* resultan especialmente relevantes para el presente trabajo aquellos que hacen una referencia explícita a los principios de derecho político formulados por Rousseau en el *Contrato social*. En ellos se manifiesta de manera evidente que, en la Alemania de fines del siglo XVIII, tanto los defensores como los adversarios de la Revolución Francesa la conectan de manera inequívoca con el ideario político formulado en los textos del ginebrino. Fichte comienza su crítica impugnando

⁵ Cf. Rehberg (1793). Sobre la temprana recepción de Burke en Alemania véase Braune (1917); Hilger (1960); Kraus (1999), pp. 308-328.

⁶ Sobre August Wilhelm Rehberg en la historia del pensamiento conservador alemán véase Epstein (1966), pp. 547-594; Vogel (1972).

a quienes atribuyen al contractualismo la afirmación de la existencia histórica del estado de naturaleza y del contrato social como origen histórico de los cuerpos políticos existentes. Según esta atribución, hubo algún momento histórico pasado en el que los seres humanos se encontraron viviendo sin estar vinculados por una obligación de obediencia política. El contrato social sería entonces una acción real llevada a cabo por los fundadores históricos de los Estados.

La crítica fichteana de esta imagen distorsionada de la teoría contractualista remite al comienzo del texto mencionado donde Rousseau explícitamente advierte que su investigación no trata sobre el surgimiento histórico de la obligación de obediencia política, sino sobre el fundamento normativo que la vuelve legítima (Rousseau, 1762: 45-46). Efectivamente, cuando Rousseau plantea de manera hipotética o ficcional el problema del origen histórico de las sociedades políticas en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, el pacto inicuo propuesto por los ricos y aceptado por los pobres no permite justificar las instituciones políticas, sino más bien impugnarlas. Admitiendo, entonces, que las constituciones históricas se han establecido por la fuerza, o por el engaño, el principio que permite fundarlas de manera legítima solo puede encontrarse en cierto tipo de consentimiento de los miembros del cuerpo político, expresable bajo la forma de un contrato social. Dicho principio resulta suficiente para condenar como injusto e ilegítimo a todo Estado que no cuente con el libre consentimiento de los gobernados (cf. Fichte, 1793: 50-61).

En segundo lugar, Fichte responde a una objeción que Rehberg había formulado en las investigaciones mencionadas contra la noción de autonomía política del pueblo soberano sostenida por Rousseau. Según Rehberg, esta noción no resulta del todo consistente con la distinción entre la voluntad general y la voluntad de todos (cf. Rousseau, 1762: 4-65). Solo la primera es una voluntad independiente de las pasiones personales y puede ser identificada con una voluntad puramente racional. Por lo tanto, sigue Rehberg, todo lo que Rousseau y los revolucionarios franceses le atribuyen al pueblo solo corresponde a la razón práctica. Solo de ella puede decirse que tiene la propiedad inalienable de obedecer exclusivamente leyes autoimpuestas. Contra Rousseau, Rehberg afirma que solo la razón es soberana y se legisla a sí misma. Estos predicados no pueden ser atribuidos ni al ser humano, ni a la sociedad humana, ni al pueblo. Esta sustitución, propuesta por Rehberg, del pueblo por la razón como sujeto soberano tiene importantes consecuencias filosófico-políticas, porque la razón por sí sola no es suficiente como fundamento del poder político: si los seres humanos se condujeran siempre racionalmente, no sería necesaria la coerción estatal. Bajo la pluma de Rehberg, la autonomía de la razón parece volverse incompatible con la soberanía del pueblo.

Para responder esta objeción de Rehberg, Fichte comienza concediendo tanto la autonomía de la razón pura práctica como la insuficiencia de la legislación moral para fundamentar la legislación civil.⁷ Por un lado, reconoce en su *Beitrag* a Rousseau

⁷ Ya en el *Beitrag*, Fichte reconoce esta insuficiencia, a pesar de la conexión que todavía establece entre moral y derecho. Pocos años más tarde, en su *Grundlage des Naturrechts*, Fichte formulará una teoría del derecho que hace abstracción de la ley moral y se asienta sobre el presupuesto del egoísmo universal. La pregunta por la

como el fundador de la doctrina del deber ético puro que descubre la autonomía de la conciencia humana como fuente exclusiva de la legislación moral.⁸ Por otro lado, esta legislación no contiene el fundamento racional de la legislación civil. Se plantea, entonces, el problema de determinar la fuente de la obligatoriedad de la legislación civil. La solución que ofrece Fichte a este problema reside en lo siguiente. El ámbito de la legislación civil queda delimitado por el silencio de la legislación moral. Este silencio no abarca solo la clase de las acciones que la ley moral no prohíbe ni exige, sino que también remite al alto grado de indeterminación de los mandatos morales que la legislación civil elimina mediante prescripciones positivas y codificadas. Sin transgredir la ley moral, los seres humanos tienen derecho a darse a sí mismos leyes establecidas por su libre arbitrio y a no reconocer como obligatoria ninguna norma a la que no hayan dado su consentimiento. Este derecho, y no nuestra naturaleza racional, es el fundamento de la soberanía inalienable e indivisible de la que habla Rousseau (cf. Fichte, 1793: 84). La obligatoriedad de las leyes civiles deriva de un acto voluntario de los seres humanos llamado contrato social. Este acto, permitido por la razón pura práctica, transforma a los seres humanos en ciudadanos miembros de un poder soberano que tiene, en cuanto tal, la facultad de modificar la constitución política, como hicieron los franceses con su revolución. Frente a la contraposición, propuesta por Rehberg, entre la autonomía de la razón y la soberanía popular, Fichte defiende la posición de Rousseau, según la cual la igualdad natural de los seres humanos exige impugnar como ilegítima toda legislación civil que no haya surgido de la voluntad general.

3.

Por lo dicho hasta aquí puede registrarse cierta ambigüedad en la recepción fichteana del pensamiento político de Rousseau. Mientras que en la quinta lección sobre el destino del sabio, Fichte presenta las tempranas tesis de Rousseau sobre las ciencias y las artes como una doctrina opuesta a la suya, en su escrito sobre la Revolución Francesa parece

aparente incompatibilidad entre los dos textos sobre este punto ha obtenido distintas respuestas por parte de la crítica especializada. Richard Schottky afirma un cambio de posición de Fichte sobre la cuestión, que podría datarse entre las dos obras mencionadas, coincidiendo con la publicación de la primera versión de la *Wissenschaftslehre*. Recién entonces se le presentaría a Fichte el problema de la articulación entre el derecho y la moral como dos ciencias aplicadas de la doctrina de la ciencia. Frederick Neuhauser, por su parte, se asombra de que Fichte no resuelva la cuestión de la conexión sistemática entre derecho y moral en su *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), sin advertir que, para ese entonces, Fichte no dispone aún de una clara articulación interna de su sistema. Wolfgang Kersting, en cambio, señala que la posición sostenida por Fichte en el *Beitrag* sobre la relación entre moral y derecho es semejante a la de algunos kantianos que pretenden fundamentar el derecho natural en la ley moral, de una manera incompatible con las tesis que el propio Kant formulará en su *Metaphysik der Sitten* (1797). Por su parte, Violetta L. Waibel indica que Fichte en el *Beitrag* no habla de “deducción” del derecho a partir de la moral. Por último, David James sostiene que si bien la teoría estatal y social del joven Fichte suministra razones para evitar una moralización del concepto de derecho, la misma no excluye la posibilidad de una relación entre los conceptos de derecho y moralidad. Véase: Schottky (1973), pp. XLVI-LV; Neuhauser (1994), pp. 158-180; Kersting (2001), pp. 21-37; Waibel (2006), pp. 45-58; James (2009), pp. 337-348.

⁸ Cf. Gurwitsch (1922), pp. 138-164.

defender las tesis centrales del *Contrato social* mediante una respuesta a las objeciones que habían formulado los publicistas contrarrevolucionarios. Esta ambigüedad parece reflejarse en el desacuerdo imperante entre los especialistas que se han dedicado a estudiar la recepción mencionada. Mientras algunos consideran a Fichte como un sucesor alemán de Rousseau,⁹ otros se encargan de señalar las profundas diferencias entre las concepciones filosófico-políticas que separan a ambos autores. Algunas de estas diferencias resultan especialmente significativas, por ejemplo, las referentes a las concepciones del contrato, de la propiedad, de la división del trabajo y del ejercicio de la soberanía popular defendidas en sus respectivos escritos.¹⁰ Un examen de esta última cuestión permite sostener la siguiente tesis hermenéutica: la indudable influencia de Rousseau sobre Fichte no lo convierte a este último en un discípulo fiel que repite la doctrina del maestro, sino que se refleja en el intento de solucionar, de manera independiente, problemas que habían quedado planteados por el *Contrato social*.¹¹

Por una parte, Fichte comparte con Rousseau la tesis según la cual el poder soberano de una república solo puede ser atribuido a una voluntad general expresada en las leyes. Esta atribución se realiza mediante el contrato de ciudadanía en el que los pactantes reciben la garantía de sus derechos gracias a la identificación de la libertad con la autonomía política. Para que estos derechos se encuentren efectivamente garantizados, la ley debe imperar como una potencia preponderante y como el poder supremo de la república. Esta potencia solo se logra mediante un contrato en el que una multitud de seres libres se reúne en una voluntad general cuyo objetivo es la realización del concepto de derecho en la legislación civil. De esta manera se concilian las pretensiones de libertad y seguridad de todos los pactantes.

“Esta es la *volonté générale* de Rousseau, cuya diferencia con la *volonté de tous* no es en absoluto inconcebible. Todos los individuos quieren conservar, cada uno para sí, tanto como sea posible, y dejar a los demás tan poco como sea posible. Pero

⁹ Cf. Vaughan (1960), pp. 94-96; Schmidt-Biggemann (1995), pp. 197-219.

¹⁰ Cf. Philonenko (1968), pp. 41-47; Batscha (1981), pp. 274-275; Maus (2001), pp. 139-158. Entre estas diferencias se encuentran las que el propio Fichte advirtió implícita o explícitamente en su *Grundlage*, referentes respectivamente a las nociones de voluntad común (*gemeinsamer Wille*) y de propiedad privada. Respecto de la primera, Fichte señala que la tradición contractualista concibió el Estado como el concepto abstracto de la unión ideal de todos los individuos, devenidos ciudadanos mediante el acto arbitrario del pacto. Este concepto de todos (*Aller*) solo ofrece la representación imaginaria de un *compositum*, que no alcanza para dar razón de la unidad estatal real. Según Fichte, esta unidad solo puede ser concebida correctamente como una totalidad (*Allheit, totum*), cuyo vínculo orgánico se asienta en que cada ciudadano pueda creer que el Estado ha sido instituido únicamente para protegerlo. Dado que nadie sabe quién será la próxima víctima de una agresión, todos los miembros del cuerpo político aportan con gusto su contribución. Al presentar esta idea de totalidad orgánica como una novedad de su doctrina del derecho político, Fichte parece señalar implícitamente una diferencia entre su noción de voluntad común y la *volonté générale* propuesta por el ginebrino. Además, Fichte advierte explícitamente otra diferencia con Rousseau respecto de la posibilidad de concebir el derecho de propiedad en estado de naturaleza. Fichte afirma que la *aliénation totale* postulada por Rousseau supone el reconocimiento de un derecho de propiedad, fundado en el trabajo y anterior al contrato estatal. Este reconocimiento resulta incompatible con las concepciones de la propiedad y el trabajo formuladas en la *Grundlage*. Cf. Fichte (1796/1797), pp. 201-209; Rousseau (1762), pp. 53-55, 58-60. He examinado el organicismo político fichteano en Damiani, (2011/2012) y las concepciones fichteanas del trabajo y la propiedad en Damiani (2013).

¹¹ Georg Gurwitsch llegó a sostener que la doctrina fichteana del derecho natural reformula en una terminología más clara los problemas del *Contrato social*. Cf. Gurwitsch (1922).

precisamente porque esta voluntad está en conflicto consigo misma, los aspectos conflictivos se suprimen recíprocamente y lo que queda como último resultado es que cada uno debe tener lo que le corresponde" (Fichte, 1796/1797: 106).¹²

Por otra parte, en su teoría del derecho natural, Fichte formula una concepción sobre el ejercicio de la soberanía popular muy distinta de la propuesta por Rousseau. Como es sabido, en el *Contrato social* dicho ejercicio se realiza mediante la participación de todos los ciudadanos en el *poder legislativo* o voluntad general soberana de la república (Rousseau, 1762: 53-57). Fichte, en cambio, concibe el ejercicio de la soberanía mediante la participación de los ciudadanos en un *tribunal popular* capaz de juzgar el desempeño de los magistrados o representantes cuando sea necesario.¹³ A mi juicio, esta novedosa propuesta de Fichte puede entenderse como un diseño institucional que permite resolver problemas advertidos por el propio Rousseau referentes a la conservación de las instituciones republicanas.

Según Rousseau, los cuerpos políticos padecen, desde su nacimiento, de un vicio inherente e inevitable consistente en la acción continua de la voluntad particular del gobierno contra la voluntad general del pueblo. Ello conduce a que tarde o temprano se rompa el equilibrio entre ellas y el príncipe comience a oprimir al pueblo usurpando las funciones soberanas y rompiendo el contrato social. Esta tendencia a la degeneración y a la muerte es padecida por todos los cuerpos políticos, incluso los mejor constituidos, como Esparta y Roma, que no fueron eternos (Rousseau, 1762: 110-113.). Frente a esta degeneración natural de los cuerpos políticos, Rousseau sostiene que el único medio para mantener durante el mayor tiempo posible la autoridad soberana y preservarla contra las usurpaciones en manos del poder ejecutivo son las asambleas del pueblo, convocadas periódicamente en fechas fijas, establecidas por ley. Esta convocatoria periódica y legal del cuerpo soberano evita que la misma dependa de la voluntad particular de un príncipe dispuesto a impedir el ejercicio efectivo de la soberanía popular. Estas asambleas se abren con dos mociones insuprimibles que se someten a votación por separado. La primera se refiere a la conservación o el cambio de la forma de gobierno, la segunda se refiere a la conservación o el cambio de los magistrados que estaban encargados del poder ejecutivo hasta el momento de la asamblea (Rousseau, 1762: 114-123). La primera moción es votada por el pueblo en su función de poder legislativo soberano, es decir, de poder constituyente mediante la ratificación o la derogación de la forma de gobierno imperante. La segunda moción, en cambio, solo puede ser votada por el pueblo en su función de poder ejecutivo democrático y provisorio que *juzga* el desempeño de los magistrados. Al votar esta segunda moción, por tanto, la asamblea del pueblo se transforma en un *tribunal popular* que puede ratificar o destituir al príncipe.

Este último aspecto del remedio propuesto por Rousseau contra las posibles usurpaciones de la soberanía en manos del gobierno es convertido, dentro de la doctrina del derecho natural formulada por Fichte, en la única forma del ejercicio de la soberanía popular, propia

¹² La traducción del pasaje citado es la ofrecida por J. L. Villacañas, F. Oncina y M. Ramos en: Fichte (1796/1797 a), p. 188, levemente modificada.

¹³ Cf. Damiani (2011/2012).

de una república constituida conforme al concepto de derecho (Fichte, 1796/1797: 151-187). Según su doctrina del derecho político, el poder estatal tiene una naturaleza representativa y de ella se deduce necesariamente una peculiar división de poderes que no se basa en la separación entre el poder ejecutivo y el legislativo propuesta por Rousseau sino entre el poder político (en sentido amplio) y el eforato.¹⁴ Este último está formado por individuos elegidos por el pueblo que se ocupan de inspeccionar el ejercicio del poder político de los magistrados. Además, si los éforos descubren que los magistrados han cometido una falta grave, *deben* acusarlos como fiscales ante la comunidad, esto es, ante el pueblo reunido bajo la forma de un *tribunal popular*.

Dado que estos éforos carecen de poder ejecutivo, Fichte advierte que son distintos a los de Esparta y Venecia. La única institución histórica afín a ellos es la de los tribunos del pueblo de la república romana, institución a la que el propio Rousseau ya le había reconocido las capacidades de restaurar el equilibrio entre el príncipe, el pueblo y el soberano, de conservar la vigencia de las leyes y las funciones del poder legislativo (Fichte, 1796/1797: 172 nota; Rousseau, 1762: 140-141).

Por lo tanto, es necesario advertir que Fichte modifica sustancialmente el diseño institucional propuesto por Rousseau en el *Contrato social*. Esta modificación radica en que la soberanía no la ejerce el pueblo de manera directa en el poder legislativo como quiere el ginebrino, sino en un tribunal, que juzga las acciones del poder político que lo representa. Sin embargo, esta modificación introducida por Fichte puede ser comprendida como una propuesta de solución a un problema planteado por Rousseau en el *Contrato social*. Este problema estriba en la mencionada tendencia natural e inevitable de los cuerpos políticos hacia su propia degeneración y muerte. Esta tendencia se vuelve efectiva cuando los magistrados dejan de limitarse a su función constitucional de ejecutar las leyes y comienzan a usurpar las funciones del soberano y a cambiar el sentido de las leyes de la república. Originariamente las leyes tienen la función de garantizar la igualdad formal y material de los ciudadanos. Sin embargo, Rousseau advierte explícitamente que las leyes cumplen esta función igualitaria solo en los Estados bien constituidos: “Bajo los malos

¹⁴ Tanto el mencionado carácter representativo del poder estatal como la crítica de la democracia directa, concebida por Fichte como el extremo opuesto pero similar al despotismo, podrían conducir a postular la incompatibilidad lisa y llana con el pensamiento político de Rousseau. Sin embargo, para evaluar la cuestión con el debido cuidado es necesario señalar los siguientes matices. En primer lugar, si bien el pensador ginebrino sostiene que la soberanía, detenida únicamente por la *volonté générale*, no puede ser representada, transmitida, ni alienada, reconoce que el *pouvoir* puede transmitirse al príncipe. En segundo lugar, que es deseable que ello ocurra, porque la democracia directa es una forma de gobierno que no conviene a los hombres sino a los dioses. En tercer lugar, Rousseau reconoce que esta transmisión del poder ejecutivo (del soberano al príncipe) tiene carácter representativo. Este reconocimiento se hace explícito cuando Rousseau postula la suspensión del poder ejecutivo, en el momento que el pueblo se reúne legítimamente como cuerpo soberano. Para justificar esta suspensión o carencia de jurisdicción, sostiene que “donde está el representado ya no existe el representante”. En cuarto lugar, cabe advertir que también Fichte sostiene que la reunión del soberano representado supone la suspensión del poder ejecutivo representante y que ambas se encuentran contenidas en el interdicto de Estado (*Staatsinterdict*) formulado por los éforos. Por último, cabe advertir que el poder legislativo de Rousseau es un poder soberano constituyente y destituyente, semejante al tribunal popular de Fichte, pero no equiparable a un poder legislativo que funcione subordinado a la constitución del Estado, como parece concebirlo Fichte. Cf. *Contrato social*, II:1, III:4, III:14 = Rousseau (1762), pp. 61, 96, 116; Fichte (1796/1797), p. 172.

gobiernos esta igualdad solo es aparente e ilusoria; no sirve más que para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación. De hecho las leyes son siempre útiles a los que poseen y perjudiciales a los que no tienen nada [...]" (Rousseau, 1762: 60).

El ginebrino reconoce, entonces, que la tendencia degenerativa de los cuerpos políticos se origina en el comportamiento de aquellos gobernantes que, lejos de limitarse a ejecutar las leyes establecidas por la voluntad popular, las utilizan para perjudicar a los pobres y beneficiar a los ricos. A fin de reformular el diseño institucional de la república moderna, tomando como punto de partida la propuesta de Rousseau, Fichte parece haber razonado, por tanto, del siguiente modo: La clave de la soberanía popular no se encuentra en las leyes, cuya función puede reducirse a fijar legalmente la desigualdad entre ricos y pobres, como Rousseau sostuvo en su *Discurso sobre la desigualdad*.¹⁵ El pueblo soberano solo puede evitar este abuso de las leyes si conserva la facultad de *juzgar* a los magistrados que cometan ese abuso. Y esta es justamente la facultad que Fichte le atribuye al pueblo en toda república constituida de acuerdo con el concepto de derecho. Por ello, el diseño institucional que él propone puede comprenderse como una propuesta de solución a un problema planteado por Rousseau, dentro del mismo marco de un republicanismo igualitario formulado por el ginebrino.

4.

Las referencias a Rousseau en los textos de Fichte aquí examinados aparecen en argumentos que este último ofrece para resolver determinados problemas filosófico-políticos desde una perspectiva republicana e igualitarista heredada del Ciudadano de Ginebra. Si se consideran los tres argumentos conjuntamente puede advertirse que mediante las referencias mencionadas Fichte no pretende simplemente refutar o defender las tesis de Rousseau, sino contribuir a responder preguntas que parecen quedar planteadas en la obra de este último.

En su primer *Discurso*, Rousseau denuncia la función que cumplen las ciencias y las artes en el proceso de degradación de la naturaleza humana. La pregunta que deja planteada esta denuncia se refiere a la determinación reflexiva de la función que cumple esta denuncia misma en el marco de dicho proceso. Fichte no niega el diagnóstico crítico de Rousseau, sino que lo considera unilateral. Rousseau destaca el padecimiento de la naturaleza humana debido al progreso de las ciencias y las artes, pero parece ignorar que él mismo es también una motivación para perfeccionar indefinidamente dicha naturaleza mediante acciones humanas que transformen las condiciones adversas. Dentro de estas acciones, Fichte destaca la crítica de la civilización realizada por el ginebrino, uno de cuyos efectos emancipadores es la constitución política francesa.

¹⁵ Fichte propone su propia concepción sobre el origen de la desigualdad y la contrapone a la de Rousseau en las lecciones duodécima y decimocuarta de *Los caracteres de la edad contemporánea*. Fichte (1806), pp. 171-185; 198-212.

La Revolución Francesa inaugura un nuevo contexto histórico europeo en el que las ideas políticas de Rousseau son puestas a prueba. Los publicistas conservadores objetan el principio republicano de la soberanía popular realizado por la revolución tomando como blanco la fundamentación filosófica del mismo, formulada por Rousseau en el *Contrato social*. Fichte defiende este principio contra la objeción según la cual la autonomía de la razón pura práctica no puede ser el fundamento de la legislación civil. En realidad, parece advertir Fichte, esta objeción rechaza una tesis que Rousseau no afirma. El contrato social es el único fundamento de dicha legislación y el mismo no es ni exigido ni prohibido por la legislación moral, dictada por la razón pura práctica. Mediante este contrato los seres humanos se vuelven ciudadanos de una república, es decir, miembros de su poder soberano.

La naturaleza de la recepción fichteana de las tesis de Rousseau se presenta claramente en la pregunta por el modo en que el pueblo ejerce efectivamente la soberanía política. El ginebrino había reconocido que las leyes no garantizan por sí solas la igualdad de los ciudadanos, ni son un medio adecuado para evitar la usurpación del poder soberano por parte del gobierno, porque este siempre puede utilizarlas para mantener la desigualdad económica extrema. Por ello, Fichte propone pensar dicho ejercicio bajo la forma de un tribunal popular con facultades para juzgar el desempeño de los magistrados. Su propuesta pretende resolver un problema planteado por la idea de una república diseñada según los principios del derecho político formulados por Rousseau en su *Contrato social*.

REFERENCIAS

- Apel, Karl-Otto. 1998. *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Batscha, Zwi. 1981. "Die Arbeit in der Sozialphilosophie Johann Gottlieb Fichtes". En *Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus*, 259-337. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bertinetto, Alessandro. 2007. "Die transzendente Argumentation in der transzendente Logik Fichtes". *Fichte-Studien* 31: 255-265.
- Braune, Frida. 1917. *Edmund Burke in Deutschland*. Heidelberg: Winters.
- Damiani, Alberto M. 2009. *Handlungswissen. Eine transzendente Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Damiani, Alberto M. 2011/2012. "El ejercicio de la soberanía popular en el joven Fichte". *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política* 10: 179-210.
- Damiani, Alberto M. 2013. "Trabajo y ciudadanía en la filosofía política de Fichte". *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 48: 285-304.
- Epstein, Klaus. 1966. *The Genesis of German Conservatism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Fichte, Johann G. 1793. "Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution". En *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, editado por I. H. Fichte. Berlin: Veit & Comp, 37-288. 1845/1846, Band VI.
- Fichte, Johann G. 1794. "Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten". En *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, editados por I. H. Fichte, 289-346. Berlin: Veit & Comp. 1845/1846, Band VI.
- Fichte, Johann G. 1794a (2002). *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, trad. cast. F. Oncina y M. Ramos. Madrid: Istmo.

- Fichte, Johann G. 1796/1797. "Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre". En *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, editados por I. H. Fichte, 1-385. Berlin: Veit & Comp. 1845/1846, Band III.
- Fichte, Johann G. 1796/1797a. *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, trad. cast. J. L. Villacañas, F. Oncina y M. Ramos. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Fichte, Johann G. 1797. "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre". En *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, editado por I. H. Fichte, 451-518. Berlin: Veit & Comp. 1845/1846, Band I.
- Fichte, Johann G. 1806. "Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters". En *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, editado por I. H. Fichte, 1-256. Berlin: Veit & Comp. 1845/1846, Band VII.
- Gerten, Michael. 1997. "Fichtes Wissenschaftslehre vor der aktuellen Diskussion um die Letztbegründung". *Fichte-Studien* 13: 173-189.
- Gurwitsch, Georg. 1922. "Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten". *Kant-Studien* 27 (1 y 2): 138-164.
- Hilger, Dietrich. 1960. *Edmund Burke und seine Kritik der französische Revolution*. Stuttgart: Fischer.
- James, David. 2009. "The Relation of Right to Morality in Fichte's Jena Theory of the State and Society". *History of European Ideas* 35: 337-348.
- Janke, Wolfgang. 1994. "Zurück zur Natur? Fichtes Umwendung des Rousseauischen Naturstandes". En *Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard*, 9-21. Amsterdam: Rodopi.
- Kersting, Wolfgang. 2001. "Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral (Einleitung)". En *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, editado por Jean-Christophe Merle, 21-37. Berlin: Akademie Verlag.
- Kettner, Matthias. 1993. "Ansatz zu einer Taxonomie performativer Selbstwidersprüche". En *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel*, editado por A. Dorschel et al., 187-211. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kraus, Hans Ch. 1999. "Ernst Brandes und der deutsche Zeitgeist um 1800". *Zeitschrift für Geschichte* 47: 308-328.
- Kuhlmann, Wolfgang. 1985. *Reflexive Letztbegründung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Luporini, Cesare. 1981. "Fichte e la destinazione del dotto". En *Filosofi vecchi e nuovi*, 129-183. Roma: Editori Riuniti.
- Maus, Ingeborg. 2001. "Die Verfassung und ihre Garantie: das Ephorat (§§ 16, 17 und 21)". En *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, editado por Jean-Christophe Merle, 139-158. Berlin: Akademie Verlag.
- Neuhauser, Frederick. 1994. "Fichte and the Relationship between Right and Morality". En *Fichte. Historical Contexts/ Contemporary Controversies*, editado por Daniel Breazeale y Tom Rockmore. New Jersey: Humanities Press International.
- Philonenko, Alexis. 1968. *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. Paris: Vrin.
- Pohl, Kart. 1966. *Fichtes Bildungslehre in seinen Schriften über die Bestimmung des Gelernten*. Meisenheim am Glan: Hain.
- Rehberg, August Wilhelm. 1793. *Untersuchungen über die französische Revolution*. Hannover: Osnabrück.
- Reinalter, Helmut. 1981. *Der Jakobinismus in Mitteleuropa: eine Einführung*. Stuttgart/ Berlin: Kohlhammer.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1750. *Discours sur les sciences et les arts*. En *Schriften zur Kulturkritik*. Hamburg: Meiner. 1995.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1762 (1996). *Du contrat social*. Paris: Le Livre de Poche.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm. 1995. "Die Freiheit, die Wille, das Absolute. Fichte als Aus-denker Rousseaus". En *Rousseau in Deutschland. Neue Beiträge zur seiner Rezeption*, editado por Herbert Jaumann, 197-219. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Schottky, Richard. 1773. "Einleitung des Herausgebers". En *Johann Gottlieb Fichte. Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, VII-LXV. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Ursua Lezaun, Nicanor. 1977. "Fichte frente a Rousseau. La polémica sobre la influencia de las artes y las ciencias sobre el bien de la humanidad". *Arbor. Revista general de investigación y cultura* 97: 85-90.
- Vaughan, Charles E. 1960. *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*. New York: Russell and Russell.

- Vieweg, Klaus. 1995. "Fichtes Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten von 1794". En *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, editado por Wolfram Högerebe, 165-182. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Vogel, Ursula. 1972. *Konservative Kritik an der bürgerlichen Revolution: August Wilhelm Rehberg*. Darmstadt: Luchterhand.
- Waibel, Violetta L. 2006. "On the Fundamental Connections between Moral Law and Natural Right in Fichte's Contribution (1793) and Foundations of Natural Right (1796/97)". En *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*, editado por Tom Rockmore y Daniel Breazeale, 45-58. Hampshire: Ashgate.

Alberto Mario Damiani es profesor titular regular de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad Nacional de Rosario, profesor adjunto regular de Filosofía Política en la Universidad de Buenos Aires e investigador independiente del CONICET (Argentina).
E-mail: damial@filo.uba.ar.