

El “Hobbes” de Fichte

Fichte bajo una perspectiva histórico-conceptual

MARCO RANPAZZO BAZZAN

Recibido el 7 de octubre de 2015 – Aceptado el 3 de diciembre de 2015.
Ideas, N°3 (Julio 2016, pp 40-71)

RESUMEN: Este artículo se plantea la tarea de cuestionar la relación de Fichte con la doctrina del derecho natural mediante un estudio de algunas enigmáticas evocaciones de “Hobbes” tanto en su obra, como en la literatura secundaria. El punto de partida e hilo rojo será la pregunta acerca de una posible afinidad entre Fichte y Hobbes de la cual habla Nicolovius, un funcionario prusiano, en una carta destinada a Charlotte Jacobi en 1807. A partir de ella, se tratará luego, por un lado, de definir el marco de la confrontación de Fichte con la ciencia política de su tiempo codificada por el *Staatsrecht* alemán del Setecientos y, por el otro, de criticar la forma en que esta confrontación ha sido tratada por los comentaristas.

PALABRAS CLAVE: Fichte, *Staatsrecht*, Hobbes, mecanicismo.

ABSTRACT: This paper aims at questioning the relationship of Fichte to the doctrine of natural law by an analysis of some enigmatic evocations of Hobbes in Fichte’s work as well as in the secondary literature. Its starting point as well as its red thread will be a query on the affinity between Fichte and Hobbes about which Nicolovius, a Prussian officer, speaks about in a letter sent to Charlotte Jacobi in 1807. The first goal of this paper is then to define the framework of Fichte’s confrontation with the Political science of his time. The second one is to criticize how such confrontation has been dealt with in the secondary literature.

KEYWORDS: Fichte, *Staatsrecht*, Hobbes, Mechanicism

1. El enigma del nombre de Hobbes

En el otoño de 1807 Georg Heinrich Ludwig Nicolovius cuenta, en una carta destinada a Charlotte Jacobi, que le había aconsejado a Fichte la lectura de Thomas Hobbes, ya que suponía que ambos tenían un “espíritu afín” (*verwandten Geist*). Se podría decir tanto afín como desconocido porque el funcionario prusiano añade enseguida que Fichte le había confesado no haber leído nunca la obra del filósofo inglés.¹ ¿Cómo hay que entender entonces esta afinidad? La cifra de su enigma parece contenida en la evocación del autor del *Leviatán* así que, parafraseando una fórmula de Alain Badiou, podríamos sencillamente preguntarnos: ¿de qué es “Hobbes” aquí el nombre?

¹ Cf. Fuchs, Erich (Eds.), *Fichte im Gespräch*, Stuttgart/ Bad Cannstatt, Fromman Holzboog, 1994, Vol. IV, pp. 31-33, en part., p. 32.



Marco Rampazzo Bazzan es becado de posgrado Marie Curie en el Departamento de Filosofía, Pedagogía y Psicología Aplicada de la Universidad de Padua. Su proyecto actual se intitula “Pensar la política más allá del concepto moderno de individuo. Fichte y Althusser lectores de Rousseau y Maquiavelo”. Sus temas de investigación son la filosofía política (del siglo XVI al siglo XX), la historia conceptual, la filosofía clásica alemana y la filosofía francesa de los siglos XIX y XX. Trabaja en particular sobre la génesis de los conceptos políticos modernos, la recepción de la revolución francesa en Alemania, la herencia de las teorías del contrato social y la crisis del marxismo. Obtuvo su doctorado en Filosofía Política e Historia del pensamiento político en 2006 con una tesis realizada en co-tutela entre las Universidades de Padova y Poitiers sobre la influencia de Rousseau en la elaboración de la filosofía del derecho de Fichte (1793-1797). Fue becario del DAAD en la Academia de las Ciencias de Munich y trabajó como investigador en el proyecto *Europhilosophie* en la Universidad de Toulouse (2010-2013). Colabora como investigador asociado a distintos proyectos nacionales e internacionales. Es presidente del *Groupe de Recherches Matérialistes*, miembro de la *Internationale Fichte Gesellschaft* y de la *Société d’Etudes Kantienne en langue française*. Es también responsable editorial de la revista *Les Cahiers du GRM*, evaluador de revistas internacionales y autor de más de treinta artículos y traducciones en revistas internacionales en alemán, castellano, francés e italiano.

A primera vista la ausencia de una confrontación directa con los textos marca la diferencia que distingue la afinidad espiritual de la cual habla el funcionario prusiano, de aquella –en muchos sentidos maldita– que Carl Schmitt traza en la cárcel con el autor del *Leviatán* durante el verano del 1946. De hecho, en la soledad de su celda, el jurista alemán ambiciona establecer con Hobbes una hermandad espiritual basada en “una frecuentación casi cotidiana” de sus escritos. Le uniría con Hobbes una manera afín de enfrentarse con actitud *científica*, en el marco de la doctrina del derecho, a la realidad dramática de las “terribles guerras civiles”. A esta altura “científica” significa de manera racional, cínica y desencantada mientras que la “realidad dramática” a la cual se hace referencia son, en cambio, por el lado de Hobbes, las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, y por el lado de Schmitt, las guerras mundiales del siglo pasado (marcadas, al parecer del jurista, por una fuerte carga ideológica).

En similares circunstancias, según Schmitt:

Se dan identidades de existencia espiritual que penetran hasta los destinos más personales, justo dentro el alma de todos aquellos hombres que con su pensamiento han intentado dominar espiritualmente esa situación y deben suportar todo el peso de tal esfuerzo.²

De esta manera, volviéndose “enigma”, es decir, “alegoría de la historia de la cual quiso representar la perfección”,³ Schmitt ambiciona otorgar al porvenir, contra el olvido, un “hilo rojo” para comprender el sentido más profundo de sus investigaciones destinadas al “esclarecimiento científico” del *Jus publicum europeum*, a saber, de aquel derecho que se construye a partir del Estado Nación soberano, y sobre el cual se había codificado el principio de una guerra no discriminatoria en el espacio del Viejo continente, desde la Paz de Westfalia hasta las guerras mundiales del siglo XX. Según Schmitt, lejos de ser universal, el concepto de Estado sirve de hecho sólo para denotar o describir una forma determinada de ordenamiento político que surgió en Europa en la edad moderna de acuerdo con

presupuestos y razones propias de la historia del Viejo continente.⁴ Un derecho del cual él pretende haber investigado el origen, el desarrollo y los límites de validez a partir de la *secularización* de los conceptos jurídicos⁵ y de la crítica de la coincidencia entre político y estatal.⁶ Si lo consideramos a partir de la perspectiva abierta por Schmitt, Hobbes no es más el defensor o el teórico del absolutismo, sino el fundador del paradigma de una nueva relación de orden y obediencia entre la autoridad suprema y los súbditos-ciudadanos, como reflejo constitucional de dos procesos interconectados: por un lado, la racionalización y secularización de las formas de vida; por el otro, la transición del modo de producción señorial-feudal al capitalista. Y este nuevo modo para pensar la política informa también la lógica conceptual de las modernas constituciones occidentales remplazando el principio del buen gobierno de matriz aristotélica o de la virtud republicana de la edad moderna, por una fundación racional del orden jurídico y político. En ese nuevo orden, la relación entre orden y obediencia resulta solamente a partir de un proceso formal de autorización que tiene como pivote el célebre principio hobbesiano: *Auctoritas non Veritas facit legem*, y que encuentra su fundación lógica en la soberanía-representación a partir de la dialéctica entre autor y actor elaborada en los capítulos 16 y 17 del *Leviatán*.⁷ El título de fundador de la ciencia política moderna se le atribuye a Hobbes en tanto autor de estas operaciones teóricas y de la coherencia lógica de su construcción.⁸ Con él, la política cambia de estatuto: no es más una ciencia práctica, sino una teoría elaborada adoptando el modelo de la física de Galileo y cuyo punto de referencia es la formación del Estado Nación europeo.

² Schmitt, Carl, *Ex captivitate salus. Erinnerungen der Zeit 1945/47*, Köln, Greven Verlag, 1950.

³ Brandalise, Adone, “La terra sotto Berlino. Anamnesi del politico in Ex Captivitate Salus” en *Filosofia Politica* n° II, 1, 1988 ahora contenido en Brandalise, A. *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, Padova, Unipress, 2003, pp. 59-84, en part. pp. 70-71.

⁴ Cf. Schmitt, Carl, “Das Problem der Legalität” en: *Ibid. Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954*. 2. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot, 1950-58, pp. 440–451.

⁵ Cf. *Ibid. Politische Theologie I*. 2. Aufl., München, Duncker & Humblot, 1934.

⁶ Cf. *Ibid. Der Begriff des Politischen [Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien]*, Berlin, Duncker & Humblot, 1979.

⁷ Cf. Biral, Alessandro, “Schmitt interprete di Hobbes” en Duso, Giuseppe (a cura di), *La Politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia, Arsenale, 1981, pp. 103-125; ahora en Biral, Alessandro, *Storia e critica della filosofia moderna*, Milano, Franco Angeli, 1999, pp. 229-250.

⁸ Cf. Duso, Giuseppe, “Introduzione” en *Ibid.* (a cura di), *Il contatto sociale e la filosofia politica moderna*, Milano, Franco Angeli, 1994, pp. 7-49.

1.1 "Hobbes" detrás de Maquiavelo

Ahora, siguiendo el hilo rojo trazado por Schmitt, creemos poder, si no inmediatamente inscribir, por lo menos capturar el sentido más profundo de la sugerencia de Nicolovius. Para entender cómo y por qué, tenemos que aclarar antes que nada de qué manera esa idea de una afinidad entre Fichte y Hobbes ha podido surgir en la mente de un funcionario prusiano a principios del siglo XIX. Como indica la misma carta a Charlotte Jacobi esa idea surge en Nicolovius tras su lectura del ensayo "Sobre Maquiavelo" que Fichte acababa de publicar en el periódico patriótico *Vesta* con el objetivo de rehabilitar al secretario florentino y de mostrar la pertinencia aún actual de algunos de sus preceptos.⁹ Al principio del último párrafo de este ensayo, Fichte afirma compartir lo que presenta como el auténtico principio de la política de Maquiavelo. Se trata del principio contenido en un pasaje de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, según el cual: "quien funda un Estado y le da leyes debe suponer a todos los hombres como malos y dispuestos a utilizar su malignidad natural siempre que la ocasión se lo permita".¹⁰

Ocurre que, según Fichte, este principio define no tanto de la verdadera naturaleza del hombre, sino la necesidad de presuponer la malignidad (*Bösartigkeit*) de los seres humanos con el fin de fundar la existencia del Estado, o más bien de legitimar el empleo de la coacción contra aquellos ciudadanos (o sujetos) que violen las leyes. Y si, por un lado, la traducción de "malignidad" por *Bösartigkeit* muestra la excelente maestría de la lengua italiana alcanzada por Fichte¹¹,

por otro, su argumentación recuerda la distinción entre *Bösartigkeit* y *Bosheit* que Kant había formulado en *La religión dentro los límites de la mera razón*. En el tercer párrafo de la primera parte Kant aseveraba de hecho que:

La malignidad de la naturaleza humana no ha de ser llamada *maldad* (*Bosheit*), si esta palabra se toma en sentido estricto, a saber: como una intención (*principio subjetivo de las máximas*) de acoger lo malo (*böse*) como malo (*böse*) por motivo impulsor en la máxima propia (pues esta intención es diabólica), sino más bien *perversidad* (*Verkehrtheit*) del corazón, el cual por consecuencia se llama también *mal corazón* (*böse*).¹²

Semejante perversidad no connota tanto la maldad innata, sino la "fragilidad de la naturaleza humana: no ser esta naturaleza lo bastante fuerte para seguir los principios que ha adoptado".¹³ Y en esta medida la tesis "«el hombre es malo (*Böse*)» no puede querer decir, según lo que precede, otra cosa que: el hombre se da cuenta de la ley moral y, sin embargo, ha admitido en su máxima la desviación ocasional respecto a ella".¹⁴

No cabe duda de que Fichte había leído con atención el texto de Kant sobre *La religión dentro de los límites de la mera razón* que además trataba el mismo tema que el *Ensayo de una crítica de toda revelación*, texto que lo había dado a conocer al público alemán.¹⁵ Si el 12 de mayo de 1793 Kant le pide a Fichte que compare ambos ensayos,¹⁶ en su respuesta del 20 de septiembre Fichte se muestra confiado en que su próxima lectura de la *Metafísica de las costumbres* le procure "la misma alegría" que *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Añade que se está inspirando

⁹ Cf. Fichte, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe* [GA] GA I/7 (traducción en castellano por Faustino Oncina Coves, *La reivindicación de la libertad de pensamiento y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1986).

¹⁰ "[...] è necessario a chi dispone di una repubblica e ordina leggi in quella presupporre tutti gli uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro qualunque volta ne abbiano libera occasione...", Machiavelli, Nicolò, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Lb. 1, Cap. III en *Ibid.*, *Il Principe e altre opere politiche*, Milano, Garzanti, 1999 (1976), p. 114. En la traducción de Faustino Oncina Coves del ensayo de Fichte el pasaje suena algo distinto: "Quienquiera que funde una república (o en general un Estado) y le dé leyes, debe presuponer que todos los hombres son malos y que sin ninguna excepción darán rienda suelta a sus maldad tan pronto como encuentren una ocasión segura para ellos". En esta traducción se pierde una distinción importante: aquella entre malignidad y maldad.

¹¹ Fichte había estudiado italiano, castellano y portugués bajo la dirección de su amigo Johann August Zeune, profesor de lenguas neolatinas en Berlín. Refiriéndose a la

próxima publicación de su artículo sobre Maquiavelo, Fichte escribía a su mujer en una carta del 16 abril 1807, que: "Zeune dice que pronto probaré públicamente todo lo que me enseñó" (GA 3/6, p. 74).

¹² Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Akademie Ausgabe [=AA], Bd. VI, p. 37. (Trad. cast. *La religión dentro los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1969, p. 47).

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibid.* p. 32 (41).

¹⁵ El escrito había sido publicado anónimamente por el editor de Kant, que ayudó así al joven Fichte. Muchos atribuyeron el escrito al propio Kant porque todo el mundo sabía que estaba trabajando sobre el mismo tema. Finalmente, el filósofo de Königsberg revelaría el nombre del verdadero autor.

¹⁶ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, en GA 3/1, p. 408.

en este texto para desarrollar una de las argumentaciones de sus *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución francesa*.¹⁷

Sin embargo, el hecho de que Nicolovius destaque en su ensayo sobre Maquiavelo una afinidad entre Fichte y Hobbes se debe relacionar con la reformulación que, en 1807, Fichte propone del principio de la política maquiaveliana, parafraseando “malignidad” mediante la célebre definición del estado de naturaleza forjado por Hobbes, es decir, “la guerra de todos contra todos”:

Para expresar lo mismo de otra forma: el Estado, como institución coercitiva, presupone la guerra de todos contra todos, y su fin es producir al menos la apariencia de paz e incluso en el caso de que el odio de todos contra todos y de que las ganas de abalanzarse los unos contra los otros estuviesen anclados permanentemente en el corazón, el Estado debe impedir que ese odio penetre en los hechos.¹⁸

Según Fichte, la coacción se legitima sólo si se despliega de manera indefectible cuando aparece una voluntad de lesionar el derecho al interior del Estado, sin ninguna consideración con respecto a la naturaleza de la intención interior del sujeto que la efectuó. Con otras palabras: el Estado actúa conformemente al derecho sólo en la medida en que asegura su inviolabilidad impidiendo la irrupción de voluntades que le sean contrarias por medio del despliegue de la coacción de la cual detenta por supuesto el monopolio legítimo.¹⁹ Por lo menos a partir del *Fundamento del derecho natural* de 1796, Fichte define la ley de coacción como “un dispositivo que opera con necesidad mecánica, en virtud del cual, a toda acción contraria a derecho, le siguiera lo contrario a su fin”.²⁰ Sin embargo el principio según el cual el derecho se debe aplicar de forma mecánica de forma análoga a las leyes de la naturaleza es una idea que atraviesa todas sus disertaciones desde la *Contribu-*

ción para la rectificación del juicio del público sobre la Revolución Francesa hasta la Doctrina del derecho de 1812.²¹

1.2. Fichte y el imaginario del Estado máquina

La analogía entre el gobierno de los hombres y la máquina tiene una historia larga y compleja y comienza mucho antes de la edad moderna.²² Sin embargo, según Carl Schmitt, también esta analogía encuentra una definición paradigmática en Hobbes. En la ponencia *El Estado como mecanismo en Hobbes y en Descartes*, el jurista presenta como el centro del pensamiento político del filósofo inglés justamente el traslado de la concepción cartesiana del hombre como mecanismo animado a aquel “gran hombre” que es el Estado, del cual forma parte una máquina animada por la persona soberana-representativa.²³ En esta ocasión subraya también que “ya que el Estado en Hobbes no es completamente una persona, sino que la persona soberano-representativa es sólo el alma del gran hombre”, el proceso de mecanización “no sería para nada obstaculizado por esta personificación”.²⁴ Esta constituye el verdadero cumplimiento del proceso de mecanización del hombre iniciado por Descartes respecto al cuerpo, en tanto ahora este proceso involucraría también el elemento personalista, es decir, a la persona soberano-representativa. Con otras palabras, mecanizando al “gran hombre” y su alma también el alma del hombre pequeño se vuelve un simple engranaje de una “máquina construida por el arte humano” y como tal ella también está destinada a transformarse (ser plasmada o disciplinada) por el medio del Estado según las nuevas formas, correlatos del individuo o del ciudadano.

Esta conferencia pronunciada en 1933 constituye de hecho un comentario agudo de las introducciones del *Leviatán* y del *De Cive* de la

¹⁷ Cf. Philonenko, Alexis, *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1976, pp. 80-83.

¹⁸ Fichte, *Über Machiavelli* en GA 1/7, p. 96.

¹⁹ Sobre este punto se funda su carácter mecánico.

²⁰ Fichte, *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. José Villacañas, Manuel Ramos Valera y Faustino Oncina Coves, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 217, en GA 1/3, p. 427.

²¹ Cf. Fichte, *Die Prinzipien der Gottes- Sitten- u. Rechtslehre* en GA 2/7, pp. 379; *Rechtslehre 1812* en GA 2/13, p. 205. Cf. Cesa, Claudio, “Introduzione”, en Henry, Barbara y Fionessu, Luca (eds.), *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, Pisa, Pacini Editore, 1996, pp. 9-38.

²² Cf. Mayr, Otto, *Authority, Liberty & Machinery in Early Modern Europe*, New York/Baltimore, The John Hopkins University Press, 1986.

²³ Cf. Schmitt, Carl “*Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Cartesio*” en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, n. 30 (1936/37), pp. 622-632.

²⁴ *Ibidem*.

cuales tenemos que destacar dos elementos. Primero, en el *incipit* de *Leviatán* Hobbes define la acción de Dios por medio de la naturaleza en términos antropocéntricos. Por "naturaleza" entiende "el arte por medio del cual Dios ha hecho y gobierna el mundo". Un arte que el hombre tiene que imitar "también en la capacidad de producir un animal artificial". En el prólogo del *De Cive* la metáfora del reloj sirve en cambio para aclarar el método de la investigación. Su introducción pone en marcha la máquina narrativa hobbesiana configurando la operación que se desplegará plenamente en el *Leviatán*:²⁵

Un reloj o una máquina pequeña semejante (su materia, figura y el movimiento de sus ruedas) no puede ser conocida debidamente a menos que se lo divida y se lo considere en partes; de la misma manera, para una investigación más precisa de los derechos de los Estados, y de los deberes de los sujetos, es necesario (no digo dividirlos, pero sin embargo) que se los considere como si estuvieran disueltos, esto es, que comprendamos correctamente la cualidad de la naturaleza humana, cuál es su materia, en qué aspectos no es apta para constituir un gobierno civil, y cómo los hombres deben ponerse de acuerdo entre sí, si quieren transformarse en un Estado bien fundado.²⁶

El reloj representa en esta época al autómatas por excelencia. Esta metáfora domina el imaginario occidental desde el final de la edad media hasta los albores de la era industrial al punto que también la creación del mundo se piensa como un gigantesco mecanismo de relojería, y se sacralizan los relojes astronómicos ubicándolos en el centro de algunas de las grandes catedrales europeas.²⁷ Expresando una ley basada sobre el cálculo, es decir, una relación calculada y calculable de causas y efectos, Schmitt ve en el Estado-Máquina de Hobbes el producto prototípico de la modernidad, una "*machina machinarum*", es decir, la matriz desde la cual se desarrollan todas las otras. El reloj se vuelve la cifra del mecanicismo aplicado al Estado.

²⁵ Cf. Piccinini, Mario, "Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes" en Duso, G. (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci editore, Roma, 1999, pp. 123-141; Piccinini, M. "Thomas Hobbes. Corpo politico e artificialismo", en *Ibid.*, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica*, Giappichelli, Torino, 2007, pp. 71-91

²⁶ Hobbes, Thomas, *De Cive*, in *The Clarendon Edition of the Philosophical works of Thomas Hobbes*, (ed. Warrender, Howard) Vol. III, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 32. Traducción propia.

²⁷ Cf. Supiot, Alain, *La gouvernance par les nombres, Cours au Collège de France (2012-2014)*, Paris, Fayard, 2015.

Bajo esta perspectiva los pasajes del reloj a la máquina a vapor o los procesos químicos y biológicos aparecen como simples evoluciones técnicas o tecnológicas inscritas en la huella de una decisión metafísica fundamental cuya paternidad se tiene que atribuir al autor del *Leviatán*. Sin embargo, dado que la creación del hombre natural es sólo imitación de la creación divina, el Estado se despoja en última instancia de todo carácter natural. De esta manera, se vuelve un medio para transformar la naturaleza de los elementos que lo componen. La transformación del derecho en ley positiva o de la conformidad de la ley en legalidad²⁸ acompaña la del espacio y el territorio sobre el cual se ha reconocido la soberanía del Estado así como de las *societates* y de los "particulares" que lo conforman.

Pensar la política para Fichte (así como para la mayoría de sus contemporáneos) significa enfrentarse críticamente con este imaginario y con esta "nueva" ciencia al momento de su surgimiento y de su codificación. Un enfrentamiento que en su caso procede por asimilación (o desarrollo), y por diferenciación (o subversión). Una idea que atraviesa todas sus disertaciones es por ejemplo que el Estado es el medio para realizar el derecho (*Mittel zum Zweck*). La doctrina del derecho se articula siguiendo una lógica pragmática, su tarea es determinar los medios más aptos para realizar una finalidad que no puede ser sólo individual, sino que por definición tiene que ser compartida al mismo tiempo por todos aquellos que quieren y deciden formar parte de una determinada comunidad política, es decir, se proponen instituir un Estado. Esta integración no significa sin embargo que Fichte adopte o reproduzca un modelo mecanicista. Sintomático a este respecto es su rechazo de la metáfora del reloj en la *Crítica de toda revelación*.

Si no encontramos ningún fundamento distinto para la libertad, esto es, para la independencia de la coacción de la ley natural, tendría que surgir incluso de ella; de lo contrario, la filosofía de Joch sería la única verdadera, y la única consecuente. Pero entonces no se daría tampoco ninguna voluntad en absoluto, las manifestaciones de la misma serían ilusiones demostrables, pensar y querer serían diferentes sólo según lo aparente, y el hombre sería una máquina de engranar representaciones en representaciones, como las ruedas en las ruedas en el reloj.²⁹

²⁸ Cf. Schmitt, *Der Staat als Mechanismus*, op. cit. p. 56.

²⁹ Fichte, *Über die Kritik aller Offenbarung*, en GA1/1, p. 139.

Se puede hablar de integración porque Fichte se sirve de varias metáforas del imaginario mecanicista de manera neutra (por ejemplo, cuando recurre a ellas para describir el funcionamiento básico –natural– del individuo y del Estado).³⁰ Con otras palabras: la mayor o menor conformidad del Estado al carácter de máquina no sirve como criterio para determinar su bondad o maldad, sino su posibilidad de auto-conservación (o reproducción).³¹ Pese a que en las *Consideraciones* podemos leer que las máquinas de los Estados europeos pueden romperse o “que la máquina política de Europa” siempre ha “angustiado la actividad del género humano”,³² no condena a los Estados existentes por ser máquinas, sino por la perversidad de su finalidad: la conservación del *statu quo*, es decir, la sumisión.³³ Con respecto al alcance epocal de la operación hobbesiana es aún más interesante el hecho que, según Fichte, el príncipe es una “máquina animada por la ley y que sin ella no tiene vida”.³⁴ Es interesante, porque da muestra de que esta época concibe al soberano-representante como un simple engranaje del gran autómatas – que se indica a menudo como “motor”,³⁵ y de que el buen funcionamiento de esta máquina responde en última instancia a una ley capaz de calcular las (verdaderas) necesidades tanto de los súbditos como del Estado.³⁶ Una ley que el soberano debería conocer y saber aplicar, y que, en principio, puede también representar un criterio para juzgar su actuación.

En sus disertaciones político-jurídicas Fichte se enfrenta al problema de la posibilidad de (auto)regulación, control o transformación de los Estados existentes en función de aquello que considera la finalidad legítima, es decir, el desarrollo de la libertad (o de la cultura). Su interés se concentra así sobre el problema de la transición al Estado de razón. Trabajando sobre este asunto logra una conciencia

cada vez mayor de los límites y de la pertinencia de ciertas metáforas y de la definitiva ineptitud de la concepción dominante para realizar *materialiter* libertad e igualdad. Esta conciencia le llevará a desarrollar una crítica inmanente (o una subversión interna) de los dispositivos conceptuales vinculados con el imaginario mecanicista por medio de metáforas “organicistas” elaboradas a partir de consideraciones de Kant en la *Critica de la razón pura*, la *Fundación de la metafísica de los costumbres* y (sobre todo) la *Critica del juicio*. Al mismo tiempo, Fichte permanece fiel al principio según el cual el Estado no sólo puede, sino también debe tender a funcionar de manera automática, es decir, de forma silenciosa, logrando así superar su carácter coactivo.³⁷

1.3 Contra-Hobbes

Si desde luego no conocemos la reacción de Fichte a la sugerencia de Nicolovius, podemos por lo menos recordar que en las dos únicas ocasiones en las cuales el nombre de Hobbes aparece en su obra, lo evoca de forma polémica y justamente como autor de la concepción del *Bellum omnium contra omnes*. La primera es en el escrito *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*, de 1795, donde se puede leer:

¿Cómo se comporta [...] el ser humano originalmente con el mismo ser humano? ¿Debería haber entre ellos en el estado natural crudo esta misma relación que existe entre el ser humano y la naturaleza? ¿Deberían intentar dominarse entre ellos o, por contrario, si no creen tener la fuerza suficiente para lograrlo, se escaparían mutuamente? Suponiendo que esto fuese así, seguramente no podrían vivir dos seres humanos uno al lado del otro; el más fuerte vencería al más débil, cuando éste no huyera en cuanto viera aquél. Pero ¿hubiesen sido posibles de esta forma alguna vez relaciones sociales, hubiese sido posible la población de la tierra? Su relación hubiese sido posiblemente como lo describe Hobbes en el estado natural: guerra de todos contra todos. No obstante, vemos que los seres humanos se llevan bien entre sí, que se ayudan mutuamente y que mantienen relaciones sociales. La razón de este fenómeno tiene que estar en el ser humano mismo; en su original forma

³⁰ Cf. Fichte, *Zurückforderung der Denkfreiheit*, en GA 1/2, pp. 87-88.

³¹ Cf. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, en GA 1/3, p. 459.

³² Fichte, *Beitrag zur Rechtfertigung der Urteils des Publikums über die Französische Revolution*, en GA 1/2, p. 249.

³³ Cf. *Ibidem*.

³⁴ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, en GA 1/3 p. 369.

³⁵ Cf. Schiera, Pierangelo “La Prussia fra polizia e «lumi»: alle origini del «Modell Deutschland»”, *Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, I 1975, pp. 51-84; Meyer, A “Mechanische und organische Metaphoryk politischer Philosophie”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 13 1969, pp. 128-199.

³⁶ Cf. Fichte, *Beitrag* en GA 1/2, pp. 388-389.

³⁷ Cf. Fichte, *Bestimmung des Gelehrten*, en GA 1/3. Cf. Fonnesu, Luca “Die Aufhebung des Staates bei Fichte”, en *Fichte-Studien*, 11, 1997, pp. 85-97.

de ser tiene que poder mostrarse un principio que le determina de tal forma que se comporta con sus semejantes de otra manera que contra la naturaleza.³⁸

En la segunda, es decir, en el curso de doctrina del derecho de 1812, los términos resultan prácticamente idénticos. También en la clase del 21 de abril de 1812 Fichte evoca a Hobbes para alejarse de su concepción. Considera que su postura ha quedado «contradicha» por la experiencia, ya que en la historia podemos contar con otras formas de convivencia surgidas de un principio distinto al *Bellum omnium contra omnes*. El ejemplo de los antiguos germanos (Fichte tiene en mente el relato de Tácito) prueba empíricamente que los seres humanos pueden constituirse en comunidad siguiendo simplemente su sentimiento natural de sociabilidad, sin necesidad alguna de instituir un pacto entre ellos.³⁹ De este modo, Hobbes generalizaría una mera posibilidad histórica, análoga a las que nos contaron unos viajeros del siglo XVIII sobre los habitantes de los mares del sur.⁴⁰ La referencia de Fichte a estas narraciones revela el papel jugado por *La religión dentro de los límites de la mera razón* en la construcción de su "Hobbes" y su asociación a determinada visión del estado de naturaleza. En efecto, Kant afirma en 1793 que la existencia de una tendencia pervertida en el hombre no necesita de ninguna demostración formal dada "la multitud de estridentes ejemplos que la experiencia nos pone ante los ojos."⁴¹ Con el estado de naturaleza pueden "compararse con esta hipótesis las escenas de crueldad no provocada en las ceremonias sangrientas de *Tofoa, Nueva Zelanda, Islas de los Navegantes* [...]".⁴² Además, Kant se refiere claramente al Hobbes del *De Cive* en el segundo párrafo de la primera sección de la tercera parte, considerando el estado de naturaleza jurídico como "una guerra de todos contra todos".⁴³

³⁸ Fichte, in GA I/3, p. 99 (trad. Rita Radl Philipp), *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 16-17.

³⁹ Cf. Fichte, *Rechtslehre 1812*, en GA 2/13, p. 200.

⁴⁰ Cf. Forster, Johann Reinhold, *Reise um die Welt während den Jahren 1772 bis 1775*, T. 1, Berlin, Haude und Spener, 1778, p. 131.

⁴¹ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en AA, VI, pp. 32-33 (trad. de Felipe Martínez Marzoa, *La religión dentro los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1969, p. 42).

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibid.*, p. 97.

Al mismo tiempo, hay que notar que estas referencias polémicas contra Hobbes no presentan en sí nada de original, sino que forman parte de una tendencia dominante tal y cual emerge en muchos tratados y ensayos de derecho natural que se escribieron en esta época. En ellos se evoca al filósofo inglés casi siempre en forma polémica, al punto que algunos de estos ensayos o partes de los mismos se intitulan Anti-Hobbes (*Gegen-Hobbes*).⁴⁴ Y es justamente esa voluntad de oponerse, esta forma "contra", lo que determina paradójicamente la adopción no tanto de los principios (y mucho menos de la solución propuesta) sino de la manera de plantear el problema, es decir, la adopción de la lógica que lo sostiene. Con otras palabras: refutando a Hobbes los autores adoptan su problemática y sus presupuestos. El punto decisivo se encuentra en la transformación del pacto, es decir, la figura central de la tradición jusnaturalista.⁴⁵ Ya no se trata de un acuerdo entre partes contrayentes, es decir, entre sujetos ya constituidos, sino que pasa a ser una operación teórica (y se podría decir también ideológica) que funda un orden nuevo a partir de una *tabula rasa* (empezar de cero) de toda forma de autoridad o diferencia pre-existente. Esta operación determina la producción de una subjetividad puramente "moderna" que gira en torno al binomio Estado-Individuos.⁴⁶ Se parte de la existencia de individuos libres e iguales que en la condición natural constituyen una amenaza -aunque sólo potencial- para los demás. Para conjurar esta situación de peligro mortal se necesita salir del estado de naturaleza instituyendo, con el acuerdo entre todos, un poder estatal, titular único del poder coercitivo, capaz de imponer y garantizar paz, orden y seguridad al interior de sus fronteras. Un espacio al interior del cual al mismo tiempo se niega toda forma de resistencia legítima. De esta manera Hobbes parece funcionar como verdadero "personaje conceptual" según la definición dada por Deleuze y Guattari, encarnando perfectamente su versión "antipática":

Incluso cuando son "antipáticos", no por ello dejan de pertenecer plenamente al plan que el filósofo considerado traza y a los

⁴⁴ Por ejemplo Feuerbach, Anselm, *Anti-Hobbes, oder über die Grenzen der höchsten Gewalt und das Zwangrecht der Bürger gegen den Oberherrn*, Erfurt, 1798; Kant *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, *Berlinische Monatsschrift*, XXII, 1793, pp. 201-284 en AA VIII, pp. 273-313.

⁴⁵ Cf. Althusser, Louis, "L'impensé de Jean-Jacques Rousseau", en Yves Sintomer (ed), *Ibid*, Paris, PUF, 1998, pp. 59-102.

⁴⁶ Cf. Schiera, Pierangelo, *Assolutismo e cameralismo tedesco*, Milano, Giuffrè, 1968, p. 100.

conceptos que crea: marcan entonces los conceptos propios de ese plan, las malas percepciones, los malos sentimientos e incluso los movimientos negativos que se desprenden de ellos, y que van a inspirar conceptos originales cuyo carácter repulsivo sigue siendo una propiedad constituyente de esa filosofía.⁴⁷

La cuestión que se plantea a esta altura es desde luego comprender cómo esta lógica puede haber logrado imponerse. Primero, cómo se introdujo en la forma de tratar el derecho público en Alemania del siglo XVIII y, segundo, cómo Fichte se enfrentó a ella en su propia reflexión. Con respecto al primer punto, podemos decir que hay básicamente dos líneas de transmisión: por un lado, está la teoría de Samuel Pufendorf, primer catedrático de derecho natural en el ámbito alemán. De hecho, aunque no lo cita, Pufendorf forma parte de la lógica hobbesiana. Por el otro, “la misma disciplina de los *jus publicum universale* nace justamente como respuesta al contractualismo radical de Hobbes, y adopta, aunque modificándola, gran parte de su doctrina”.⁴⁸ Tales modificaciones disminuyen sin duda la coherencia lógica de sus tratados. Todavía a estas teorías no se les plantea como tarea fundamental la coherencia, sino la formación de futuros políticos y dirigentes, por lo que esos autores intentan mediar con la realidad existente, es decir, el orden constituido.

1.4 Estado prusiano y ciencias camerales

La obra de Federico Segundo constituye un momento fundamental de este proceso. El monarca ilustrado hereda del padre Federico Guillermo II una estructura de poder ya perfectamente delineada y eficiente. La formación rápida del Estado prusiano bajo los *Hohenzollern* procede desde el colapso del “*ständische Staat*”. Esta expresión designa una estructura dicotómica entre el Príncipe y las instancias territoriales de origen imperial que se erosiona a partir de la Paz de Westfalia. El reconocimiento de la soberanía desde el exterior sobre los Principados produce una serie de procesos constitucionales que se conjugan para transformar la obligación política. El súbdito no se liga ya a un señor –como ocurría en las relaciones feudales o seño-

riales– sino a un territorio del cual se lo considera progresivamente como ciudadano. Entre esos procesos hay que mencionar por lo menos el incremento del ejército –que en Prusia pasa en pocos años de 8.000 a 30.000 efectivos– y la formación de la *Polizei* –que no hay que entender sólo como aparato represivo, sino también (y sobre todo) como red de oficios substraídos al control de las corporaciones territoriales (*Stände*) o de las fuerzas locales que se hallan subordinadas directamente a la autoridad del príncipe-. Un acto fundamental es la institución en Prusia del *Generaldirektorium* en 1723 porque determina la superación definitiva de la dicotomía entre la administración central del príncipe –gestionada por los comisarios– y la administración de las *Amtskammern*.

En este preciso contexto se desarrollan las ciencias Camerales en Prusia. En 1727 se instituyen las dos primeras cátedras en las Universidades de Halle y Frankfurt. Estas ciencias fungen como instrumento para responder técnicamente a las nuevas exigencias del Estado al servicio del príncipe. Su tarea consiste en la elaboración de una Doctrina del Estado de marco técnico-empírico, cuyos objetivos son, por un lado, reunir en un cuerpo coherente y eficaz ámbitos disciplinares como la economía, la ciencia de la administración, la ciencia de las finanzas o las tecnologías productivas; por el otro, fundar pragmáticamente la obediencia de los súbditos a partir del binomio bienestar (de los súbditos) y prosperidad (del Estado). Pero no sólo eso; su tarea también es:

[Dar] una explicación “mecánica” en su interior, del funcionamiento de la cosa pública, considerando a esta última en la dimensión concreta del Estado de policía, centralizado y unitario, siempre superior institucionalmente a la figura del soberano que se realizó en Prusia en la primera mitad del siglo XVIII.⁴⁹

Estas ciencias constituyen los operadores de legitimación del nuevo orden que tiene su base en el Estado central y administrativo. Uno de los más influyentes autores de esta tradición es Von Justi, según el cual “en la gran máquina del Estado la clase productiva es la rueda motriz [mientras que] las actividades son las ruedas y los recursos”.⁵⁰

⁴⁷ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991, p. 62.

⁴⁸ Scattola, Merio, *La nascita delle scienze politiche dello Stato: Schlözer*, Milano, Angeli, 1994, p. 34.

⁴⁹ Schiera, *La Prussia fra polizia e “lumi”*, op. cit., pp. 79-80.

⁵⁰ Von Justi, Johann Heinrich Gottlob, *Die Grundfeste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten; oder ausführliche Darstellung der gesamten Policey-Wissenschaft*, Königsberg-Leipzig, Hartung, 1960-1961, p. 557.

La *Polizei* tiene que cumplir dos tareas: por un lado, cuidar la buena *Dekontamination* de la máquina, sacando todo tipo de obstáculo; por el otro, disponer la evolución de la actividad de los individuos de manera que ya no lo guíe su interés privado sino la razón. La educación pública debe formar para el discernimiento de tal interés racional.⁵¹ Esta voluntad de control y disciplinamiento parece explicar la predilección de los Cameralistas por la metáfora de la máquina (por sobre la del cuerpo). El gobierno ya no es un órgano del cuerpo estatal, y ocupa en cambio una posición exterior como mecánico o constructor. Así se puede atribuir a la esfera económica una relativa autonomía y hacer apología de la propiedad privada y de la competencia, sin con eso privar a la *Polizei* de un buen margen de intervención.

Según Ernst Brandes, se puede razonablemente imputar a Federico Segundo la difusión de la concepción del gobierno como máquina y de la metáfora del reloj en el ámbito jurídico-político. Por otra parte, siendo él protector de muchos filósofos como D'Alembert, Voltaire o La Mettrie, no sorprende que comparta con ellos tanto el punto de vista determinista o fatalista, como un vocabulario mecanicista.⁵² Este imaginario embarga toda su obra.⁵³ Un pasaje de sus *Consideraciones sobre el estado presente del cuerpo político en Europa* constituye una buena ilustración:

Como un mecánico hábil no se sentiría satisfecho con ver el exterior de un reloj, sino que lo abriría para examinar sus resortes y piezas móviles, de la misma manera un político hábil se ocupa por conocer los principios permanentes de las cortes, los resortes de la política de cada príncipe, las fuentes de los acontecimientos; no deja nada al azar; su espíritu trascendente prevé el futuro, y penetra por el encandeamiento de las causas hasta los siglos más alejados; en una palabra, tiene la prudencia de conocerlo todo, para poder juzgar todo y prevenir todo.⁵⁴

⁵¹ Cf. Jung-Stilling, J.H. "Von der Erziehung" en *Lehrbuch Staats-Polizey-Wissenschaft*, Leipzig, 1788, pp. 85-113.

⁵² Cf. *Ibid.* pp. 107.

⁵³ Cf. Mayr, O. *Authority*, op. cit. pp. 107-114.

⁵⁴ Frédéric le Grand, "Considérations sur l'État présent du corps politique de l'Europe" (1736), en *Œuvres*, Berlin, Rodolph Decker, 1848, T. VIII, pp. IX-X.

El rey prusiano ve además en el establecimiento de "un cuerpo de leyes perfectas" la posibilidad de cumplir "una obra maestra del espíritu humano en materia de gobierno": "Podríamos observar un diseño y reglas tan exactas y proporcionadas, que un Estado conducido por esas leyes se parecería a un reloj, cuyos resortes han sido contruidos para un mismo fin".⁵⁵

En el marco de este ideal Federico Segundo retoma un proyecto de su padre. A esta altura se destaca por su importancia el debate alrededor del Código general de los territorios prusianos (*Allgemeines Landrecht*), cuya aplicación será suspendida por Federico Guillermo en abril de 1792. La redacción de este código general constituye la realización de un proyecto que la familia real prusiana había acariciado a lo largo del siglo XVIII. El objetivo era una reglamentación general de leyes en lengua alemana para homogeneizar las distintas fuentes del derecho histórico: el derecho romano y los derechos locales relativos a los distintos territorios que componían al Estado prusiano. Después de haber demorado a causa de las muchas guerras que condujo en la primera parte de su reinado, Federico Segundo dio la orden de redactar este código el 14 octubre de 1780. Se consultaron enseguida a todos los expertos de derecho de la época por medio de un pedido directo (como aquellos llevados a Schlözer y a Mendelssohn), y por la realización de un premio para los demás. La comisión redactora recogió y discutió esos juicios. Este procedimiento logra que el código sea muy conocido por el público erudito de la época.

1.5 Entre derecho natural y el derecho positivo

Todas las ambigüedades de la esta época están expresadas en las dos versiones del Código general de los territorios prusianos, tanto el *Allgemeine Gesetzgebung* (primera versión, que será suspendida), como el *Allgemeines Landrecht* (segunda versión, que será publicada). Sus disposiciones resultan de un compromiso entre la estructura jerárquica existente y una cierta visión del porvenir. Por un lado, se plantea la tarea de abolir los privilegios heredados del pasado, y bajo esa perspectiva su aplicación (que se produce a lo largo de unas cuantas décadas) hace posible sin duda el proceso de "mo-

⁵⁵ Frédéric le Grand, "Dissertation sur les raisons d'établir ou d'abroger les lois", *Œuvres*, op. cit. T 9, p. 27.

dernización” de Prusia. Por el otro, su finalidad política principal es la eliminación de toda resistencia legítima al poder del rey. Su publicación coincide con la voluntad de “prusificar” los nuevos territorios conquistados en 1793.⁵⁶ Bajo este aspecto hay que recordar también que en la larga lucha contra el poder temporal de la iglesia, los príncipes habían apoyado (y también sustentado) a los teóricos del derecho natural porque veían en sus doctrinas la posibilidad de legitimar su autoridad sin necesitar más el apoyo del papa.⁵⁷

Este proceso de disolución de las resistencias que acompañan la construcción del aparato administrativo (policial) del Estado-Nación moderno por la abolición de las distintas legislaciones de las cuales podía depender un mismo territorio, plantea al pensamiento político nuevas tareas de difícil solución: ¿cómo pensar la resistencia y el control? Como muestra Otto Brünner, en la edad media y en la primera edad moderna la “investidura divina y el derecho a la resistencia son [...] complementarios”.⁵⁸ En el contexto del “buen derecho antiguo”, las costumbres gobiernan y prevén la resistencia legítima de ciertas instituciones y determinados grupos sociales que se reconocen mutuamente como sujetos políticos y que pactan y negocian entre ellos. La progresiva fragmentación del universo de la República cristiana plantea nuevos problemas al pensamiento político y al arte de gobierno. El vacío creado por la abolición del buen derecho antiguo abre al principio del siglo XIX el espacio del desarrollo para la idea de nación y sus mitos. Sin embargo, al final del siglo XVIII hay acuerdo general en determinar como fuente de la autoridad la doctrina del derecho natural. Esta doctrina debe legitimar lo que la autoridad religiosa no debe, ni puede hacer más. La construcción teórica formal funda toda legitimidad a partir de la voluntades de presuntos contrayentes, individuos libres e iguales abstraídos de los individuos concretos y de sus relaciones.

Las cuestiones que poco a poco se imponen son, entonces: ¿Quién detenta la soberanía? ¿Quién expresa la voluntad del pueblo? ¿Quién le

⁵⁶ Cf. Hattenhauer, Hans « Einleitung » en *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten von 1794*, Frankfurt am Main-Berlin, Klostermann, 1970, p. 27.

⁵⁷ Cf. Derathé, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1950, p. 45.

⁵⁸ Brunner, Otto, “Dall’investitura per grazia di Dio al principio monarchico”, en *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano, Vita et Pensiero, 1968, p. 165-212.

representa? El derecho no es más sagrado, sino la expresión de una voluntad que resulta de un procedimiento formal: *Auctoritas non veritas facit legem*. Así, la construcción de la doctrina del Estado en el marco del derecho natural adquiere un valor político decisivo y por eso se la integra a las ciencias del Estado. Los autores, si bien comparten los principios formales, se distancian sin embargo en la elaboración del derecho positivo. Es así que la doctrina del derecho se politiza e ideologiza.

2. “Hobbes” en la literatura crítica sobre Fichte

2.1 La falsa diatriba de la maquiavelización de Fichte

La enunciación del principio del derecho de coacción en el escrito sobre Maquiavelo de 1807 juega un papel muy importante en la consideración de la evolución del pensamiento jurídico-político de Fichte. A partir de la publicación de su traducción francesa, se desarrolló una controversia emblemática entre los intérpretes. En su “Presentación” los dos editores, Luc Ferry y Alain Renaut, leen esta evolución como una “Maquiavelización” de su manera de concebir el derecho y la política. Bajo este término ellos establecen una triple evolución que tendría lugar en los escritos de 1806-1808 (es decir, también los *Diálogos sobre el patriotismo* y los *Discursos a la nación alemana*): de la defensa de la Revolución francesa a su crítica;⁵⁹ de la anarquía libertaria a la coacción de una dictadura educativa⁶⁰ y, por fin, de un cosmopolitismo federalista a un patriotismo nacionalista y a una *Machtpolitik*.⁶¹ Ellos consideran el artículo de 1807 como un texto bisagra, es decir, decisivo en la trayectoria de su pensamiento porque lo ven como emblema de un “abandono” progresivo de la teoría de los derechos humanos (es decir, de los principios de la revolución francesa), en favor de la adopción de una concepción “maquiavélica, es decir, cínica y desprejuiciada de la política”.⁶² Esta adhesión a una *Machtpolitik* basada en la razón de Estado estaría

⁵⁹ Cf. Ferry, Luc y Renaut, Alain, “Présentation” en J.G. Fichte, *Machiavel et d’autres écrits*, Paris, PUF, p. 12.

⁶⁰ Cf. *Ibid.* p. 14.

⁶¹ Cf. *Ibid.* p. 17.

⁶² *Ibid.* p. 19, nota 54.

acompañada por un cambio a nivel sistemático. La mediación entre naturaleza y libertad no sería más –como en la versión de Jena– la doctrina del derecho, sino la doctrina de Dios, es decir, la religión. El objetivo polémico de Ferry y Renaut son las tesis de Xavier Léon⁶³ y Martial Gueroult⁶⁴ que habían interpretado la evolución de Fichte de manera contraria: como una fidelidad sustancial a los principios de la Revolución, atribuyendo las variaciones en los escritos más tardíos a la evolución del panorama político.⁶⁵

Ahora, aunque es muy discutible cuánto “exagera” el alcance de las afirmaciones del autor⁶⁶ (en este sentido se puede recordar que en el mismo ensayo sobre Maquiavelo Fichte confirma la validez universal de los derechos humanos en cuanto los principios a partir de los cuales juzgar la legitimidad de todo Estado), hay que reconocer a la interpretación de Ferry y Renaut por lo menos el mérito de interpelar a los investigadores y llevarlos a tomar posición (y hacer dialogar las distintas interpretaciones) sobre una serie de puntos tan decisivos como controvertidos sobre los cuales se catalizan los efectos de las oscilaciones del mismo Fichte. Oscilaciones entre distintos órdenes argumentativos, que si no pueden considerarse como heterogéneos, no resultan tampoco siempre fácilmente combinables o integrables entre ellos y que toman preeminencia de acuerdo al objeto tratado y el fin polémico. Dicho de otra forma: si no entran en contradicción, esos registros se encuentran por lo menos a veces en competencia. Entre los más importantes hay que destacar aquellos que derivan de las distintas articulaciones asumidas por los dominios del derecho, de la moral, de la historia y de la política en la evolución del sistema de la Doctrina de la Ciencia, más precisamente de la compatibilidad de los análisis conducidos a partir de los distintos puntos de vista que le corresponden –y que se distinguen analíticamente– sobre objetos que comparten por ejemplo el Estado; y también las rela-

⁶³ Cf. Léon, Xavier, *Fichte et son temps*, Paris, Colin, 1922-27, Vol II/2, pp. 30-31.

⁶⁴ Cf. Guérout, Martial, “Fichte et la Révolution française” en *Etudes sur Fichte*, Paris, Aubier, 1974, p. 245.

⁶⁵ Cf. Ferry y Renaut, *op. cit.*, p. 19.

⁶⁶ Si bien reconoce que Ferry y Renaut no niegan por completo la continuidad entre el escrito sobre Maquiavelo y el *Derecho natural* de 1796, Douglas Moggach juzga “exagerada” su crítica a la teoría de los derechos humanos (Cf. Moggach, Douglas, “Fichte’s engagement with Machiavelli”, en *History of Political Thought* 14 (4), 1993 pp. 573-589).

ciones entre derecho y política, por un lado con la ciencia jurídica del tiempo, y por el otro, con el contexto histórico-social.

2.2 Fichte y el derecho moderno

A esta altura estamos en condiciones de profundizar la problemática en torno al nombre de Hobbes en la bibliografía secundaria francesa sobre Fichte. Lo más interesante para nuestro asunto es la manera en la cual Renaut vuelve a tratarlo en su monografía *Fichte y el sistema del derecho* consagrada al *Fundamento del derecho natural*⁶⁷ del cual también es el traductor francés. Aquí él no niega la compatibilidad formal entre los principios de 1796 y 1807. En cambio, habla de una doble “Maquiavelización”, es decir, de dos momentos en los cuales ésta se articularía. El primero es implícito –en la medida en la cual Fichte no nombra a Maquiavelo– mientras que el segundo es explícito –el artículo de 1807–. Para capturar ese movimiento deberíamos, según Renaut, leerlo a partir de la adopción del egoísmo imperante como principio de su época en *Los caracteres de la edad contemporánea* (que se confirma en los *Discursos a la nación alemana*: “el egoísmo ya no se supone solamente, sino que se lo piensa como real”).⁶⁸ Así, la continuidad formal de la formulación de los principios entre 1796 y 1807 formaría parte de una conversión maquiavélica de Fichte, que camuflaría un cambio decisivo: la adopción de un principio antropológico nuevo y contrario al precedente, según el cual el hombre es verdaderamente malo por naturaleza. Un principio que hace de la coacción “no ya como en Kant sólo el rasgo distintivo de la legislación jurídica (como legislación externa que puede imponerse por medio de la coacción) sino un momento indispensable del político”.⁶⁹

Sin insistir más sobre las dificultades que tenemos para compartir la letra de esta tesis que contradice el mismo escrito sobre Maquiavelo hay que destacar, por un lado, que el verdadero objeto de la *maquiavelización* sería la *Contribución*, un texto polemista,

⁶⁷ Cf. Renaut, Alain, *Fichte et le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986.

⁶⁸ *Ibid.* p. 240, nota 47.

⁶⁹ *Ibid.* pp. 241.

con el cual Fichte no pretendía presentar una teoría del derecho, y también un texto incompleto, ya que no redactó nunca la segunda parte, en la cual él hubiera tenido que tratar la sabiduría de la revolución, es decir, la adecuación de los medios empleados con respecto a las finalidades. Por el otro, cuando habla de una doble *Maquiavelización*, Renaut muestra que ella no tiene nada que ver con Maquiavelo sino más bien con la adopción de un principio antropológico hobbesiano. Además él entiende bajo el nombre de Hobbes “defensa del absolutismo”, “negación de la democracia” como de los principios de la revolución y llega a identificarlo con los autores conservadores como Rehberg, Brandes, Gentz o Burke contra los cuales Fichte había polemizado en 1793.⁷⁰ Además, insiste en exasperar una desarticulación entre derecho y política mostrando, por un lado, que el ejercicio de la segunda no está bajo ningún criterio jurídico, y por el otro que el derecho va perdiendo su centralidad sistemática.⁷¹ De la “reducción de la importancia de la esfera jurídica en el sistema” han hablado aunque en términos distintos también Claudio Cesa y Giuseppe Duso.

Esas lecturas destacan un problema básico con el cual hay que enfrentarse y que concierne justamente al estatuto de la doctrina del derecho en Fichte. Es decir ¿él ha sido capaz de pensar su fundamento según los principios de la Doctrina de la Ciencia? ¿O al contrario se ha limitado a trabajar un concepto de derecho que se habría quedado como un elemento irreductible a su pensamiento?⁷²

⁷⁰ Cf. *Ibid.* pp. 246.

⁷¹ “Incluso si acordamos que el nivel propiamente político de la reflexión, dado su relativa autonomía respecto al sistema del derecho, puede haber tenido una evolución propia, el itinerario *político* parece poner en cuestión los principios de la doctrina *jurídica* con tanta seriedad que uno es llevado a interrogarse sobre el devenir del sistema del derecho en la segunda filosofía de Fichte, es decir al mismo tiempo sobre la amplitud de reacomodamientos eventuales, como sobre su repercusión respecto al estatuto sistemático del derecho en el seno del sistema de filosofía, y evidentemente sobre a lógica que habría presidido estos desplazamientos singulares y temibles”, Renaut, *Fichte et le système du droit*, op. cit. p. 448.

⁷² “Hay dos modos posibles de discutir su Contribución. En primer lugar, se puede partir de la pregunta sobre si el espacio de libertad que permanece para los individuos en el Estado, según Fichte, no es presentado de modo un tanto reducido. En segundo lugar, lo que me parece más importante, se puede abordar antes de las otras preguntas la cuestión sobre si las aporías, expuestas de modo tan preciso, deben ser realmente imputadas a Fichte, o si no se fundan en la esencia de la cuestión”, *Diskussion Hahns Beitrag Fichtes Politikbegriff*, en Hammacher, Klaus (ed.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg, Meiner, 1981, p. 212.

A esta altura podemos recordar que la idea de que Fichte estuviese de acuerdo con Hobbes había surgido 10 años antes también en uno de sus estudiantes, Rudolf Steck, que anunciaba a un amigo en marzo de 1796 la inminente publicación del *Fundamento del derecho natural*, una obra destinada a abrir una nueva época en la concepción del derecho y de la política.⁷³ Como es sabido, la originalidad de esa nueva concepción (con respecto a la *Contribución*) consistía en la distinción entre derecho y moral. No obstante, la división entre foro interno y foro externo constituye uno de los pivotes de la ciencia política moderna, y Fichte reivindica haber sido el primero en distinguir con rigor las dos esferas. Con lo cual quería decir que se pueden deducir y justificar sólo a partir de la Doctrina de la Ciencia.⁷⁴

Se trata justamente de la disociación que Renaut llama *maquiavelización*, que sin embargo podemos entender de forma más correcta como la adopción de un “principio hobbesiano”. Lo que hay que destacar de la observación de Steck es la asociación de “Hobbes” (es decir, el derecho moderno) con aquello promovido por la revolución francesa de la cual Fichte será considerado el profeta alemán. La filosofía del derecho de Fichte tiene la ambición de transformar la concepción vigente o dominante del Estado tomando como nuevo principio los derechos individuales que la *Declaration des droits de l’homme* había formulado en términos universales. Por razones comprensibles, la relación entre Fichte y la Revolución, y en particular bajo el ángulo de su fidelidad a sus principios, ha sido al centro de las preocupaciones de muchos comentaristas franceses (y francófonos). Las más importantes son las de Xavier Léon y Martial Gueroult. En el ámbito alemán las cuestiones son discutidas a partir de tradiciones distintas. Después de la segunda guerra mundial muchos se interesan en el problema del totalitarismo o del estado total del cual se considera a Fichte como un padre espiritual por su asociación *a posteriori* con la historia de la Alemania imperial y sobre todo con su epílogo nazi-socialista. Sobre la interpretación del totalitarismo también discutirán autores tanto socialistas o social-demócratas

⁷³ “La revolución francesa, la Doctrina de la Ciencia de Fichte y el *Meister* de Goethe son las tendencias más importantes de la época”, Schlegel, August Wilhelm y Schlegel, Friedrich, *Werke*, II, Berlin, Athenäum, 1798, p. 56.

⁷⁴ Cf. Rametta, Gaetano, “Diritto e politica in Fichte”, en Duso, Giuseppe (ede.), *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, p. 275-295; Schrader, Wolfgang, “L’Etat et la société dans la «Grundlage des Naturrechts» de 1796 de J.G. Fichte”, en *Archives de Philosophie*, 39, 1976, pp. 21-34.

(a partir de Jaurès,⁷⁵ Lassalle⁷⁶ y Marianne Weber⁷⁷) como nacionalistas (Treitschke,⁷⁸ Kroner⁷⁹). Si, como sugiere Marc Maesschalck, la historia de las interpretaciones de los grandes autores se parece a menudo a una galería de retratos y que detrás de cada uno de ellos se esconde una coherencia, una relación con los problemas de la distintas épocas y una confrontación con lo que precede,⁸⁰ en el caso de Fichte no deja sin embargo de sorprender la extrema heterogeneidad de esos retratos. Como lo decía Manfred Buhr, Fichte ha logrado ser todo y el contrario de todo: democrático, reaccionario, jacobino, pero también obscurantista, nacionalista; tanto idealista como realista; tanto místico como racionalista. Etcétera. Como si no hubiera quedado libre ningún epíteto para definir su obra.⁸¹ A partir tal vez de una homología lexical (poder, democracia) o la utilización de términos cuyo significado se refiere a distintas experiencias a lo largo de la historia (totalitarismo, socialismo, nacionalismo, etc.), la mayoría ha interpretado sus escritos bajo categorías, conceptos e ideas que no pertenecen a su época, es decir no forman parte de su lengua ni de su problemática. Actuando de esta manera ellos parecen haber adoptado el enfoque que Fichte había criticado en los comentaristas de Maquiavelo:

Esta limitación de los conocimientos del hombre en la moral, y la resultante limitación del lenguaje (en lo que no hacía más que compartir la culpa de su época, aunque él mismo no había incurrido en ella) tienen que ser concebidas previamente a todas las cosas; en caso de que queramos comprender a nuestro hombre, y así hacerle justicia; pero de ninguna manera se le debe juzgar según conceptos que él no tiene y según una lengua que no

⁷⁵ Cf. Jaurès, Jean, *Les origines du socialisme allemand*, thèse, Paris, 1892.

⁷⁶ Cf. Lassalle, Ferdinand, *Die Philosophie Fichtes und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes*, Berlin, Jansen, 1862.

⁷⁷ Cf. Weber, Marianne *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin*, Tübingen, Mohr, 1900.

⁷⁸ Cf. Von Treitschke, "Fichte und die nationale Idee", en *Ausgewählte Schriften*, Vol. 1, Leipzig, 1907, p. 241-275.

⁷⁹ Cf. Kroner, Richard, *Der soziale und nationale Gedanke bei Fichte*, Freiburg-Leipzig, Speyer and Kaerner, 1920.

⁸⁰ Cf. Maesschalck, Marc, *Droit et création sociale chez Fichte*, Louvain-Paris, Editions Peeters, 1996, pp. 2-3.

⁸¹ Cf. Buhr, Manfred, *Revolution und Philosophie*, Berlin, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1965, p. 29.

habla. Sin embargo, lo más absurdo de todo es juzgarlo como si hubiese querido escribir un tratado de derecho político trascendental y adscribirlo forzosamente, siglos después de su muerte, a una escuela a la que no tuvo ocasión de ir en vida.⁸²

Hay que preguntarse si la plurivocidad de las interpretaciones no tiene que ver al fin y al cabo con la manera de Fichte de practicar la filosofía. Como lo ha expresado agudamente Etienne Balibar, en Fichte "el texto filosófico lleva hasta los extremos unas cuantas contradicciones que lo superan pero que al mismo tiempo no encuentran en ningún lado una formulación tan rigurosa."⁸³ Pero hay que tener en cuenta también que esa poledricidad tiene que ver con la época de profunda transformación en la cual vive el filósofo. Desde esta perspectiva el hilo rojo trazado por Schmitt espejándose en Hobbes resulta particularmente útil para orientarse en el laberinto constituido por las distintas imágenes y proyecciones, que se parecen a retratos –e incluso a caricaturas que encontramos en la galería de la literatura crítica.

2.3 La importancia de la lectura de Schmitt

Podemos recordar que en la huella de Schmitt, Reinhart Koselleck presenta su interpretación de la génesis del estado absolutista y de la relación entre las críticas que recibió y sus "crisis".⁸⁴ Según él, "la inteligencia burguesa nace justamente en el espacio interno privado en el cual el Estado absoluto había relegado a sus sujetos".⁸⁵ Es un proceso que se cierra con la revolución francesa.⁸⁶ Si un primer movimiento subversivo lo cumple Locke en la medida que su interpretación de la ley filosófica confiere "un peso político al espacio interior de la conciencia humana" (que había sido en cambio nega-

⁸² Fichte, J. G., "Sobre Maquiavelo", trad. Faustino Oncina Coves, en *Reinvidicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 1986 pp. 74-77.

⁸³ Balibar, Étienne, «Fichte et la frontière intérieure. A propos des Discours à la nation allemande», en *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, p. 131-156.

⁸⁴ Cf. Biral, Alessandro, "Schmitt interprete di Hobbes", en Duso, Giuseppe (ed.), *La Politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia, Arsenale, 1981, pp. 103-125.

⁸⁵ Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Gesellschaft*, Freiburg, Karl Alber, 1959 (traducción al italiano, *Critica e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 69).

⁸⁶ Cf. *Ibid.* p. 17.

do por Hobbes) de manera que “las actuaciones públicas no están sólo por debajo de la instancia estatal, sino también de la instancia moral de los ciudadanos”,⁸⁷ en el ámbito alemán la crítica se desarrolla dentro de la Masonería y de la República de los sabios. Según Koselleck, se produce dialécticamente frente al absolutismo político “un adversario totalmente moral, que lo somete a crítica en modo moralmente total”.⁸⁸ Pues, como lo subraya Marc Richir, Fichte fue miembro de ambas instituciones. Desde 1793 de los “Iluminados”, la logia fundada por Weishaupt y de la cual formaban parte muchos de los intelectuales de su *entourage* como Friedrich Schlegel, Pestalozzi, Goethe, Carlo Augusto, hasta su suegro.⁸⁹

Además, el Hobbes de Schmitt juega un papel fundamental también en el planteamiento de la hipótesis heurística de la época de transición (*Sattelzeit*) en la cual se formarían los conceptos políticos modernos entre 1750 y 1830. No hay que entender la *Sattelzeit* como límite que separa dos mundos distintos y en sí homogéneos, sino más bien como un movimiento telúrico donde las distintas estratificaciones del discurso jurídico y político que se desarrollan paralelamente, y a menudo de forma independiente, durante la primera modernidad, algunas de las cuales están ligadas al aristotelismo y otras a la política hobbesiana, entran en fricción transformando el lenguaje del tiempo y re-configurando su propia geografía.⁹⁰

Está claro que Fichte vive la época de máxima intensidad de este movimiento telúrico y los intérpretes y los contemporáneos (hasta él mismo) leen su reflexión y su evolución en una relación muy estrecha con la revolución. La revolución desde luego constituye por su lado un “momento privilegiado para entender la conexión de la ciencia política moderna con los procesos constitucionales del Estado moderno” porque en los debates que la animan y la acompañan

⁸⁷ *Ibid.* p. 74.

⁸⁸ *Ibid.* p. 197.

⁸⁹ Cf. Richir, Marc, “Fichte et la terreur”, en Furet, François y Ozouf, Mona, *The French Revolution and the creation of modern political culture*, vol.3, Pergamon Press, 1989, pp. 233-252. También Jean-Louis Vieillard-Baron recuerda que Fichte entró en la logia Günter Löwe el 6 noviembre 1794 en Rudolstadt, cerca de Jena. (Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Platon et l'idéalisme allemand (1170-1830)*, Bibliothèque des Archives de Philosophie, 28, Paris, Beauchesne, 1979, p. 105, nota 13).

⁹⁰ Cf. Canale, Damiano, *La Costituzione delle differenze. Giusnaturalismo e codificazione del diritto nella Prussia del '700*, Torino, Giappichelli Editore, 2000, p. 156.

se difunden todos aquellos conceptos que se habían formado en el laboratorio teórico del derecho natural. Esos conceptos son “no sólo indicadores de los procesos constitucionales”, sino también “fuerzas propulsoras de los mismos que definen en forma progresiva la separación entre antiguo (*ancien regime*) y moderno (*Révolution*)”.⁹¹

La Revolución Francesa se ha impuesto a menudo más como horizonte de expectativa que como “campo de experiencia”. Si bien al principio el término indicaba eventos puntuales, lentamente se transforma en un “singular colectivo” y en “un sujeto activo”.⁹² La Revolución Francesa actúa como evento y como símbolo, no solamente en la conciencia de los actores o espectadores de aquella época, sino también en la de los intérpretes en la medida en la cual su interpretación se vincula con cuestiones ligadas a la identidad. Según François Furet, “en la medida en que es la madre de la civilización en la cual nacimos todos, la Revolución habilita todas las investigaciones de filiación”.⁹³ Pero entonces es una suerte de “evento tiránico” en la conciencia política contemporánea (occidental y en particular francesa) frente a la cual toda distancia se vive como “hostilidad”.⁹⁴

3. Conclusión parcial: “Rousseau” como cifra del enigma “Hobbes” en Fichte

Aunque Nicolovius no puede referirse a las *Wahlverwandtschaften* porque Goethe las publicará recién dos años más tarde, él parece sin embargo evocar la existencia de una afinidad electiva entre Fichte y Hobbes. En la novela el significado del título hace referencia a una discusión que se desarrolla entre los personajes a partir de la lectura de un libro de química y física.⁹⁵ De esa discusión podemos

⁹¹ Duso, Giuseppe “Rivoluzione e costituzione del potere” en *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, pp. 203-211.

⁹² Koselleck, Reinhart, “Semantica del concetto di Rivoluzione”, en AA. VV., *La Rivoluzione Francese e l'idea di Rivoluzione*, Milano, Franco Angeli, Milano, 1986, pp. 7-17.

⁹³ Furet, François, *Penser la Révolution française*, Paris, Folio Gallimard, 1978, p. 26.

⁹⁴ *Ibidem.*

⁹⁵ El inventor de la expresión es el químico francés Etienne Geoffroy Saint Hilaire que forjó el término en 1718. En latín es *Attractionibus electivis* tal cual el título de un libro de Torben O. Bergmann publicado en 1775. Las *Wahlverwandtschaften* describen en física y en química una atracción recíproca entre elementos distintos, por medio de la

destacar algunos elementos que nos pueden ayudar a cuestionar por última vez la afirmación del funcionario prusiano. Eduardo observa que es inherente al ser humano actuar como un “auténtico Narciso” que “se refleja con placer donde sea”, atribuyendo – como nota enseguida el capitán– a elementos heterogéneos (como animales, plantas, objetos inanimados) “su propia sabiduría y estupidez”. Es cierto que esta observación puede describir las proyecciones anacrónicas de los intérpretes a partir, tanto de la pretensión a la universalidad de los conceptos modernos centrados en el binomio Estado-Individuos, como de la ambigüedad y tendenciosidad intrínseca de las metáforas y analogías que caracterizan el imaginario político. Sin embargo, la prosecución de la discusión entre los personajes nos permite comprender cómo la argumentación polémica anti-Hobbes puede convertirse en el trasfondo para la emergencia de otra afinidad electiva. Una afinidad que según nuestra hipótesis constituye el plan de consistencia de la primera en la medida en la cual parece guardar la cifra del misterio contenido en la evocación de Hobbes con la cual iniciamos este texto. A partir de estudios pasados el Capitán afirma en efecto que en química y física se dicen “afines” las “substancias que, encontrándose, se compenentran y se influyen mutuamente”. Eduardo añade enseguida que los casos más interesantes parecen ser justamente aquellos en los cuales del encuentro se producen divergencias. Si la entendemos de esta manera, la afinidad electiva se transforma en una expresión pertinente para describir la relación que Fichte mantiene no tanto con Hobbes, sino con el autor que pasó a la historia como quien intentó con más virulencia oponerse a él, es decir, Jean-Jacques Rousseau.⁹⁶ Nuestra hipótesis es justamente que todas las temáticas y dimensiones problemáticas que tratamos a partir de la evocación del nombre de Hobbes logran su inteligibilidad al nivel de su génesis histórico y conceptual en Fichte a partir de su encuentro con el autor nacido en Ginebra.

cual la relación existente se deshace para poner en marcha otra. Goethe, quien estaba muy interesado en las ciencias naturales, se fascina por el proceso paradójico de esta fórmula, en cuanto determinado a la vez por una intención y una elección voluntaria, expresada por el prefijo *Wahl-*; y por una necesidad determinada como parentesco o como atracción (*Verwandschaft*).

⁹⁶ Este artículo constituye la primera parte de una contribución que se plantea la tarea general de definir una perspectiva histórico-conceptual sobre el pensamiento jurídico-político de Fichte. La tarea específica de esta primera parte es destacar una pluralidad de dimensiones problemáticas que se tratarán en la segunda, a partir de su dimensión histórico-genética mediante la confrontación de Fichte con “Rousseau”.

Bibliografía

- AA. VV., *La Rivoluzione Francese e l'idea di Rivoluzione*, Milani, Franco Angeli, 1986.
- Althusser, Louis, *La solitude de Machiavél*, (Edition préparée et commentée par Yves Sintomer), Paris, PUF, collection Actuel MarxConfrontation, 1998.
- Balibar, Etienne, *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997.
- Biral, Alessandro, *Storia e critica della filosofia moderna*, Milano, Franco Angeli, 1999.
- Brandalise, A. *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, Padova, Unipress, 2003.
- Brunner, Otto, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano, Vita e pensiero, 1968.
- Buhr, Manfred, *Revolution und Philosophie*, Berlin, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1965.
- Canale, Damiano, *La Costituzione delle differenze. Giusnaturalismo e codificazione del diritto nella Prussia del 1700*, Torino, Giappichelli Editore, 2000.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minit, 1991.
- Derathé, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1950.
- Duso, Giuseppe (a cura di), *La Politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia, Arsenale, 1981.
- Fonnesu, Luca “Die Aufhebung des Staates bei Fichte”, en *Fichte-Studien*, 11, 1997, pp. 85-97.
- Forster, Johann Reinhold *Reise um die Welt während den Jahren 1772 bis 1775*, T. 1, Berlin, 1778.
- Jung-Stilling, J.H. “Von der Erziehung” en *Lehrbuch Staats-Polizey-Wissenschaft*, Leipzig, 1788.
- Friedrich Le Grand, *Œuvres*, Berlin, Rodolph Decker, 1848.
- Fuchs, Erich (Eds.), *Fichte im Gespräch*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Fromman Holzboog, 1994.
- Furet, François, *Penser la Révolution française*, Paris, Folio Gallimard, 1978.

- Furet, François y Ozouf, Mona, *The French Revolution and the creation of modern political culture, vol.3 - The Transformation of Political Culture 1789 – 1848*, Oxford, Pergamon Press, 1989.
- Gueroult, Martial, *Etudes sur Fichte*, Paris, Aubier, 1974.
- Hammacher, Klaus (ed), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg, Meiner, 1981.
- Hattenhauer, Hans, « Einleitung » en *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten von 1794*, Frankfurt am Main-Berlin, Klostermann, 1970.
- Henry, Barbara / Fonnesu, Luca (a cura di), *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, Pisa, Pacini Editore, 1996.
- Hobbes, Thomas, *The Clarendon Edition of the Philosophical works of Thomas Hobbes*, (ed. Warrender, Howard), Vol. III, Oxford, Clarendon, 1987.
- Kroner, Richard, *Der soziale und nationale Gedanke bei Fichte*, Leipzig, Freiburg, 1920.
- Jaurès, Jean, *Les origines du socialisme allemand*, thèse, Paris, 1892.
- Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Gesellschaft*, Freiburg, Karl Alber, 1959.
- Von Justi, Johann Heinrich Gottlob, *Die Grundfeste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten; oder ausführliche Darstellung der gesamten Policy-Wissenschaft*, Königsberg- Leipzig, Hartung, 1960.
- Lassalle, Ferdinand, *Die Philosophie Fichtes und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes*, Berlin, Jansen, 1862.
- Léon, Xavier, *Fichte et son temps*, Paris, Colin, 1922-27.
- Machiavelli, Niccolò, *Il Principe e altre opere politiche*, Milano, Garzanti, 1999.
- Maesschalck, Marc, *Droit et création sociale chez Fichte*, Louvain-Paris, Editions Peeters, 1996.
- Mayr, Otto, *Authority, Liberty & Machinery in Early Modern Europe*, New York/ Baltimore, The John Hopkins University Press, 1986.
- Meyer, A, “Mechanische und organische Metaphoryk politischer Philosophie” en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 13 (1969), pp. 128-199.
- Moggach, Douglas “Fichte’s engagement with Machiavelli” en *History of Political Thought* 14 (4), 1993, pp. 573-589.
- Philonenko, Alexis, *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1976.

- Piccinini, Mario, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica*, Torino, Giappichelli, 2007.
- Renaut, Alain, *Fichte et le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986.
- Scattola, Merio, *La nascita delle scienze politiche dello Stato. August Ludwig Schlözer (1735-1809) e le discipline politiche del settecento tedesco*, Milano, Franco Angeli, 1999.
- Schiera, Pierangelo, “La Prussia fra polizia e ‘lumi’: alle origini del ‘Modell Deutschland’” en *Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, I (1975), pp. 51-84.
- *Assolutismo e cameralismo tedesco*, Milano, Giuffrè, 1968.
- Schmitt, Carl, *Ex captivitate salus. Erinnerungen der Zeit 1945/47*, Köln, Greven Verlag, 1950.
- , “Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Cartesio” en *Archiv für rechts- und Sozialphilosophie*, n. 30 (1936/37), pp. 622-632.
- , “Das Problem der Legalität” en: *Ibid. Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954*. 2. Aufl.: Duncker & Humblot. Berlin, 1950-58, pp. . 440–451.
- , *Der Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1979.
- , *Politische Theologie I*, München, Duncker & Humblot, 1934.
- Schrader, Wolfgang, “L’Etat et la société dans la «Grundlage des Naturrechts» de 1796 de J.G. Fichte” en *Archives de Philosophie*, 39, 1976, pp. 21-34.
- Supiot, Alain, *La gouvernance par les nombres, Cours au Collège de France (2012-2014)*, Paris, Fayard, 2015.
- Von Treitschke, „Fichte und die nationale Idee“, en *Ausgewählte Schriften*, Vol. 1, Leipzig, 1907, pp. 241-275.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Platon et l’idéalisme allemand (1170-1830)*, Paris, Bibliothèque des Archives de Philosophie, 28, Beauchesne, 1979.
- Weber, Marianne, *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin*, Tübingen, Mohr, 1900.