

La soberanía popular en el joven Fichte

Alberto Mario Damiani

La tensión entre las nociones de representación política y soberanía popular atraviesa la reflexión filosófico política durante la modernidad.

La primera noción fija una distancia entre el gobernante y el gobernado, subordinando éste a aquél. La segunda, en cambio, parece anular tal distancia o subordinar el gobernante al gobernado. Los filósofos modernos que suprimieron esta tensión, lo hicieron eliminando o debilitando una de las nociones mencionadas y dándole preeminencia a la otra. Incluso si se considera sólo la tradición contractualista, es posible encontrar posiciones variadas respecto de la relación entre las nociones de representación política y de soberanía popular. Thomas Hobbes, por ejemplo, da preeminencia, por un lado, al vínculo de representación o autorización que subordina a los pactantes a la voluntad del soberano. A la vez, por otro lado, no considera necesaria la soberanía popular para legitimar el poder político, sino que la atribuye sólo a una de las formas posibles de república.¹ En el extremo opuesto, Jean Jacques Rousseau eleva la soberanía popular a principio de legitimación política y rechaza radicalmente la posibilidad de que la voluntad general pueda ser representada.² Al interior de la tradición contractualista y entre estos dos extremos, que eliminan la tensión mencionada, se encuentra un abanico de propuestas que pretenden elaborar conceptualmente la relación entre los principios de representación política y de soberanía popular. Como heredero y cultor

1. Véase: Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Macpherson, London, Penguin, 1968, caps. xvi, xviii.

2. Véase: Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, II, I, en: id: *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, ed. by C. E. Vaughan, Oxford, Basil Blackwell, 1962, Vol. II.

de dicha tradición, Johann Gottlieb Fichte formula, ya en sus primeros escritos políticos, una propuesta filosófica que pretende garantizar el ejercicio de la soberanía popular sin eliminar la representación política. El interés epocal y la relevancia filosófica de la propuesta fichteana se hace patente tan pronto como se piensa en la Constitución de la república francesa de 1793, texto legal que contiene los dos principios mencionados.

El propósito de este artículo consiste en reconstruir la concepción de la soberanía popular, tal como aparece en dos textos tempranos de Fichte. Para ello, se comienza presentando los lineamientos generales de la teoría del contrato social, tal como es demostrada en la *Grundlage des Naturrechts* (1796), y se intenta establecer la función que cumple en dicha teoría la institución del eforato en relación con el ejercicio de la soberanía popular (1). Luego es considerado, en el marco del mismo texto, el problema del derecho de resistencia, que Fichte atribuye al pueblo toda vez que dicha institución no cumple su función o simplemente no existe (2). A continuación se examina la conexión entre el mencionado derecho y la noción de exhortación (*Aufforderung*), que constituye una clave de la teoría fichteana sobre la génesis de la autoconciencia (3). Luego, se analiza la conexión entre el derecho de resistencia, el principio de soberanía popular y el derecho de modificar la constitución política, tal como Fichte la presenta en su *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* (1794), única obra extensa producida por el idealismo alemán dedicada por completo a justificar la Revolución francesa (4). Por último, se extraen algunas conclusiones sobre la concepción fichtena de la soberanía popular (5).

1. La función del eforato en la teoría contractualista

En su *Grundlage* Fichte presenta una compleja y original teoría contractualista, mediante la cual pretende *deducir* el concepto de república, esto es, establecer el diseño institucional de un Estado político que pueda ser racionalmente justificado.

Un aspecto determinante de la complejidad de esta teoría consiste en la multiplicidad de aspectos contenidos en la noción de contrato de ciudadanía. La exposición filosófica de estos aspectos asume como punto de partida lo que Fichte denomina el «presupuesto de un egoísmo universal».³ Con este presupuesto, la

3. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, § 16, 2, B, en: Fichte, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. hg. v. Lauth, R./ Gliwitzky, H., Stuttgart- Bad Canstatt: Frommann, 1966, Bd. I/3, p. 434 (en adelante: *Grundlage* § 16 II B, GA I/3 434).

ciencia filosófica del derecho gana autonomía respecto de la doctrina moral, porque el razonamiento filosófico político no necesita atribuir una buena voluntad a los contratantes ni, en general, a los agentes de derecho.⁴

Fichte deduce del concepto de derecho tres aspectos del contrato de ciudadanía. Esos aspectos son: un contrato de propiedad, un contrato de protección y un contrato de unión estatal. Mediante el primero, cada uno de los individuos libres e iguales, que habitan la ficticia situación pre-estatal denominada «estado de naturaleza», se comprometen recíprocamente a limitar sus acciones a una esfera específica, a fin de no interferir en la libre actividad del prójimo. Este primer contrato tiene, según Fichte, un valor simplemente negativo, en cuanto su contenido consiste sólo en la expresión de una renuncia. En esta renuncia se origina la obligación de cada uno de abstenerse de lesionar el derecho de propiedad de los demás contratantes.⁵ Asumiendo el mencionado presupuesto de un egoísmo

4. Este presupuesto viene acompañado de la negación de la posibilidad de deducir el derecho natural partiendo de la ley moral. Esta negación, formulada en la *Grundlage*, parece incompatible con la conexión que Fichte había establecido unos años antes entre ley moral y derecho natural en su *Beitrag*. Esta presunta incompatibilidad ha dado lugar a distintas interpretaciones. Por un lado, 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: Richard Schottky, «Einleitung des Herausgebers», en: Johann Gottlieb Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1973, pp. XLVI-LV; Frederick Neuhauser, «Fichte and the Relationship between Right and Morality», en: Daniel Breazeale and Tom Rockmore (eds.), *Fichte. Historical Contexts/ Contemporary Controversies*, New Jersey, Humanities Press International, 1994, pp. 158-180; Wolfgang Kersting, «Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral (Einleitung)», en: Jean-Christophe Merle (Hrsg.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, pp. 21-37; Violetta L. Waibel, «On the Fundamental Connections between Moral Law and Natural Right in Fichte's *Contribution* (1793) and *Foundations of Natural Right* (1796/97)», en: Tom Rockmore, Daniel Breazeale (ed.), *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate, 2006, pp. 45-58; David James, «The Relation of Right to Morality in Fichte's Jena Theory of the State and Society», en: *History of European Ideas*, 35, 2009, pp. 337-348.

5. Cf. *Grundlage*, § 17 B I, GA I/4 8-9. Esta renuncia a la lesión de la propiedad ajena supone, por cierto, un momento material consistente en la declaración pública de la propiedad propia, realizada

universal, la demostración filosófica permite reconocer las dificultades de este primer contrato. Estas dificultades se advierten tan pronto como se piensa en el caso de un individuo que rompe el contrato de propiedad, lesionando la propiedad de otro contratante. Este caso es jurídicamente paradigmático precisamente porque, mediante el presupuesto mencionado, se ha hecho abstracción de la posible buena voluntad de los contratantes. La consideración de este caso conduce a demostrar la necesidad de *una garantía* del cumplimiento de la palabra empeñada en el contrato de propiedad. Fichte encuentra esta garantía en un segundo contrato, denominado «contrato de protección». Mediante este segundo aspecto del contrato de ciudadanía, los pactantes no se limitan ya a prometer no dañar la propiedad ajena, sino que se comprometen recíprocamente a ayudar al propietario damnificado por la acción de un agresor.

El mencionado presupuesto de un egoísmo universal permite advertir, sin embargo, también las dificultades inherentes a este segundo contrato. Las mismas radican en el carácter positivo de la obligación asumida en el contrato de protección y en el consiguiente carácter contingente de su cumplimiento. Dichas dificultades pueden presentarse del siguiente modo. Mediante el primer contrato, cada pactante promete abstenerse de interferir en la propiedad ajena. El cumplimiento de esta promesa de abstención puede ser constatada, por cualquier pactante y en cualquier momento, considerando el comportamiento ajeno. En cambio, el cumplimiento de la promesa de ayudar al propietario damnificado nunca puede ser constatada con certeza, porque en ella no se establece el momento preciso en que se debe efectivizar la ayuda prometida.

¿Por qué, entonces, el otro requerido para la protección no podría decir?: «nuestro contrato es un contrato condicionado; sólo por medio de la prestación de tu protección recibes el derecho a mi protección. Pues bien, tú no has cumplido realmente la condición. La cuestión no es si has podido

por cada contratante ante los demás y el reconocimiento recíproco de la validez de estas declaraciones. La propiedad privada declarada remite al derecho de cada ciudadano a disponer libremente de una esfera exclusiva para el ejercicio de su actividad. Ello significa que no se trata, en primer término, de un derecho de propiedad sobre cosas, sino de un derecho al ejercicio efectivo de una actividad laboral, garantizada por la potencia republicana (Cf. *Grundlage*, §18 III-V, GA I/4 22-25). Sobre el concepto de propiedad en el joven Fichte véase: Theodoros Papadopoulos, *Die Theorie des Eigentums bei J. G. Fichte*, München, Ars Una, 1993, pp. 166-206; Johann Braun, *Freiheit, Gleichheit, Eigentum: Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J. G. Fichtes*, Tübingen, Mohr, 1991, pp. 16-25; Jean-Christophe Merle, «Eigentumrecht (§§ 18-19)», en: id. (Hrsg.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, cit., pp. 159-172. Sobre las dimensiones metafísica y jurídica de la noción fichteana de trabajo véase: Zwi Batscha, «Die Arbeit in der Sozialphilosophie Johann Gottlieb Fichtes», en: id. *Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981, pp. 259-337. Sobre la recepción de esta concepción fichteana en el pensamiento socialista alemán, me permito remitir al lector a: Alberto Mario Damiani, «El Fichte de Lassalle: antecedentes e influencias», en: *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, 7, 2008, pp. 253-275.

cumplirla o si has tenido constantemente la buena voluntad de cumplirla, si se hubiese dado la ocasión. Sólo se trata del hecho de que no la has cumplido. Pero si no tiene lugar la condición, tampoco lo condicionado». Del mismo modo, el otro argumentará por su parte: «y así, lo condicionado nunca se dará porque la condición no puede nunca darse». Si uno asiste realmente al otro, pueden entablar entre sí una relación de obligación moral, pero jamás una relación jurídica.⁶

La fórmula del contrato de protección es: «si proteges mi derecho, yo protegeré el tuyo». Esta fórmula, sostiene Fichte, es nula y, por consiguiente, de ella no puede seguirse ninguna obligación efectiva y jurídicamente vinculante. Las razones de esta nulidad consisten en lo siguiente.

Por un lado, la promesa de protección de un contratante no se encuentra condicionada por la mera buena voluntad que el prójimo pueda tener de protegerme, sino por la protección efectiva que el prójimo me suministre. En efecto, la condición de la fórmula es «si proteges mi derecho» y no meramente «si quieres proteger mi derecho». Por otro lado, para cumplir efectivamente con esa condición, no basta con que el prójimo me haya protegido una vez o repetidas veces en el pasado. La condición de la fórmula, no dice «si protegiste mi derecho». El beneficio de la protección recibida en el pasado puede generar, es cierto, la obligación moral de gratitud, pero no una obligación jurídica de reciprocidad.

De la imposibilidad de cumplir efectivamente con la condición indicada en la fórmula del contrato de protección se sigue la nulidad del mismo. De esta nulidad, a su vez, se sigue la incertidumbre del contrato de propiedad y la consiguiente demostración de la necesidad de *una nueva garantía*, que Fichte encuentra en al «contrato estatal [*Staatsvertrag*]», tercer momento del contrato de ciudadanía.

Mediante la instauración del Estado político como potencia protectora, se unen sintéticamente, según Fichte, los dos elementos que se encontraban separados en el contrato de protección: la promesa de protección y su cumplimiento. El resultado de esta síntesis no es ya el mero concepto de todos los pactantes que se comprometen a limitar su libertad o a protegerse recíprocamente, formando un *compositum*, sino una totalidad real (*totum*) en la que necesariamente confluyen las voluntades particulares de todos los pactantes. El vínculo que liga esta unión estatal consiste en el temor que cada uno puede tener a una posible agresión o en la incertidumbre que cada uno tiene respecto del destinatario de la misma. La solidez de dicho vínculo reside entonces en lo siguiente: ningún contratante puede saber quién será la próxima víctima.⁷ Esta incertidumbre conduce a una

6. *Grundlage*, § 17 B III, GA I/4 11-12. La traducción de los pasajes citados es mía.

7. Este argumento utilizado por Fichte para asimilar el Estado a una totalidad real (*totum*) parece guardar alguna analogía con el célebre recurso de John Rawls a su noción de un velo de ignorancia, que garantizaría la imparcialidad del juicio de las personas en una hipotética situación originaria. Cf.

situación en la que cada uno puede creer que el Estado ha sido instituido sólo para protegerlo a él. Por lo tanto, los contratos de propiedad y de protección sólo alcanzan validez y eficacia mediante la instauración de una potencia infinitamente superior a la de cualquier individuo, capaz de resolver las posibles controversias entre los particulares. Dicha resolución consiste en un juicio según leyes preexistentes, civiles y penales, y la ejecución de las sentencias judiciales. Fichte denomina «poder del Estado [*Staatsgewalt*]», a este poder de juzgar y ejecutar.⁸

El Estado no es, por tanto, sólo una potencia colectiva y preponderante, sino también una potencia *común*, erigida por la ley. La ley funciona como una limitación del poder de los magistrados. La misma impide que el ejercicio del poder político degeneren en la opresión de los débiles por parte de los fuertes. Sin embargo, una vez que los miembros de la comunidad han transferido mediante el contrato su potencia coercitiva al Estado, el poder ejecutivo monopoliza el uso de la fuerza legítima en el territorio estatal. De esta manera, aparece una carencia o una posible deficiencia del poder estatal, consistente en la posibilidad de un abuso del poder político por parte de los magistrados. La ley sólo marca el límite del ejercicio del poder político legítimo, pero es incapaz de sostener por sí misma ese límite contra una posible trasgresión. Asumido el presupuesto del egoísmo universal, es necesario contar con la posibilidad de dicha trasgresión como una dificultad a superar mediante una institución capaz de garantizar que el poder ejecutivo cumpla con la constitución del Estado y no se extralimite en el uso de la fuerza. La institución que funciona como garantía última del cumplimiento de los compromisos mutuos contenidos en todos los aspectos mencionados del contrato de ciudadanía es el eforato.⁹

Esta institución permite superar una dificultad que puede presentarse del siguiente modo. Una vez que los miembros de la comunidad han transferido al Estado los poderes de juzgar las controversias entre particulares y de ejecutar las sentencias correspondientes, es necesario juzgar aún si los magistrados han aplicado el poder del Estado según lo prescripto por la constitución y las leyes.

John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, pp. 17-22. Para un análisis de esta posible analogía véase los artículos de Robert R. Willams, «Recognition, Right and Social Contract» y de Michael Baur, «Fichte's Impossible Contract», en: Tom Rockmore, Daniel Breazeale (ed.), *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*, op. cit., pp. 11-44.

8. *Grundlage*, § 16 III d, GA I/3 435.

9. La función que Fichte le atribuye al eforato no se limita al poder de veto que Hans Kelsen le asigna al tribunal constitucional, sino que, como veremos, se extiende hasta la suspensión constitucional de los funcionarios del poder ejecutivo, a fin de someterlos al tribunal popular. Cf. Hans Kelsen, *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?*, Berlin, Greunewald, 1931.

Se debe juzgar según una ley si el poder del Estado es aplicado convenientemente. [...] Apenas podría dudarse de que la comunidad no pueda ser a la vez juez y parte; pero quizás sí de que el poder público deba dar cuenta de su aplicación. Pero esto se sigue de todo lo dicho hasta ahora. Cada individuo que entra en el Estado debe estar convencido de la imposibilidad de que él nunca será tratado de un modo contrario a la ley. Pero esta imposibilidad no existe, si no se le pueden pedir cuentas al administrador de la ley.¹⁰

La necesidad de evaluar el comportamiento de los magistrados se sigue del presupuesto antropológico ya mencionado, sobre el que se asienta toda la doctrina fichteana del derecho: el egoísmo universal. Si bien los magistrados se han comprometido a realizar la voluntad general, es necesario aún *fiscalizar y juzgar* el cumplimiento de dicho compromiso. A fin de que el individuo, devenido ciudadano por propio consentimiento, no sea tratado ilegalmente por los magistrados, estos últimos deben rendir cuentas, ante la comunidad, del ejercicio de las funciones que han aceptado cumplir.¹¹

La necesidad de fiscalización y la posibilidad de enjuiciamiento del modo en que los magistrados ejercen el poder de una república se siguen necesariamente, sostiene Fichte, de *la misma naturaleza representativa del poder político*. Las formas de gobierno no representativas no pueden ser consideradas como formas políticas de gobierno. Fichte identifica a la democracia directa y al despotismo como formas no políticas del ejercicio del poder. En la democracia directa, la comunidad ejerce el poder sin la mediación de los magistrados. En ese caso, la fiscalización y el enjuiciamiento del ejercicio del poder se vuelven imposibles porque la comunidad sería a la vez juez y parte. En el despotismo, los magistrados no son responsables de sus acciones ante una comunidad. En la república representativa, en cambio, la comunidad aliena la administración del poder político en los magistrados y, por tanto, conserva el derecho de juzgar si ellos ejercen correctamente dicho poder. Por ello Fichte *deduce* del concepto mismo de república la necesidad de una peculiar división de poderes. La división fichteana no consiste en la separación entre el poder ejecutivo y el legislativo, usual en otros

10. *Grundlage* § 16 VI, GA I/4 439-440.

11. De esta manera encontramos en Fichte una concepción republicana que combina un elemento liberal, consistente en la protección de los derechos individuales frente a los posibles abusos del poder del Estado, y un elemento democrático, consistente en la participación de los ciudadanos en el control de dicho poder. Según esta concepción, la libertad individual (o negativa) sólo puede ser conservada si se la preserva contra el poder arbitrario de los magistrados. Éste, a su vez, sólo puede evitarse mediante la previsión constitucional de una instancia de control popular de la gestión política. La exigencia de esta previsión constitucional parece ubicarlo a Fichte como un antecedente, lamentablemente no suficientemente reconocido, del republicanismo actual. Véase, por ejemplo: Phillip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997; Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.

autores modernos (Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant) y que, según nuestro autor, tiene «algo de indeterminado». La división de poderes propuesta separa el poder ejecutivo (en sentido amplio) y el eforato.¹²

El eforato aparece, entonces, en la doctrina fichteana del derecho natural, como una institución que necesariamente debe existir en todas las posibles formas de gobierno políticas, que sean conformes con el concepto de derecho. En el diseño institucional propuesto por Fichte, el eforato es un cuerpo colectivo cuyos miembros son designados por el pueblo, esto es, ni por los magistrados ni por los éforos salientes. La forma y el período del mandato de los éforos deben encontrarse fijados en la constitución de la república. Las funciones de los éforos son las siguientes.

En primer lugar, tienen la función de fiscalizar, inspeccionar y controlar el ejercicio del poder político de los magistrados. Esta función la realizan los éforos de manera simultánea a dicho ejercicio. Por tanto, mientras existe representación

12. Contra la interpretación establecida y, a mi juicio, también contra la base textual disponible, Ingeborg Maus intenta demostrar que Fichte no es un teórico democrático de la soberanía popular. Para ello lo contraponen a los filósofos republicanos anteriores (Locke, Rousseau, Kant), que pensaron el poder soberano como un poder legislativo y al pueblo como autolegislado. Fichte, en cambio, restauraría, según Maus, una doctrina contractual medieval con el consiguiente derecho de resistencia positivamente regulado (Althusius) y sostendría que, en situaciones normales, no hay comunidad popular sino «un mero agregado de *súbditos*». Esta interpretación de Maus adolece de algunas dificultades. Por un lado, parece ignorar las diferencias entre las diversas concepciones modernas de la soberanía popular. Para Locke, por ejemplo, la comunidad soberana se autolegislaba a través de sus *representantes* del poder legislativo. Este poder se encuentra sometido a restricciones, cuya transgresión habilita a la comunidad para el ejercicio del derecho de resistencia. Para Rousseau, en cambio, la voluntad popular soberana no puede ser representada y los ciudadanos participan *directa y efectivamente* en el poder legislativo. Dado que esta voluntad general es infalible, la postulación de un derecho de resistencia carece de sentido. En la teoría política de Kant, en cambio, la voluntad popular soberana aparece sólo como una idea regulativa que exige el *posible* consentimiento de los ciudadanos como condición de legitimidad de las leyes. Por otro lado, contra la interpretación de Maus es necesario también recordar el siguiente pasaje de Fichte: «Si cumplo ininterrumpidamente y sin excepción mis deberes de ciudadano, a los que en efecto pertenece que yo no trasgreda, tampoco contra otros individuos, los límites de mi libertad indicados por la ley, entonces soy, en lo que concierne a mi carácter público, sólo un participante de la soberanía, y, en lo que concierne a mi carácter privado, soy sólo un individuo libre, *pero nunca un súbdito*. Devengo esto último sólo mediante el incumplimiento de mis deberes.» *Grundlage*, § 17 B V, GA I/4 18. Las cursivas son mías. Cf. Ingeborg Maus, «Die Verfassung und ihre Garantie: das Ephorat (§§ 16, 17 und 21)», en: Jean-Christophe Merle (Hrsg.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts, op. cit.*, pp. 139-158. Véase: Juan Althusius, *Política*, cap. XVIII, trad. P. Mariño Gómez, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, pp. 191-225; John Locke, *Two Treatises of Government*, Book II, §§ 134-142, 149, 222, en: id., *The Works of John Locke*, Darmstadt, Scientia Verlag, 1963, Vol. V; Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, II, I; Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, Akad. Ausg. VIII, p. 297. La interpretación establecida y a mi juicio correcta, contra la que se vuelve Maus, puede encontrarse en Zwi Batscha, *Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1970.

política, los éforos controlan si los representantes políticos del pueblo cumplen con las leyes y la constitución de la república, es decir, si estos representantes aplican el poder que les ha sido transferido por el pueblo de acuerdo con la voluntad general de éste. Dado que durante este período ordinario de la vida republicana, el poder político monopoliza el ejercicio legal de la fuerza dentro del territorio del Estado, los éforos carecen de derecho de coacción sobre ese poder. Por ello, la relación entre el poder político y el eforato se presenta durante ese período del siguiente modo.

Por un lado, como se señaló más arriba, el eforato constituye la *garantía* de seguridad y libertad de los ciudadanos frente a los posibles abusos del poder político. Por otro lado, los éforos carecen de poder ejecutivo.¹³ Por tanto, para que la mencionada garantía sea efectiva, es necesario resguardar, a su vez, la absoluta seguridad y la absoluta libertad personales de los éforos. Éstas vienen resguardadas como *sacrosantas* en la constitución de la república y son el único contrapeso real del monopolio del ejercicio de la fuerza en manos de los magistrados estatales.

En segundo lugar, el presupuesto del egoísmo universal exige prever también la posible corrupción de los éforos, fiscalizadores del poder político. Por consiguiente, se vuelve necesario diseñar un mecanismo institucional para inspeccionar y fiscalizar el ejercicio de sus funciones. A diferencia de lo que ocurre con el poder político, fiscalizado por los éforos mientras se ejerce, la actividad de los éforos es inspeccionada *post festum*: los nuevos éforos inspeccionan y fiscalizan la gestión realizada por los éforos salientes. Por lo tanto, los éforos no tienen sólo la primera función mencionada, de controlar el ejercicio del poder político actual, sino también una segunda función, consistente en controlar las funciones desempeñadas por los éforos anteriores.

El éforo saliente debe rendir cuentas al entrante sobre lo ocurrido durante la administración a su cargo: si ha ocurrido algo injusto y perdura aún en sus consecuencias, entonces el nuevo éforo está obligado, sin más dilación, a convocar a la comunidad mediante la proclamación del interdicto, y dejarla que se pronuncie, tanto sobre el éforo saliente como sobre los miembros del poder ejecutivo. Es evidente que el éforo encontrado culpable tiene que ser castigado por alta traición. Pero haber administrado el eforato con honor da derecho a las distinciones más honoríficas de por vida.¹⁴

En tercer lugar, si los éforos encuentran en su labor ordinaria de inspección del ejercicio del poder político que éste ha cometido una falta grave, *deben* denun-

13. En ello radica, según Fichte, la diferencia entre la institución del eforato que él deduce y la históricamente existente en Esparta o en Venecia. La única institución histórica afín mencionada es la de los tribunos del pueblo de la república romana. Cf.: *Grundlage* § 16 IX, GA I/3 449.

14. *Grundlage*, § 16, XII, GA I/3 456.

ciarlo mediante un «interdicto» ante la comunidad, esto es, ante el pueblo reunido bajo la forma de un tribunal popular. El interdicto introduce *un cierto grado* de excepcionalidad en la vida de la república porque suspende temporalmente la relación de representación política. Mientras existe esta relación, cada ciudadano es sólo una persona privada, sometida voluntariamente (mediante el contrato) al poder del Estado, autorizado para resolver las posibles controversias entre ciudadanos. Ello significa que, mientras existe la relación de representación política, la unidad del representante existe y se mantiene ante la multiplicidad de los representados, reducidos a un mero agregado de partículas.

El interdicto pronunciado por los éforos contra los magistrados tiene, por tanto, dos efectos simultáneos. Por un lado, suspende a estos últimos en sus funciones como miembros del poder político. Por otro, convoca al pueblo a constituirse en comunidad, para que determine si la acusación contra los magistrados es correcta. La excepcionalidad introducida por el interdicto no sólo suspende la relación de representación política existente entre los magistrados y los ciudadanos, sino que también invierte los atributos característicos de los dos polos de esta relación. Los magistrados dejan de ser miembros de la unidad orgánica del poder político y pasan a ser particulares acusados. Los ciudadanos dejan de ser un agregado de particulares y pasan a ser miembros de un tribunal popular, esto es, del soberano en el ejercicio pleno y directo de sus funciones.

Esta inversión de atributos producida por el interdicto tiene como consecuencia que el pueblo recupera temporalmente la potencia transferida a los magistrados en el momento del contrato. A fin de que el interdicto no conduzca ni a la guerra civil ni al despotismo, la potencia del pueblo reunido debe ser tan grande que los miembros del poder político, acusados por los éforos, no puedan resistir a la voluntad de la comunidad. Fichte identifica la magnitud de esta potencia popular con una segunda condición de la legitimidad de la constitución civil y de la preservación del derecho en general. En toda constitución diseñada conforme a la razón, no debe sólo estar prevista la institución del eforato, sino también la capacidad de la república para reunir rápidamente a las masas populares en las capitales de las provincias, dispuestas a resistir cualquier tentativa de rebelión de los magistrados suspendidos por el interdicto.

Por último, el interdicto tiene como consecuencia también una nueva función del eforato. Luego de pronunciado, los éforos dejan de ser meros inspectores silenciosos del ejercicio del poder político y se convierten en fiscales acusadores del mismo. La acusación formulada por los éforos contra los magistrados del poder político, frente al tribunal popular sólo puede ser la de haber cometido el delito de alta traición contra la república. La pena prevista es la máxima posible: la exclusión definitiva del cuerpo político. La gravedad de la acusación y de la

pena cumpliría una doble función. En primer lugar, una función disuasiva. Antes de pronunciar el interdicto, los éforos pueden disuadir a los magistrados de seguir cometiendo los abusos del poder conferido por el pueblo. La sola amenaza del interdicto podría funcionar, sostiene Fichte, como motivación suficiente para que los magistrados rectifiquen el rumbo, limitándose a ejercer sus funciones en el marco prescrito por la constitución y las leyes. La segunda función de la gravedad de la acusación y de la pena remite al caso en que el pueblo encuentre infundado el interdicto, pronunciado por los éforos. En ese caso, la acusación y la pena mencionadas recaen sobre los éforos, lo que significa un nuevo control constitucional. A la ya mencionada inspección de su gestión por parte de los nuevos miembros del eforato, que los sucederán cuando termine su período, se agrega un mecanismo institucional que tiende a proteger a los magistrados de acusaciones infundadas.

De esta manera, la función de los éforos parece realizable sólo en un estrecho campo de acción, limitado por el defecto y el exceso, punibles con el destierro. El defecto de sus funciones de inspección puede ser denunciado por los futuros éforos. El exceso de una acusación infundada puede ser determinado por el mismo tribunal popular, convocado por ellos para juzgar a los magistrados.

Como ya se señaló, una vez pronunciado el interdicto, los magistrados cumplen el rol de acusados, los éforos el de fiscales y el pueblo el de juez *inapelable*, facultado por la constitución para resolver el caso de manera *definitiva*.¹⁵ Fichte afirma que las decisiones populares son o tienden a ser unánimes. Los ejemplos aducidos para justificar esta afirmación son tres. En primer lugar, el contrato social. Sólo quienes pactan declaran que quieren formar parte de la república. Por ello, en el contrato rige el principio de la unanimidad. En segundo lugar, el pueblo elige a los magistrados y a los éforos. En este caso, es exigible una clara mayoría, suficiente para impedir la resistencia de la minoría, obligada a elegir entre la aceptación de la voluntad mayoritaria o la autoexclusión del cuerpo político.¹⁶

15. Contra quienes le objetan a Fichte debilitar la soberanía popular mediante la representación política (cf. artículo de Ingeborg Maus indicado en nota 12), cabe señalar que el pueblo constituido en tribunal popular es el portador exclusivo de la diferencia específica del concepto del soberano político: *superiorem non recognoscens*. Sobre esta cuestión, Fichte podría suscribir el siguiente pasaje escrito por quien es unánimemente reconocido como el teórico moderno de la soberanía política: «Tampoco el pueblo se despoja de la soberanía cuando instituye uno o varios lugartenientes con poder absoluto por tiempo limitado, y mucho menos si el poder es revocable al arbitrio del pueblo, sin plazo predeterminado. En ambos casos, ni uno ni otro tienen nada en propio y deben dar cuenta de sus cargos a aquel del que recibieron el poder de mando.» Jean Bodin, *Les six livres de la république*, I. VIII, el subrayado es mío. Cito la traducción de P. Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1997, p. 49. 16. Fichte entiende que esa “clara mayoría” no puede ser menor a los siete octavos de los ciudadanos. Cf. *Grundlage*, § 16 XI.

El tercer caso es la sentencia del tribunal popular convocado por los éforos, mediante el interdicto, para pronunciarse sobre la legalidad de las acciones del poder político. En este caso no es posible una gran diversidad de opiniones, sino sólo una alternativa. El pueblo es convocado para pronunciarse sobre un hecho verificable, una acción realizada por el poder político. La única pregunta que debe responder el tribunal popular es si esa acción es legal y sólo puede responderse a ella con un «sí» o con un «no». Fichte confía en que esta pregunta será respondida, casi siempre, de manera unánime y en que el curso de la deliberación permitirá convencer a quienes tengan una opinión distinta. Fichte reconoce también el caso de ciudadanos facciosos, refractarios a considerar razones en dicha deliberación, quienes, en última instancia, podrían ser desterrados junto con los culpables (los magistrados o los éforos, según el caso). También reconoce que la amenaza de las molestias del destierro puede producir unanimidad en la sentencia del tribunal popular.

2. El derecho de resistencia en la *Grundlage*

En el apartado anterior se presentaron los aspectos del diseño institucional referidos al ejercicio de la soberanía popular, deducidos por Fichte del concepto de derecho. Como ya se señaló, dicho diseño parte del presupuesto que Fichte denomina «el presupuesto del egoísmo universal». El mismo atribuye a los ciudadanos que conforman la república una voluntad autointeresada, tendiente a maximizar el propio beneficio e indiferente a los mandatos de la conciencia moral.

El diseño mencionado consiste en un entramado de mecanismos institucionales, sucesivamente deducidos, que garantizan la convivencia pacífica de individuos racionales, libres e iguales, a los que no se les atribuye una buena voluntad. La última y suprema garantía republicana consiste en la posibilidad de convocar al pueblo para juzgar las acciones de los magistrados. Esta convocatoria sólo pueden realizarla los éforos. Éstos saben que si omiten pronunciar el interdicto, cuando hay razones suficientes para pronunciarlo, podrán ser juzgados por quienes los sucedan en el eforato. Sin embargo, el mencionado presupuesto del egoísmo universal exige pensar también en la posibilidad de una corrupción generalizada de los éforos, aliados con el poder político para oprimir al pueblo.

El pueblo debe velar por la independencia de los éforos, de tal modo que no puedan ser corrompidos por los magistrados. Recién cuando dicha corrupción queda impune se plantea la cuestión del derecho de resistencia. La apelación a ese derecho sólo es legítima para Fichte cuando están ausentes o fallan los mecanismos institucionales previstos en toda constitución diseñada conforme a princi-

pios racionales, esto es, cuando no es posible suspender provisionalmente la relación de representación política, dentro del marco institucional vigente.¹⁷ Dicha suspensión, introducida por el interdicto para permitir el juicio popular, es un mecanismo jurídico positivo, previsto por la constitución republicana. Por lo tanto, si bien el interdicto introduce cierta situación excepcional, con respecto a la norma de representación política, el mismo no implica un estado de excepción respecto de la norma constitucional, sino más bien el cumplimiento de dicha norma. Para decirlo claramente: la institución del interdicto no se justifica en el derecho de resistencia.

Recién cuando no existen o son ineficaces los mecanismos constitucionales que garantizan la punición de los abusos del poder político, el pueblo tiene derecho de resistir la autoridad de los magistrados. Este derecho se sigue del principio de soberanía popular sobre el que se asienta la idea misma de república. La aplicación consecuente de este principio, sin embargo, exige distinguir cuidadosamente entre las nociones de resistencia y de rebelión. La primera remite al ámbito puramente físico de una confrontación entre potencias de coacción en pugna. La segunda remite al ámbito puramente jurídico de la desobediencia a una autoridad. Por ello sostiene Fichte que un pueblo entero puede levantarse en armas contra el poder político de los magistrados, puede resistir, pero no puede rebelarse porque siendo soberano no hay autoridad humana sobre él.

Pero –conviene reparar bien en esto– el pueblo¹⁸ no es nunca rebelde, y la expresión *rebelión*, referida a él, es el mayor absurdo que jamás se haya dicho, pues el pueblo es, de hecho y de derecho, el poder supremo, por encima del cual no hay otro, es la fuente de todo otro poder y es responsable sólo ante Dios. Mediante su asamblea, el poder ejecutivo pierde de hecho y de derecho su poder. Sólo contra un superior tiene lugar una rebelión. ¡Pero sobre la tierra qué es superior al pueblo! Podría rebelarse sólo contra sí mismo, lo que es absurdo. Sólo Dios está por sobre el pueblo; si, por consiguiente, debe

17. Tanto Ingeborg Maus como Jean-Christophe Merle entienden que el eforato fichteano institucionaliza el derecho de resistencia. Cf. Ingeborg Maus, «Die Verfassung und ihre Garantie: das Ephorat (§§ 16, 17 und 21)», *op. cit.*; Jean-Christophe Merle, «L'institutionnalisation du droit de résistance chez Fichte», en: Jean-Claude Zancarini, *Le Droit de résistance XII^e-XX^e siècle*, Fontenay/ Saint-Claud, Ens Editions, 1999, pp. 273-290. Contra esta interpretación es necesario señalar que Fichte establece una clara diferencia jurídica entre el derecho del pueblo de juzgar a los magistrados luego del interdicto, pronunciado por los éforos, y el derecho del pueblo de resistir al poder político, sin la mediación de dicho interdicto. El primer derecho debe encontrarse consagrado en la Constitución de toda república organizada racionalmente y no supone ninguna resistencia del pueblo. El segundo derecho, en cambio, no puede encontrarse en ninguna Constitución, y sólo puede apelarse a él en caso de que sea imposible ejercer el primer derecho mencionado. Las constituciones del *Ancien Régime* no reconocen ni la institución del eforato ni el derecho del pueblo a juzgar a los magistrados. Por ello Fichte justifica en el *Beitrag* el derecho del pueblo a resistir la autoridad a fin de cambiar dichas constituciones. Volveremos sobre la cuestión en el apartado siguiente.

18. «Se entiende que hablo del *pueblo entero*.» Nota al pie y cursivas en el original.

poder decirse: un pueblo se ha rebelado contra su príncipe, entonces se debe aceptar que el príncipe es un Dios, lo que podría ser difícil de demostrar.¹⁹

Una rebelión es una acción realizada por un agente jurídicamente subordinado contra su superior. No hay, sin embargo, nada humano que sea superior al pueblo, fuente de todo poder, de todo derecho y sólo responsable ante Dios. Por tanto, resulta imposible que el soberano se rebele, aunque sea posible que resista, esto es que se levante en armas contra magistrados que lo oprimen.

Fichte distingue dos maneras en que puede realizarse un levantamiento popular. La primera es un levantamiento más o menos espontáneo. Un presupuesto del mismo es la percepción generalizada de los abusos del poder. Cuando de la mala administración del poder político se sigue la opresión intensa de todo el pueblo, éste puede levantarse «como un solo hombre» contra los magistrados y la complicidad de los éforos. Este levantamiento, según Fichte, es siempre justo, en cuanto a su forma y a su materia, por el mencionado principio de soberanía popular. El segundo tipo de levantamiento popular es el resultado de una «exhortación [*Aufforderung*]», realizada por personas privadas. Estas personas instigan a los súbditos, mediante la exhortación, a constituirse en pueblo, esto es, a unirse como una comunidad que juzgue a los magistrados y a los éforos corruptos. Fichte denomina «éforos naturales» a estos instigadores del levantamiento popular contra el poder político. Esta denominación se justifica en que, por un lado, pretenden cumplir las funciones de los éforos mencionadas más arriba: acusar a los magistrados del poder político de alta traición a la república y convocar a un tribunal popular que los juzgue. Por otro lado, los instigadores no han sido elegidos mediante comicios regulados por las leyes de la república, sino que pretenden cumplir la función de los éforos, cuando juzgan que éstos no la cumplen. Su eforato es entonces «natural», porque no han sido elegidos por el pueblo mediante un procedimiento previsto en la constitución.

Los riesgos que corren los instigadores que exhortan al pueblo a levantarse contra el poder político son semejantes a los que corren los éforos legalmente elegidos, cuando pronuncian el interdicto. Si su exhortación no produce la sublevación popular que esperan, el poder ejecutivo tiene la potencia, el derecho y la obligación de arrestarlos como «rebeldes», que se han alzado contra la voluntad común, jurídicamente constituida, y de aplicarles el castigo que marque la ley.

La diferencia evidente entre el interdicto pronunciado por los éforos y la exhortación pronunciada por los instigadores de un levantamiento popular consiste en que sólo el primero es legal. Ello significa que mientras el interdicto

19. *Grundlage* § 16 XIII, GA I/3 456-457.

suspende inmediatamente la autoridad de los magistrados, la exhortación de los instigadores tiene que esperar la respuesta del pueblo. Durante el lapso que dure esa espera, quienes pronuncian la exhortación son perseguidos como bandidos por el poder político constituido. El resultado de dicha persecución, sin embargo, estará condicionado, en buena medida, por la opinión que tengan los representados sobre los representantes. Cuanto más injustos, *a los ojos del pueblo*, sean los magistrados de una república, menos capaces serán para atrapar y castigar a los instigadores. Por lo tanto, la suerte corrida por estos últimos dependerá, hasta cierto punto, de su propia capacidad para diagnosticar la situación y la disposición de la comunidad.

Pero un poder injusto es siempre débil, porque es inconsecuente y tiene en su contra a la opinión general, a menudo incluso a la opinión de aquellos de que se sirve como instrumentos; y por ende es tanto más débil e impotente cuanto más injusto es. Por consiguiente, cuanto más despreciable sea el poder ejecutivo, tanto mayor es la probabilidad de que los incitadores del pueblo se sustraigan, en un primer momento, a su castigo.²⁰

Si la comunidad responde a la exhortación de los instigadores y se subleva, entonces ella se ubica como juez entre éstos y los magistrados, tal como se ubicaría luego de un interdicto entre los éforos y los magistrados. La sublevación por sí misma parece ser signo suficiente de que la comunidad encuentra fundada la exhortación.

Como ya se indicó, un levantamiento espontáneo y unánime es siempre justo en cuanto a la forma y a la materia del derecho. En cambio, en el caso de un levantamiento convocado por instigadores, la voluntad de éstos contiene, según Fichte, sólo la materia del derecho. Sólo la aprobación popular puede confirmar esa voluntad como «verdadera voluntad común», otorgándole la forma del derecho al levantamiento. Esta aprobación, expresada en el acto mismo de la sublevación, eleva a los instigadores al rango de «éforos naturales» y «custodios de la nación», reconocidos por su virtud y su coraje.

Si la comunidad, en cambio, no se subleva, su pasividad debe interpretarse como una denuncia del carácter infundado de la exhortación, lanzada por los instigadores. Como consecuencia, estos pasan a ser considerados rebeldes, y, como tales, serán juzgados y condenados por los magistrados según las leyes de la república.

Fichte identifica tres motivos que pueden impedir el levantamiento popular proyectado por la exhortación. El primer motivo es una razón de índole objetiva: la presunta opresión sufrida por el pueblo sólo existe en la imaginación de los

20. *Grundlage* § 16 XIII, GA I/3 457.

rebeldes. El segundo motivo es de una índole más bien cognitiva: dicha opresión existe verdaderamente pero el pueblo no la percibe aún con suficiente claridad. El tercer motivo es de índole sociogenética: la opresión existe y es evidente pero el pueblo se encuentra hundido aún en una *minoría de edad espiritual*, que le impide reconocer su derecho a la autonomía política y reconocerse como un agente portador de ese derecho. Dicho de otro modo, el pueblo no es aún lo suficientemente consciente de la injusticia que sufre como para querer emanciparse.²¹

Cualquiera de los motivos mencionados puede explicar que una exhortación no sea escuchada. En cualquiera de los tres casos, los instigadores sólo pueden comprender *post festum* que no se debería haber apelado al pueblo. Una exhortación fallida es prueba suficiente de que los rebeldes carecían de un conocimiento adecuado de la situación y/o de la disposición anímica de la comunidad. Por ello, serán legalmente castigados según lo indica el «derecho externo», aunque ante el foro interno de la conciencia moral puedan ser absueltos. En ese caso, sostiene Fichte, serán «mártires del derecho», culpables por sus actos, pero inocentes por sus intenciones.

El derecho de resistencia aparece justificado en la *Grundlage* como el *último* mecanismo disponible para garantizar o restablecer la vida republicana, dentro de una teoría que adopta como punto de partida el ya mencionado presupuesto de egoísmo universal, esto es, de una teoría jurídico-política que hace abstracción de la posible buena voluntad de los individuos. Fichte confía en que la eficacia de estos mecanismos tiende a volverlos superfluos. Así, por ejemplo, un Estado organizado mediante una constitución que sea acorde al concepto racional de derecho tendrá leyes que velen por la propiedad de los ciudadanos. Con una administración rigurosa, disminuirán progresivamente los crímenes originados en la codicia, porque cada uno sabrá que los transgresores serán efectivamente descubiertos y castigados. Esta certeza hará que la legislación criminal se vuelva, a la larga, prácticamente superflua: «[...] después de medio siglo los conceptos mismos de los crímenes habrán desaparecido».²² Una buena administración restará, por tanto, ocupaciones a los magistrados, quienes tendrán por ello cada vez menos oportunidades de actuar injustamente. Los éforos, entonces, también ve-

21. Una de las condiciones necesarias para ejercer el derecho de resistencia consiste, entonces, en la ilustración política del pueblo, esto es, el reconocimiento racional de su derecho natural a la autolegislación. Sobre la compleja relación de Fichte con la *Spätaufklärung* véase el trabajo de Günter Zöllner, «Kant, Fichte und die Aufklärung», en: Carla de Pascale, et. al. (Hrsg.), *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim, Olms, 2004, pp. 35-52. Sobre la noción de ilustración política en Kant, me permito remitir al lector a Alberto Mario Damiani, “El concepto de ilustración política en Kant”, en: Fernández, Graciela y Parente, Diego (eds.), *El legado de Immanuel Kant. Actualidad y perspectivas*. Mar del Plata, Ediciones Suárez, 2004, pp. 323-326.

22. *Grundlage* § 16 XV, GA I/3 460.

rán progresivamente reducida su función de inspeccionar a un poder ejecutivo mínimo y, prácticamente, no tendrán ocasión de convocar a la comunidad mediante un interdicto. La instancia del tribunal popular permanecerá, bajo esas condiciones, como una mera posibilidad legal contemplada por la constitución, que no sería necesario actualizar. Por lo tanto, la inclusión en la constitución republicana de la convocatoria al tribunal popular terminaría siendo una disposición adoptada justamente para impedir que ocurra el caso en que tendría que intervenir dicho tribunal. El tribunal popular, advierte Fichte, sería una figura jurídica superflua en los Estados que la contemplan en su constitución y una institución necesaria en los Estados que no la contienen. Ante la ausencia y la necesidad de esa institución, en cambio, el ejercicio de la soberanía popular requiere del derecho de resistencia.

3. Exhortación y autoconciencia

La noción de *exhortación* tiene en la filosofía práctica de Fichte un significado que excede la mencionada acción de instigar a un levantamiento popular contra los magistrados acusados de alta traición. Este significado remite a una dimensión más profunda y fundamental, cuyo momento expositivo dentro de la doctrina filosófica del derecho es previo no sólo al concepto de república, sino también al de derecho jurídico.

Dicha dimensión fundamental consiste en la génesis misma de la autoconciencia humana a partir del reconocimiento intersubjetivo. Esta dimensión es introducida en la demostración del segundo teorema de la *Grundlage* mediante la formulación de la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que un sujeto sea consciente de sí mismo como objeto? El problema filosófico planteado por esta pregunta sólo puede comprenderse dentro del marco idealista heredado de la filosofía crítica kantiana. Dentro de este marco, la noción de sujeto debe entenderse como un ser racional, capaz de actividad causal espontánea. Una actividad es espontánea cuando no se encuentra determinada por un eslabón causal anterior en el mundo objetivo, sino que se determina a sí misma de manera incondicionada.²³

El problema planteado consiste, entonces, en explicar la posibilidad de la autoconciencia de un ser racional que, en cuanto tal, sólo actúa espontáneamente. El

23. Fichte hereda directamente de Kant la doctrina del carácter espontáneo de las acciones de los seres racionales. Sobre esta doctrina kantiana véase: Robert Pippin, «Kant on the Spontaneity of Mind», en: *Canadian Journal of Philosophy*, 17, 2, 1987, pp. 449- 475; Ingeborg Heidemann, *Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*, Kantstudien Ergänzungshefte, Köln, Kölner Universität Verlag, 1958.

problema radica en que, por un lado, dicho ser, para poder ser consciente de sí mismo, debe tomarse como *objeto*, y, por otro, los objetos (de la experiencia posible) no realizan actividades espontáneas sino que se encuentran sometidos a la causalidad natural.²⁴ La demostración fichteana plantea la cuestión en los siguientes términos. Por un lado, para que un ser racional pueda concebir un objeto debe atribuirse a sí mismo una actividad causal espontánea. Por otro, para que pueda atribuirse tal tipo de actividad, tiene que haber concebido ya un objeto, que, puesto en un momento precedente, inhibe su actividad espontánea. Ello conduciría a un regreso al infinito, que impediría «anudar el hilo de la conciencia» en un punto firme.²⁵ Por esta vía, que podríamos denominar reflexivo-solipsista, se advierte que resulta imposible explicar la autoconciencia sin presuponerla. La dificultad consiste entonces en determinar cómo puede un ser racional saber que es libre, sin que el intento de pensarse a sí mismo lo obligue a considerarse un mero objeto determinado por la causalidad natural. Fichte presenta esta dificultad como la contradicción de los dos caracteres presentados por Kant en su resolución de la tercera antinomia: un carácter empírico y un carácter inteligible.²⁶ Fichte denomina al primero como el carácter del objeto, cuya captación constituye un límite a la actividad autodeterminante y espontánea del carácter inteligible.

La solución al mencionado problema fundamental de la posibilidad de la autoconciencia se encuentra, justamente, en la noción de *exhortación*. Un ser racional sólo puede descubrir que es libre por medio de la exhortación de otro ser racional. La exhortación de otro ser racional permite, según Fichte, superar la contradicción entre objetividad y libertad, planteada por la vía reflexiva-solipsista mencionada. Sólo cuando un sujeto es exhortado por otro a ser libre, puede realizar simultáneamente dos acciones que por dicha vía aparecerían como incompatibles: encontrarse como objeto y saberse libre. La exhortación del co-sujeto convoca al sujeto a una acción autodeterminada, originada espontáneamente en sí mismo. En ese sentido, la exhortación de un co-sujeto puede contraponerse al «choque [*Anstoß*]» que experimenta un sujeto finito al encontrarse con un objeto natural. Mientras ese choque inhibe la actividad causal espontánea del ser racional, la exhortación convoca, justamente, a dicha actividad.

Tal como es presentada en el § 3 de la *Grundlage*, la noción de exhortación cumple una doble función en este nivel fundamental. Por un lado, determina desde un comienzo el carácter intersubjetivo de la idea de libertad humana y de su autoconciencia. Por otro, inicia el desarrollo de una relación intersubjetiva

24. Tal como lo demuestra Kant en la segunda analogía de la experiencia. Cf. *KrV*, A 189/B 232 ss.

25. Cf. *Grundlage* § 3 IV, GA I/3 344.

26. Cf. *KrV*, A 539/B 567.

que culminará en el acto de reconocimiento recíproco de dos seres libres. Si bien todo sujeto racional posee en cuanto tal la capacidad de actuar espontáneamente, sólo la exhortación de un prójimo le permite al sujeto volverse consciente de dicha capacidad y realizarla *in actu*. La exhortación de un prójimo funciona entonces como mediación entre la libertad de un sujeto y la autoconciencia que el mismo pueda tener de su propia libertad.

Ya en este nivel fundamental referido al origen de la autoconciencia, Fichte se encarga de distinguir explícitamente entre la relación intersubjetiva de reconocimiento recíproco de seres racionales, iniciada por la exhortación, y la relación política entre gobernante y gobernado, garantizada por el monopolio público del uso legítimo de la fuerza por parte del Estado. La exhortación es una convocatoria o una *invitación* dirigida a un sujeto racional y, por tanto, no puede confundirse con un mandato, respaldado por la amenaza del uso de la fuerza. La exhortación no coacciona a ese sujeto a actuar de una manera determinada, ni siquiera lo fuerza a actuar en general. Mientras que la coerción trata a un sujeto autodeterminable como un objeto determinado por un comando externo, al yo como un no yo, la exhortación reconoce y respeta a su destinatario como un sujeto libre, capaz de actuar y de abstenerse de actuar. La exhortación puede, por tanto, comprenderse como una pregunta. Quien la formula espera de su interlocutor una respuesta y le atribuye, consiguientemente, la capacidad de responder espontáneamente o de abstenerse de hacerlo.

La exhortación introduce, de esta manera, una nueva relación que no puede reducirse a la mera actividad causal espontánea de un ser racional sobre el mundo objetivo. Fichte denomina a esta relación «actividad causal recíproca». La misma sólo puede darse entre dos sujetos que se reconocen recíprocamente como seres racionales, capaces de una actividad espontánea. Esta relación intersubjetiva es, según Fichte, una condición necesaria de la posibilidad de la autoconciencia de cada uno de los seres racionales que participan en ella.

La meta de la exhortación es la actividad causal libre de un ser racional. De esta meta se sigue un presupuesto necesario de la exhortación, consistente en la atribución de entendimiento y libertad al destinatario. La necesidad de este presupuesto radica en que el mismo constituye una condición de sentido del acto de exhortar. Quien exhorta a otro a actuar libremente supone que ese otro tiene al menos tres capacidades, a saber, la capacidad de comprender la exhortación, la capacidad de evaluarla y la de determinar su voluntad de acuerdo con ella o contra ella. Sólo se dirige una exhortación a un ser que se supone libre y racional. Además, la exhortación permite al destinatario tomar conciencia de su libertad y su racionalidad. Por lo tanto, estas propiedades son, por un lado, *objeto* de la exhortación del prójimo, y, por otro, condiciones del sentido del acto de exhortar.

Del hecho de la exhortación, Fichte extrae una suerte de prueba práctica de la existencia de una causa racional, que va más allá de la validez meramente subjetiva del «juicio reflexionante» kantiano. Según Kant, este juicio le permite al investigador de la naturaleza suponer que ella tiene un orden racional de formas y leyes empíricas jerárquicamente ordenadas y que dicho orden ha sido establecido por un ser racional.²⁷ Este supuesto del juicio reflexionante permite aspirar a avanzar indefinidamente en la marcha segura de la ciencia empírica de la naturaleza. Dicho juicio introduce, por tanto, la idea de una causa racional como un supuesto necesario *pero meramente subjetivo*, porque el presunto orden racional producido por dicha causa es, en realidad, introducido por el observador que aspira a encontrar unidad en la diversidad, relaciones invariables en la multiplicidad empírica. Por ello, el juicio reflexionante no nos ofrece, advierte Fichte, un verdadero fundamento de la idea de una causa racional, porque bien podría ocurrir que el orden, proyectado por el observador sobre la naturaleza, carezca de correlato objetivo. El problema del origen del orden presupuesto por la investigación empírica de la naturaleza indica, entonces, una alternativa problemática. Dicho orden puede deberse, efectivamente, a la causa racional que lo produjo, pero también puede deberse sólo a una necesidad meramente subjetiva del juicio del investigador. Por lo tanto, para encontrar el verdadero fundamento de la idea de una causa racional es necesario investigar si hay, en general, algún efecto que *sólo* pueda explicarse por una causa racional, esto es, un efecto que no nos ofrezca la alternativa mencionada.

El hecho de la exhortación es el efecto buscado, que sólo puede ser producido por una causa racional, existente *efectivamente* fuera del sujeto. Si este hecho existe, razona Fichte, su causa no puede ser un fenómeno meramente natural, que lo produzca mecánicamente, porque se trata de un hecho que sólo puede ser causado por un ser racional, emisor de la exhortación. El ser racional que pronuncia la exhortación sólo se propone un objetivo mediante esta acción causal, a saber, darse a conocer como un ser racional que convoca al destinatario a la actividad espontánea de reconocerlo como tal. Ello conduce a Fichte a establecer que la exhortación y la consiguiente relación intersubjetiva son condiciones necesarias de la autoconciencia de un ser racional, porque éste sólo puede pensarse como tal si es exhortado a actuar libremente, por un ser libre fuera de sí mismo.

La noción de exhortación es presentada por Fichte, en este nivel fundamental, dentro de una compleja teoría del reconocimiento intersubjetivo que no es posible reconstruir aquí en detalle.²⁸ Baste con indicar brevemente que un compo-

27. Cf. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Akad. Ausg., V, 179.

28. Sobre esta teoría fichteana el reconocimiento véase: L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1979; A. Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart, 1982;

nente esencial de la exhortación consiste en lo siguiente. Quien exhorta a otro a ser libre, restringe su propia libertad a una esfera particular, a fin de permitir la actividad libre del destinatario. El concepto de la posible libertad del otro es un presupuesto necesario de la exhortación que exige restringir la libertad propia. Esta restricción ofrece al otro una esfera de actividad libre. Quien exhorta invita al destinatario a responder, esto es, a reconocer la libertad de quien lo exhorta. Este reconocimiento es un acto de reciprocidad que sólo se hace efectivo mediante la restricción que el destinatario de la exhortación puede hacer del uso de su libertad en una esfera particular, propia, distinta de la esfera en la que el emisor ha restringido el uso de su propia libertad. Por ello, la consecuencia buscada por la exhortación consiste en el establecimiento de una relación intersubjetiva, donde cada uno restringe su propia libertad con motivo de la libertad del otro. Fichte denomina «relación jurídica» a esta relación intersubjetiva sobre la que se fundamenta la deducción del concepto de derecho.

En este punto se conecta la compleja concepción del contrato social, mencionada en el primer apartado de este trabajo, con esta doctrina que considera a la exhortación y al reconocimiento intersubjetivo como condiciones necesarias de la posibilidad de la autoconciencia. Una manera de presentar esta conexión consiste en distinguir dos niveles de la interacción de seres racionales, libres e iguales: un nivel propiamente jurídico y un nivel intersubjetivo fundante o primordial. En el nivel jurídico, los individuos libres e iguales entran en relaciones recíprocas «voluntariamente [*willkürlich*]», mediante distintos tipos de contrato, esto es, mediante los distintos aspectos del contrato de ciudadanía mencionados en el primer apartado: contrato de propiedad, de protección y de unión. En este nivel jurídico, los individuos entablan vínculos exclusivamente por su propio consentimiento. En términos contractualistas, en este nivel sólo se tiene una obligación con el prójimo si se ha celebrado un pacto con él. Este nivel jurídico-contractual de la interacción entre sujetos libres e iguales presupone, sin embargo, un nivel más fundamental o primordial del reconocimiento intersubjetivo. En este nivel primordial, los vínculos entre los sujetos libres e iguales preceden a la celebración de todo contrato y a la formulación de cualquier promesa.²⁹ Estos vínculos son,

R. R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, Albany, New York, 1992; Claudio Cesa, «Zur Interpretation von Fichtes Theorie der Intersubjektivität», en: Michael Kahlo et al. (Hrsg.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis: die Deduktion der §§ 1 - 4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1992, pp. 53-70; A. Honnet, «Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität (Zweiter Lehrsatz: § 4)»; en: Jean-Christophe Merle (Hrsg.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, cit., pp. 63-80.

29. Fichte distingue entonces entre obligaciones que surgen de promesas y obligaciones cuyo cumplimiento condiciona la formulación de toda promesa posible. A mi juicio, esta distinción fichteana debe ser mantenida incluso hoy frente a algunas propuestas filosóficas contemporáneas de raíz tras-

según Fichte, tan fundamentales que preceden incluso, como condición de posibilidad, toda comunicación, toda relación entre esos sujetos y todas sus acciones en cuanto seres racionales.

En este nivel primordial, la exigencia del reconocimiento del otro como un ser libre no surge de un acto voluntario que el otro pueda realizar, sino de su mera presencia en el mundo sensible. La mera existencia de un ser racional constituye ya una exhortación muda a reconocerlo como un ser libre, una invitación a limitar la libertad propia, para dejarle disponible una esfera de actividad causal espontánea. Antes de cualquier consentimiento y de cualquier acción propia o ajena, la mera presencia de otro ser racional en el mundo sensible me exige limitar mi propia libertad, a fin de tratarlo como tal. Dicha exigencia puede entenderse como la prohibición a tratar al otro como un mero objeto o como la obligación de reconocerlo como persona. El reconocimiento de alguien como persona es una condición necesaria para celebrar con él un contrato: sólo se celebran contratos entre personas. Por ello, las relaciones contractuales que dan lugar al establecimiento del Estado dependen de la condición previa del reconocimiento primordial del otro como persona, por su sola presencia en el mundo sensible.

En estos dos niveles mencionados de la interacción recíproca rigen distintos criterios para determinar quienes son los co-sujetos con quienes se está obligado. En el nivel jurídico-político, el propio consentimiento es el único criterio que permite determinar quiénes son los beneficiarios de mis obligaciones. Ese criterio me permite identificar, por ejemplo, a los individuos que debo respetar como propietarios, como ciudadanos, etc. En el nivel primordial, en cambio, el consentimiento no puede funcionar como criterio porque la exigencia de reconocer a otro como persona es una condición previa a todo contrato, a todo vínculo voluntariamente adquirido. En este nivel se plantea, entonces, el problema del criterio para distinguir, en el mundo sensible, entre la presencia de seres racionales y la presencia de seres meramente naturales. La solución de Fichte a este problema remite al reconocimiento intuitivo de la figura humana del cuerpo del otro y, sobre todo, del rostro humano del otro.

cidental. Por ejemplo frente a la propuesta pragmático discursiva de concebir los presupuestos normativos necesarios del diálogo argumentativo como presuntas «promesas discursivas» (*Diskursversprechen*). Cf. Dietrich Böhlen, «Warum moralisch sein? Die Verbindlichkeit der dialogbezogenen Selbst- und Mitverantwortung», en: Karl-Otto Apel *et al.* (Hrsg.), *Prinzip Mitverantwortung. Grundlage für Ethik und Pädagogik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, pp. 147-176. Contra esta propuesta cabe recordar que Fichte ya había descubierto a fines del siglo XVIII que las obligaciones correspondientes a los derechos humanos son vinculantes *a priori*, independientemente de cualquier acto arbitrariamente libre, por ejemplo de cualquier promesa o contrato.

Ilustración nº 7

No es posible ni necesario examinar detalladamente aquí la doctrina fichteana sobre la dimensión somática de la exhortación y el reconocimiento recíproco primordial. Baste con señalar que, según Fichte, la presencia de un rostro humano es un motivo suficiente para proyectar el concepto de racionalidad a quien lo porta y para quedar vinculado con la exigencia primordial de reconocerlo como persona, esto es, como alguien con quien podría establecer una relación contractual, jurídica o política. El rostro permite identificar inmediatamente a un ser como humano. Esta identificación es, según Fichte, inmediata porque es previa a todo argumento, a toda inferencia racional, a toda teoría filosófica sobre la naturaleza humana. El rostro del prójimo expresa en el mundo sensible la presencia de un ser racional, que exige reconocimiento, que *exhorta* a entablar una relación intersubjetiva entre seres racionales, libres e iguales. La co-presencia de estos seres, identificables por la expresividad de sus rostros, los vincula de manera primordial, en una comunidad previa a la unión contingente, arbitrariamente establecida por las voluntades contratantes. Dicha comunidad primordial es la del género humano o la humanidad. A ella pertenecen los individuos, sólo en cuanto han sido exhortados a la actividad libre, esto es, en cuanto han sido educados para llegar a ser humanos.

4. El poder constituyente

En los apartados anteriores se presentaron distintos aspectos de la concepción fichteana del ejercicio de la soberanía popular.

En primer lugar, se examinó dicho ejercicio en el marco *legal* del Estado político, constituido de acuerdo con el concepto racional de derecho. En ese marco, el pueblo ejerce directamente su soberanía como un tribunal popular convocado por los éforos para juzgar a los magistrados, acusados de alta traición a la república. En segundo lugar se advirtió que, según Fichte, el pueblo puede ejercer legítimamente su soberanía incluso fuera de dicho marco, cuando la corrupción de los éforos acompaña a la de los magistrados, e impide la convocatoria al tribunal popular, prevista por la constitución republicana. Esa circunstancia puede ocasionar el surgimiento de éforos naturales que *exhortan* al pueblo a liberarse del yugo despótico de los magistrados y de la complicidad de quienes deberían haber inspeccionado y denunciado los abusos del poder político. Si esta exhortación es oída por el pueblo, de la misma manera que en el caso anterior, el pueblo constituye el tribunal que resuelve la cuestión y vuelve a instaurar el orden republicano. Por último, en el apartado anterior se intentó mostrar que esta exhortación, dirigida por los éforos naturales al pueblo, remite también a un plano más

fundamental, previo al Estado y a todo posible contrato, e incluso previo a la posibilidad misma de la autoconciencia humana. Esta exhortación primordial parece ser, en la filosofía política de Fichte, *el fundamento último de la idea de soberanía popular*. Por lo tanto, la exhortación política que convoca al pueblo para que ejerza la soberanía no es más que la reaparición de una exhortación primordial, anterior a toda relación mandato/obediencia. La misma constituye al individuo como ser humano, al ser humano como género y al ser racional como autoconciencia de la propia autonomía.

La idea moderna de autonomía política, que Fichte hereda de Rousseau y Kant, remite a un último aspecto del ejercicio de la soberanía popular en la concepción iusfilosófica del joven Fichte. Dicho aspecto consiste en la concepción del pueblo como un poder constituyente. Dicha concepción Fichte la desarrolla en un texto anterior a la *Grundlage*, publicado de manera anónima, dirigido al gran público de lectores alemanes y titulado *Contribución a la rectificación del juicio del público sobre la Revolución Francesa* (1793).³⁰

A diferencia del tono sistemático y deductivo de la *Grundlage*, el *Beitrag* es un escrito de estilo polémico, como ya puede advertirse por su mismo título. El adversario elegido por Fichte es August Wilhelm Rehberg, un publicista conservador que, influido por las recientes *Reflexiones* de Edmund Burke, había publicado en Hannover y Osnabrück unas *Investigaciones sobre la Revolución Francesa*.³¹ El giro radical que toma en 1792 la política revolucionaria del gobierno jacobino parece haberle quitado a la Revolución Francesa parte de la simpatía entusiasta que había generado en Alemania desde 1789. Aprovechando este clima de decepción en el público alemán, los publicistas conservadores dirigen sus críticas a la Revolución. En ese contexto, Fichte publica su *Beitrag* con el propósito de volver a ganar a la opinión pública alemana para la causa revolucionaria.

El texto se propone una tarea que puede enmarcarse dentro de lo que Kant denominará la «ilustración del pueblo» en el *Conflicto de las facultades* (1798).³² El filósofo, como maestro de «derecho libre», tiene la tarea de instruir al pueblo sobre sus obligaciones y derechos naturales, derivados del común entendimiento humano. Esta instrucción ya ha comenzado, según Fichte, en las discusiones públicas sobre los derechos humanos, las nociones de libertad e igualdad natura-

30. Johann Gottlieb Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, Hamburg, Meiner, 1973. En adelante: *Beitrag*.

31. Cf. Ursula Vogel, *Konservative Kritik an der bürgerlichen Revolution: August Wilhelm Rehberg*, Darmstadt, Luchterhand, 1972; Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton, NJ, Univ. Press, 1966, pp. 547-594. Sobre la temprana recepción de Burke en Alemania véase: Dietrich Hilger, *Edmund Burke und seine Kritik der französische Revolution*, Stuttgart, Ficher, 1960.

32. Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Akad. Ausg., VII, 152.

les y la santidad de los contratos. La Revolución Francesa es presentada entonces, en el *Beitrag* fichteano, como un material de aprendizaje en la ilustración del pueblo. Este aprendizaje no es sólo teórico, sino también práctico. La ilustración del soberano supone librar al ánimo del temor a la verdad, de los prejuicios y de la pereza. Quien teme a la verdad como a su enemigo, la encontrará siempre, sin embargo, en el fondo de su corazón. La ilustración enseña al público a amar la verdad, como una preparación para amar la justicia.

Fichte intenta rectificar la opinión pública alemana mediante la formulación explícita de dos cuestiones a resolver. Para juzgar una revolución política, sostiene Fichte, sólo es necesario plantear dos cuestiones: la cuestión de la legitimidad de la revolución y la de su sabiduría. La primera cuestión, a su vez, puede descomponerse en dos preguntas, una general y otra particular. La pregunta general sobre la legitimidad de la revolución intenta determinar si un pueblo tiene derecho a modificar arbitrariamente su constitución. La pregunta particular, en cambio, intenta determinar si tiene derecho a hacerlo de cierta manera, mediante ciertas personas, mediante ciertos medios y apelando a determinados principios. La cuestión de la sabiduría de la revolución, en cambio, no se refiere a los derechos generales o particulares de un pueblo, sino que intenta determinar si los medios elegidos por un pueblo son los adecuados para modificar su constitución, esto es, si son los mejores bajo las circunstancias en que fueron elegidos.

Puede advertirse claramente que las preguntas sobre la legitimidad de la revolución, tal como son formuladas por Fichte en el *Beitrag*, la remiten a la idea de soberanía popular, tal como será elaborada años más tarde en su *Grundlage*, y más específicamente tal como aparece en la consideración de aquella situación crítica, en la que los “éforos naturales” exhortan al pueblo a reorganizar institucionalmente la república, esto es, justamente a modificar la constitución. Por ello, a pesar de las diferencias en el estilo, en el objeto de investigación e incluso en aspectos centrales del contenido de los dos textos mencionados, puede decirse que el *Beitrag* es una pieza clave para reconstruir la idea de soberanía popular que Fichte sostiene en el período de Jena. En esta obra puede encontrarse un desarrollo explícito de algunos aspectos del ejercicio de la soberanía popular, que en la *Grundlage* sólo son considerados muy sucintamente.

Antes de emprender su investigación para responder a las preguntas mencionadas, relevantes para juzgar una revolución política, Fichte se detiene en una cuestión metodológica consistente en determinar el origen de los principios o leyes utilizados para juzgar correctamente una revolución, esto es, para responder dichas preguntas. Esta cuestión metodológica es políticamente relevante, porque los adversarios de la Revolución la condenan partiendo de principios presuntamente derivados de las enseñanzas de la experiencia histórica pasada.

Confundiendo la cuestión de la legitimidad con la de la sabiduría, parten de la constatación del fracaso de los intentos revolucionarios anteriores y llegan a la conclusión de la ilegitimidad de la Revolución Francesa. A fin de evitar esta confusión, Fichte afirma no sólo la diferencia entre las dos cuestiones mencionadas, sino también el origen *a priori* de los principios necesarios para juzgar correctamente sobre ellas.

Los criterios empíricos utilizados por los adversarios de la Revolución Francesa no son más que prejuicios y creencias asentadas en el principio de autoridad. Estas creencias han permitido que «el sano entendimiento humano» admitiese como algo obvio las nociones de la soberanía natural de los príncipes y de la jerarquía natural de señores y siervos. La incorrección de estas creencias, utilizadas para condenar la Revolución, sólo puede ser determinada recurriendo a principios que ya no puedan ser derivados de ella, esto es, principios *a priori* o leyes eternas. Por otra parte, advierte Fichte, las creencias del sentido común son siempre relativas a la sociedad en la que se originan. En Roma, Constantinopla, Wittenberg y Ginebra las convicciones religiosas aceptadas acríticamente por el sentido común son de hecho tan distintas que han conducido a la guerra civil religiosa, que tuvo lugar en Europa a comienzos de la modernidad. Estas creencias no pueden servir como principios iusnaturales para juzgar la legitimidad de una revolución política. De esta manera, las cuestiones metodológicas previas ya se encuentran conectadas desde el comienzo con las posiciones políticas respectivas. Los adversarios de la Revolución intentan justificar la soberanía natural de los príncipes y la jerarquía natural de los siervos y vasallos recurriendo a la historia como *magistra vitae*. Fichte, en cambio, defiende las ideas de soberanía popular y de igualdad natural, recurriendo a principios racionales, válidos *a priori*. Esta conexión entre la dimensión metodológica, referente a los criterios para investigar la legitimidad de la Revolución, y la dimensión propiamente política de esta legitimidad se vuelve patente cuando Fichte delimita con precisión el círculo de los interlocutores competentes que pueden participar en esta investigación. Según Fichte, salvo honrosas excepciones, ningún noble, ningún militar, ningún comerciante al servicio de una casa contraria a la Revolución Francesa puede participar en la investigación filosófico-política sobre la legitimidad de la misma.

A fin de justificar el derecho del pueblo francés a ejercer su soberanía mediante el cambio de su constitución política, Fichte parte de los siguientes principios filosóficos. El ser humano, en cuanto ser racional, se encuentra obligado sólo por la ley moral. Lo que esta ley no prohíbe, depende exclusivamente del arbitrio de cada individuo. Ello significa, por una parte, que un individuo no puede ser obligado por la voluntad arbitraria de otro y, por otra, que cada uno está facultado para asumir obligaciones no contenidas en la ley moral. El contrato es el medio

para asumir dichas obligaciones, encarnadas en la constitución y en las leyes positivas. De esta manera, puede advertirse que el argumento de Fichte se estructura a partir de la distinción básica entre derechos alienables e inalienables.³³ Los primeros son, justamente, los únicos derechos transferidos por los pactantes a la voluntad general; los segundos, en cambio, se derivan de la ley moral. Ambos, sin embargo, se encuentran conectados mediante la noción de autonomía. Esta noción es, por un lado, el fundamento de la obligatoriedad de los contratos, de la constitución política y de las leyes. Fichte le atribuye al ser humano el derecho a reconocer como obligatorias sólo las leyes que él mismo se ha dado. Esta noción, advierte, es el fundamento de la soberanía popular indivisible examinada por Rousseau en *Du contrat social*.³⁴ Ninguna voluntad ajena puede ser legisladora para el ser humano, ni siquiera la voluntad divina, si ella pudiese ser distinta de la ley de la razón. Por otro lado, el derecho de la autonomía está fundado en la primera ley de nuestra naturaleza racional, a saber, la de ser nuestra propia ley.

Una vez establecido que la obligatoriedad del contrato surge de la voluntad de los contrayentes, Fichte puede concluir que el pueblo tiene derecho a cambiar la constitución, que era lo que se quería demostrar. De esta manera, la mencionada diferencia entre los derechos alienables y los inalienables se conecta con la distinción entre lo modificable y lo inmodificable. Para establecer esta distinción Fichte parte de la siguiente tesis: el contrato social no puede contener una cláusula que prohíba modificarlo o modificar la constitución política. Dicha cláusula es imposible, justamente, porque sería contradictoria con lo que hay en el ser humano de inmodificable: la ley moral incondicionada, el puro sí mismo y el verdadero fin último del ser humano, a saber, lograr mediante la cultura de la libertad la total correspondencia de su voluntad con la ley de la razón. En el plano político, uno de los medios que pueden contribuir a acercarse a ese fin último es la reforma de la constitución. Según Fichte, prohibir mediante el contrato social la modificación de la constitución sería algo tan absurdo como prometer dejar de

33. Sobre esta cuestión me permito remitir al lector a mi trabajo: Alberto Mario Damiani, «Derechos inalienables y revolución política en el joven Fichte», en: Gustavo Salerno, Leandro Paolicchi (eds.), *Constelaciones éticas. Reflexiones contemporáneas y extemporáneas*, Mar del Plata, Ediciones Suárez, 2009, pp. 97-115.

34. En el *Beitrag*, Fichte se encarga de refutar la interpretación de Rousseau presentada por Rehberg en sus *Untersuchungen*. Sobre la compleja recepción de las tesis de Rousseau en la obra política de Fichte, véase: Georges Gurvitch, “Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten”, en: *Kant-Studien*, 27, 1922, 138-164; Corrado Rosso, “Fichte et Rousseau. Une fausse amitié?”, en: Marc Fumaroli (ed.), *Le Statut de la Litterature*, Genève, Droz, 1982, pp. 229-240; Wolfgang Janke, *Entgegensetzungen*, Amsterdam, Rodopi, 1994, pp. 11-21; Wilhelm Schmidt-Biggemann, “Die Freiheit, der Wille, das Absolute. Fichte als Aus-denker Rousseaus”, en: Herbert Jaumann (ed.), *Rousseau in Deutschland. Neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1995, pp. 197-219.

ser humano, prometer cambiar de especie y volverse semejante a las abejas y a los castores, que parecen convivir organizadamente según leyes naturales necesarias. Al igual que Rousseau, Fichte atribuye a la naturaleza humana la posibilidad de un perfeccionamiento infinito, dentro del cual se encuentra la posibilidad de un progreso político ilimitado. La idea de ese progreso implica el carácter necesariamente modificable de la constitución política.

De esta manera Fichte pretende haber demostrado no sólo el derecho del pueblo a modificar la constitución, sino también el carácter necesariamente *inalienable* de dicho derecho. Sobre esta cuestión, Fichte advierte que los adversarios de la Revolución Francesa vuelven a confundir el plano fáctico con el plano normativo, cuando afirman que el pueblo francés ya había alienado en su príncipe su derecho a modificar la constitución. Aun cuando esto fuese cierto, sostiene Fichte, no se trata aquí de lo que fácticamente haya ocurrido, sino de lo que jurídicamente puede ser legitimado. Si esa presunta alienación ha sido realizada efectivamente mediante un contrato, como parece sugerirlo el propio Rehberg, se plantean, entonces, dos preguntas que dichos adversarios deben responder, una pregunta histórica y otra jurídica. La primera interroga por la posibilidad de mostrar el contrato alegado; la segunda plantea si está permitido celebrar tal contrato. Fichte se concentra en el examen de esta segunda pregunta por la legitimidad de alienar mediante un contrato el derecho a modificar la constitución.

Además del argumento ya mencionado, según el cual dicha alienación sería contraria a la naturaleza humana, Fichte propone otro argumento, según el cual ella sería contraria también a la idea de soberanía popular. Este argumento se asienta en lo que denomina una condición formal del contrato social y puede reconstruirse del siguiente modo. El argumento comienza concediendo que en el momento del contrato social, cuando se constituye *una* voluntad general soberana, el pueblo se haya prometido a sí mismo renunciar al derecho a modificar la constitución política. Se trataría de un contrato de todos con todos. Luego, el argumento nos propone suponer que esa voluntad ya constituida *decide* cambiar la constitución. La pregunta decisiva es, en ese caso, la siguiente: ¿quién tendría derecho a objetar esta decisión de la voluntad general? La clave para responder esta pregunta y, al mismo tiempo, refutar la presunta alienación contractual del derecho a modificar la constitución reside en la siguiente condición formal de todo contrato: un contrato es un acto realizado por varias voluntades, es decir, por una multiplicidad de, al menos dos, personas. Pero en el caso que nos ocupa nos encontramos con *una sola persona*, a saber, *la* voluntad general del pueblo soberano. La voluntad general no puede ser limitada por sus actos anteriores, por la constitución y las leyes, porque ella es, justamente, el único poder constituyente y legislador. Por tanto, aunque dicha voluntad haya declarado inmodifica-

ble la constitución, de dicha declaración no puede seguirse una obligación vinculante para ella. La voluntad general tiene la facultad de promulgar *y de derogar* tanto las leyes, como las cláusulas de la constitución. Nadie, por tanto, tiene derecho a objetar a un pueblo, si éste decide modificar su constitución.

A fin de terminar de demostrar que el derecho del pueblo a modificar la constitución estatal no puede ser legítimamente alienado mediante un contrato, Fichte considera no sólo el caso mencionado de un posible contrato de todos con todos, sino también la siguiente variante: la posibilidad de que todos le hayan prometido a todos que la constitución no sería modificada sin el especial consentimiento de cada uno. Como se advierte fácilmente, esta variante no puede ser rechazada alegando el carácter único de la persona soberana, ya que en este caso el destinatario de la promesa sería el ciudadano particular, cuyo consentimiento se requiere. Por ello, Fichte presenta nuevos argumentos para rechazar también esta variante de la tesis del carácter inmodificable de la constitución. Para comenzar Fichte sostiene que esta variante puede ser interpretada de dos maneras distintas. Según la primera manera de interpretar la exigencia de considerar el consentimiento de cada ciudadano, todos los ciudadanos se habrían prometido mutuamente no suprimir ninguna cláusula de la constitución vigente sin el consentimiento de cada uno. Esta interpretación contradice, según Fichte, los elementos inmodificables antes mencionados, a saber, derechos humanos, la ley moral y el progreso cultural y político del pueblo. Según la segunda interpretación, ningún ciudadano podría ser obligado por la voluntad general a aceptar la nueva constitución. Frente a esta segunda interpretación, Fichte, por un lado, sostiene el principio según el cual sólo el consentimiento de cada ciudadano puede vincularlo a la nueva constitución pero, por el otro, advierte que dicho principio forma parte del derecho natural y, por tanto, sería superfluo incluirlo en un contrato.³⁵

La obligación de la obediencia política se fundamenta en el contrato social. A su vez, la obligación de cumplir el contrato se fundamenta en el derecho de reconocer sólo leyes autoimpuestas. Este derecho, por un lado, sólo puede ser respetado mediante el ejercicio de la soberanía popular y, por otro, ha sido avasallado por la política del absolutismo monárquico y el equilibrio europeo resultante de ella. Dicha política se sostiene en dos máximas que prescriben autocracia interna y expansión externa. La primera conduce a una monarquía sin límites legales, la segunda a la aspiración de cada gobernante a transformarse en un mo-

35. Las dificultades de la idea de contrato formulada en el *Beitrag* fueron advertidas ya en su época por algunos de sus contemporáneos y no sólo por sus adversarios. Prueba de ello son las reseñas de este texto publicadas por Karl Leonhard Reinhold y Johann Benjamin Erhard. Véase: Erich Fuchs *et al.* (Hg.), *J. G. Fichte in zeitgenössischen Rezensionen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1995, Band 1, pp. 165-183; 211-240.

marca universal.³⁶ El equilibrio europeo resultante de la aplicación de estas máximas es la fuente de las desgracias de los pueblos de Europa y ha sido puesto en cuestión mediante la autonomía política del pueblo francés, decidido a ejercer su soberanía mediante el cambio de su constitución política. Esta lucha del pueblo francés contra el absolutismo monárquico tiene, según Fichte, dos antecedentes. Por un lado, Federico II^o de Prusia, el «educador de pueblos» que permitió y promovió la libertad ilimitada del pensamiento, libertad incompatible con la monarquía ilimitada. Por otro lado, Lutero enfrentó en el pasado al despotismo romano, modelo de monarquía universal que los monarcas del siglo XVIII pretenden emular.³⁷ El absolutismo monárquico del *Ancien regime* ha avasallado el derecho del pueblo francés a reconocer como válidas sólo las leyes autoimpuestas. Dado que ninguna constitución puede ser por principio inmodificable, a los franceses los asiste el derecho a modificar su constitución política. Desde el punto de vista jurídico, la Revolución Francesa no es más que el ejercicio de ese derecho, esto es, el pueblo francés en el ejercicio de su soberanía.

5. Consideraciones finales

En los trabajos jurídico-políticos que Fichte escribe durante su estancia en Jena, puede registrarse una peculiar elaboración conceptual de la relación entre los principios de soberanía popular y representación política. Dicha elaboración le permite garantizar el ejercicio pleno y directo de la soberanía del pueblo, sin eliminar mediante esa garantía la relación de representación política entre gobernante y gobernado. En las páginas precedentes se reconstruyeron distintos aspectos de la concepción fichteana de la soberanía popular. El propósito de esta reconstrucción fue mostrar que las peculiaridades de dicha concepción no pueden justificar los recientes intentos hermenéuticos que le niegan a Fichte un lugar dentro de la tradición moderna de los teóricos democráticos de la soberanía popular y proponen conectarlo unilateralmente con la tradición medieval del pensamiento político. Dichas peculiaridades, por el contrario, permiten ilustrar el siguiente hecho: la soberanía popular ha sido pensada filosóficamente de *diversas* maneras durante la modernidad. La adopción dogmática del diseño insti-

36. Fichte reproduce aquí una tesis que se encuentra en Jean-Jacques Rousseau, *Jugement sur la paix perpétuelle*, en: *Œuvres complètes*, III, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, pp. 591-600.

37. Fichte participa con su *Beitrag* en el debate alemán en torno a la comparación entre la Reforma luterana y la Revolución Francesa. Intenté reconstruir algunos momentos de ese debate en: Alberto Mario Damiani, “Reforma religiosa y revolución política. De la *Aufklärung* al *Vormärz*”, en: *Deus mortalís, Cuaderno de filosofía política*, 2, 2003, pp. 335-396.

tucional propuesto por un autor particular como el criterio excluyente de la realización del principio de soberanía popular sólo puede impedir la comprensión correcta de dicha diversidad de concepciones filosóficas modernas de la soberanía política del pueblo.

La peculiar concepción filosófica de la soberanía popular propuesta por Fichte contiene diversos aspectos, diferenciados en este trabajo. Un primer aspecto consiste en el intento de garantizar el ejercicio directo y pleno de la soberanía popular en el marco legal de un Estado constituido según el concepto racional (iusfilosófico) de derecho. El establecimiento contractual de dicho marco supone, según Fichte, un doble movimiento de la comunidad de los pactantes. Por un lado, ella aliena en los magistrados de la república la administración de las funciones propias del poder político. Por otro lado, la comunidad conserva el derecho a juzgar la legalidad de las acciones de dichos magistrados en el ejercicio de sus funciones. Fichte deriva este derecho de la naturaleza propiamente representativa del poder político. Otros teóricos modernos pretenden garantizar la soberanía del pueblo mediante la participación de éste en el poder *legislativo*. Dicha participación es concebida como directa (Rousseau), representada (Locke) o ideal (Kant). Fichte, en cambio, pretende deducir un diseño institucional que permita ejercer al pueblo su soberanía como *juez* inapelable de las acciones del poder político en su conjunto. Dicho diseño prevé un mecanismo constitucional que permite juzgar al representante sin poner en peligro la vida de la república, a saber, el interdicto pronunciado por los éforos.

Un segundo aspecto contenido en la concepción fichteana de la soberanía popular consiste en el intento de garantizar el ejercicio pleno y directo de la soberanía popular fuera del marco legal de un Estado racionalmente justificable. Este segundo aspecto remite a la justificación filosófica del derecho de resistencia. Admitido el egoísmo universal como presupuesto antropológico de la doctrina del derecho y el Estado, resulta necesario no sólo prever constitucionalmente la institución del eforato, sino también contar con la posibilidad de la corrupción de los éforos, garantes del ejercicio regular de la soberanía popular. La realización de dicha posibilidad exige la existencia de un recurso extra constitucional que permita garantizar dicha soberanía. Dicho recurso consiste en la *exhortación* pronunciada por los “éforos naturales” para que el soberano se decida a ejercer su autonomía política. Fichte conecta el contenido emancipatorio de esta exhortación con la génesis intersubjetiva de la autoconciencia humana. La resistencia por la que el pueblo restaura su soberanía remite, según esta concepción, a un momento originario de constitución de la libertad humana.

Por último, un tercer aspecto de la concepción fichteana de la soberanía popular puede encontrarse en la justificación del derecho de un pueblo a modificar su

constitución, por ejemplo del pueblo francés a modificar su forma de gobierno. Este derecho lo deriva Fichte del principio de autonomía de la voluntad, según el cual ninguna voluntad ajena puede ser legisladora para el ser humano. En términos políticos, esta autonomía se expresa en la soberanía de la voluntad popular. Por ello, Fichte sostiene que el derecho de un pueblo a modificar su constitución política no puede ser alienado, esto es, no puede ser transferido al representante. La voluntad general del soberano es el poder constituyente que no puede ser limitado ni siquiera por sus actos anteriores. El derrocamiento de la monarquía y la instauración de una república son acciones posibles y legítimas de una voluntad popular que se ha reconocido como autónoma.³⁸

CONICET – Universidad de Buenos Aires –
Universidad Nacional de Rosario

38. Este artículo fue realizado gracias a un Friedrich Wilhelm Bessel-Forschungspreis, otorgado por la Alexander von Humboldt-Stiftung.