

LA CRÍTICA DE HEGEL A LA TEORÍA FICHTEANA DE LA SOBERANÍA POPULAR

Hector Oscar Arrese Igor
Universidad Nacional de La Plata

RESUMEN: En este trabajo me centro en la teoría de la soberanía popular y del eforato expuestas por Fichte en su *Fundamento del derecho natural* de 1796/1797. En primer lugar, expongo la fundamentación del principio del derecho y del Estado, para comprender la necesidad del control popular sobre el gobierno. Finalmente reconstruyo y evalúo la crítica de Hegel a la teoría de Fichte en su escrito sobre el derecho natural de 1802.

PALABRAS CLAVE: estado, control, eforato, fichte, Hegel

ABSTRACT: In this paper I focus on the theory of the popular sovereignty and the ephorate expounded by Fichte in his *Foundations of Natural Right* of 1796/1797. In the first place, I expound the foundation of the principle of right and of the state, in order to understand the necessity of the popular control of the government. Finally I reconstruct and evaluate Hegel's critic of Fichte's theory in his writing of 1802 about the natural right.

KEYWORDS: state, control, ephorate, fichte, Hegel

En los últimos años, varios estudiosos han realizado contribuciones valiosas para entender cabalmente las críticas de Hegel a la filosofía jurídica de Fichte. J. Clarke, por ejemplo, propuso interpretar al *Sistema de la moralidad* (*System der Sittlichkeit*) de Hegel como una simple crítica a la teoría fichteana del derecho natural.¹ Su argumento es como sigue: en primer lugar, Clarke arguye que He-

1. Clarke, J., "Fichte and Hegel on Recognition", *British Journal for the History of Philosophy*, Volume 17, N° 2, April, (2009), pp. 365-385.

gel habría sostenido en este escrito que la idea de igualdad legal podría llegar a convivir con una desigualdad económica considerable en el sistema de los derechos del *Fundamento del Derecho Natural* (*Grundlage des Naturrechts*, en adelante *GNR*). En segundo lugar, Clarke concluye que Hegel intentaría mostrar que la experiencia del crimen implica una forma de reconocimiento moral de la totalidad de la persona, que es más compleja que el mero reconocimiento de derechos de Fichte. D. James, por su lado, ha comparado a la concepción amorala del Estado de Fichte con la idea hegeliana de la sociedad civil como un “estado de necesidad”, a la luz de la crítica de Hegel al contractualismo fichteano.²

Es bien cierto que Fichte construyó una teoría del derecho con independencia de toda consideración moral, como queda claro desde su mismo punto de partida, que es la deducción de la autoconciencia del yo. Su teoría del derecho está fundada en el supuesto motivacional del egoísmo universal. Hegel ha puesto en cuestión este momento de la filosofía de Fichte y sus consecuencias para la aplicación de esta concepción del derecho.

En este trabajo intentaré reconstruir y evaluar las objeciones de Hegel en contra de la teoría fichteana del eforato y de la soberanía popular, contenidas en su escrito de 1802, *Sobre los modos de tratar científicamente el derecho natural, su lugar en la filosofía, y su relación con las ciencias positivas del derecho* (en adelante *WBNR*). Para lograr este objetivo, primero analizaré la fundamentación de la concepción fichteana del eforato y de la asamblea popular, en el contexto de la teoría general desarrollada en el *GNR*.

1. La idea de la soberanía popular en el derecho natural de Fichte

1.1. El problema del Estado

En la primera parte del *GNR*, Fichte intenta explicar cómo es posible la autoconciencia, entendida como una relación que el suje-

2. James, D., (2009), “The relation of right to morality in Fichte’s Jena theory of the state and society”, *History of European Ideas* 35, (2009), pp. 337-348.

to establece consigo mismo. El significado del concepto de autoconciencia está contenido en la siguiente afirmación de Fichte: “si un ser racional debe ponerse a sí mismo en tanto que tal, entonces debe atribuirse a sí mismo una actividad, cuyo último fundamento yace exclusivamente en él mismo”.³ Es decir que el yo logra ser consciente de sí mismo cuando puede identificarse como el origen de una determinada acción. Se trata entonces de una acción reflexiva, porque permite que el sujeto vuelva sobre sí mismo.

Como resultado de la argumentación del § 3, Fichte sostiene que el yo puede devenir sujeto, es decir autoconciente, sólo cuando es exhortado por otro yo a la acción libre en el mundo sensible.⁴ La relación de exhortación presupone pragmáticamente el reconocimiento del yo como ser racional, porque el otro no podría invitarlo a la acción libre si, en ese mismo acto, no le estuviera comunicando que lo considera como un yo capaz de llevar a cabo la acción.⁵

El yo, entonces, sólo puede saber que es un ser racional cuando media una acción del otro. A su vez, el otro necesita también que el yo lo confirme como un ser racional, para lo cual es necesario que el yo responda de algún modo a la exhortación. Por lo tanto, se trata de una relación de reconocimiento recíproco.⁶ Pero esta relación es posible sólo si cada uno respeta la esfera de libertad del otro. Dicho de otro modo, los yoes sólo pueden reconocerse mutuamente como seres libres, si no invaden la esfera de acción de los demás. A partir de esta afirmación, Fichte deduce el principio del derecho, que consiste en la obligación de limitar la esfera propia de acción, dejando abierta otra esfera igual para los otros.⁷

De este modo, Fichte intenta deducir el concepto de derecho con independencia de toda consideración moral. Pero, como bien señala A. Wood, se trata de una argumentación problemática, porque la relación de mutuo reconocimiento no es posible si los sujetos

3. “Soll ein Vernunftwesen sich als solches setzen, so muss es sich eine Thätigkeit zuschreiben, deren letzter Grund schlechthin in ihm selbst liege” (*GNR*, § 1; *SW*, III, 17; *AA*, I, 3, 329).

4. *GNR*, § 3; *SW*, III, 33; *AA*, I, 3, 342.

5. *GNR*, § 3; *SW*, III, 34; *AA*, I, 3, 343.

6. *GNR*, § 3; *SW*, III, 34; *AA*, I, 3, 344.

7. *GNR*, § 4; *SW*, III, 52; *AA*, I, 3, 358.

involucrados no disponen de una determinada psicología moral. Es decir, que esta relación es posible sólo si cada sujeto valora la libertad como un fin en sí mismo, porque en caso contrario no buscaría promoverla en el otro. También es necesario, argumenta Wood, que cada uno valore la racionalidad y se comprometa a promoverla, entre otras cosas.⁸

Una vez deducido el principio del derecho, Fichte se tuvo que enfrentar al problema de su realización efectiva en el mundo sensible. En primer lugar, tuvo que resolver la tarea de *“realizar un poder por medio del que pueda ser impuesto, entre las personas que viven juntas, el derecho o aquello que todos necesariamente quieren.”*⁹ Pero no se trata de una potencia ciega o mecánica, sino del resultado de la unificación de la potencia de los contrayentes, de acuerdo con una voluntad común que garantiza recíprocamente las esferas de acción de las personas, según el principio del derecho.

Ahora bien, esta voluntad común sólo puede realizarse en el mundo sensible en la forma de un Estado.¹⁰ A su vez, la teoría del Estado desarrollada en el GNR se funda sobre un supuesto motivacional monista: el egoísmo universal (*Eigenliebe*).¹¹ Dicho de otra manera, Fichte supone que todas las personas están interesadas

8. Wood, A., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sidney, Cambridge University Press, 1990, pp. 79-80.

9. *“eine Macht zu realisiren, durch welche zwischen Personen, die bei einander leben, das Recht oder das, was sie nothwendig alle wollen, erzwungen werden könne”* (GNR; § 16; SW, III, 150; AA, I, 3, 432).

10. Desde el punto de vista de Fichte, nunca pudo haber existido el hombre en estado de naturaleza (Philonenko, A., *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1997, p. 428), ya que el hombre se constituye como tal en el seno de una comunidad donde está siempre en relaciones de reconocimiento recíproco con los demás. Cfr. Lason, A., *Johann Gottlieb Fichte im Verhältnis zu Kirche und Staat*, Neudruck der Ausgabe Berlin, 1968, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, p. 170. Cfr. también Philonenko, A., *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1999, p. 64.

11. Con palabras de Fichte: *“ámate a ti mismo por sobre todas las cosas, y a tus conciudadanos en vista de ti mismo”* (*“liebe dich selbst über alles, und deine Mitbürger um dein selbst willen”*); GNR, § 20; SW, III, 273; AA, I, 4, 69.

exclusivamente en la conservación de su libertad y propiedad. Y no tuvo otra alternativa que recurrir a esta estrecha psicología moral, una vez que ha separado tajantemente el ámbito del derecho del de la moralidad, y ya no pudo contar con que los contrayentes tengan una voluntad buena. Por lo tanto, el mecanismo coactivo actuará sobre la base de un supuesto muy restringido, a saber, que la voluntad querrá la seguridad de la libertad y propiedad de los demás, pero sólo en tanto que es un medio necesario para proteger y garantizar la propia.¹² Es así que cada persona subordinará su interés particular al interés general, sus metas individuales al objetivo común de garantizar la propiedad de todos, hasta llegar a constituirse en una voluntad común fruto de las voluntades de los contrayentes, pero siempre a partir de su autointerés.

En principio, parece ser suficiente contar con el derecho de coacción así constituido, para que la voluntad común se conserve a sí misma y tenga la estabilidad que la comunidad legal necesita. Por medio del derecho de coacción, cada persona subordina su voluntad particular a la voluntad común, porque tiene miedo a perder la seguridad de su propiedad. En realidad lo que cada uno teme es la potencia común y unificada de todos, que es mayor que la potencia propia. Por eso se mantiene el equilibrio del derecho, a pesar del estado de incertidumbre con respecto a las intenciones de las demás. Cada una confía en el autointerés de las demás, y esto le permite proponerse fines y realizarlos en el mundo sensible. Pero todavía es necesario introducir otra condición para garantizar la estabilidad de la comunidad legal, que consiste en la delegación de la fuerza coactiva en un tercero, que aplique imparcialmente la ley.

Fichte parte de la premisa de que, cuando un individuo agrede a otro, se excluye a sí mismo de la voluntad común, porque ha desvinculado a su voluntad particular de los intereses de todos. Entonces el criminal debe sufrir la coacción sobre su voluntad, pero esto no significa que la coacción deba ser aplicada por la víctima del delito sobre su agresor. Si la víctima pudiera castigar a su agresor, entonces no habría garantía de que se respetará la ley, porque la víctima podría aplicar la coacción de modo indebido (movida por el resentimiento, el deseo de venganza, etc.), y la comunidad legal

12. GNR, § 14; SW, III, 142; AA, I, 3, 427.

se hundiría en la desconfianza recíproca. Por lo tanto, es necesario que la potencia unificada de las personas esté en manos de un tercero, que pueda preservar el equilibrio del derecho.

Es así que Fichte sostiene que la facultad de coaccionar debe estar en poder de un gobierno que unifique los poderes ejecutivo, legislativo y judicial en la función ejecutiva en general. Pueden distinguirse en *GNR* dos argumentos a favor de esta tesis.

El primer argumento parte de la relación que existe entre la Constitución y las leyes particulares, de acuerdo con la estructura del orden legal. Fichte pensaba que cuando una persona decide ser ciudadano de un Estado, en ese mismo momento se compromete a cumplir con las leyes presentes y las que se promulgarán en el futuro, porque en realidad se somete a la ley fundamental del Estado. Esta es su Constitución, que prescribe que en el Estado debe reinar el derecho entre los ciudadanos, esto es, el mutuo respeto por la libertad y la propiedad de cada uno, y que la ley debe ser aplicada infaliblemente por un poder ejecutivo constituido de tal o cual manera. Las demás leyes deben en realidad limitarse a aplicar esta ley fundamental.¹³ Por lo tanto, no hay ninguna razón para separar el poder legislativo, el ejecutivo y el judicial.

El segundo argumento de Fichte consiste en un análisis de la relación que debe darse entre el poder ejecutivo y el judicial. Mientras que el juez determina el modo concreto en el que debe aplicarse la ley, el poder ejecutivo debe simplemente garantizar que esta orden del juez se cumpla. De allí deriva Fichte la necesidad de suprimir la división entre los poderes ejecutivo y judicial, a fin de optimizar la aplicación del derecho, o sea de efectivizar la restricción de las libertades de cada ciudadano en función de la libertad

13. *GNR*; § 16; *SW*, III, 160-161; *AA*, I, 3, 440-441. A diferencia de los representantes del contractualismo clásico (Rousseau, Kant y Locke), no hay en Fichte una instancia por medio de la cual el pueblo elija a sus representantes en el poder legislativo y, de este modo, sea autolegisador a través de sus representantes. En este sentido, se trata en Fichte sobre todo de una expertocracia en lo que respecta al poder legislativo (Maus, I., "Die Verfassung und ihre Garantie: das Ephorat [§ 16, 17 und 21]", en: Merle, J. Ch., Hrsg., *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Klassiker Auslegen, Band 24, Akademie Verlag, Berlin, 2001, pp. 143 - 145).

de todos los demás.¹⁴ Podría trazarse una analogía entre esta relación y la que existe entre la voluntad y la fuerza física, que aquella determina de una manera concreta para llevar a cabo sus fines.¹⁵

A pesar de que Fichte defiende la unificación de los tres poderes en el ejecutivo, no aboga por un poder libre de todo contralor. Por el contrario, introduce la institución del eforato, que consiste en un conjunto de ciudadanos encargados de velar por la constitucionalidad de los actos de gobierno. Por esta razón, el eforato debe funcionar con independencia del poder gubernamental.¹⁶ La comunidad delega toda su facultad de coaccionar en el poder ejecutivo, pero retiene el poder de control de los actos de gobierno por medio del eforato. La voluntad común se expresa en primer lugar al delegar el poder ejecutivo en el gobernante, pero luego deja de ser una voluntad común y se somete a sus órdenes. Sin embargo, conserva en el órgano de contralor del eforato el derecho a seguir expresándose luego de haber transferido su fuerza.¹⁷

14. *GNR*; § 16; *SW*, III, 161; *AA*, I, 3, 441. Cfr. Oncina Coves, F., "Fichtes Kritik des aufklärerischen Republikanismus", en: De Pascale, C., Fuchs, E., Ivaldo, M., Zöller, G., (hrsg.), *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2004, p. 214.

15. Cfr. Renaut, A., *Le Système de Droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 380.

16. Fichte reconoce que el eforato podía encontrarse ya en Esparta, pero la institución más cercana a su propuesta es la de los tribunos populares de la República de Roma. (Nota al pie de *GNR*; § 16; *SW*, III, 171; *AA*, I, 3, 449. Cfr. Batscha, Z., *Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1970, p. 19. Esta institución espartana fue valorada por Calvino (en su *Insitution chrétienne*) como una instancia que permitió luchar contra los excesos del despotismo. En la *Politica* de Althusius, el eforato juega un papel importante en orden a mantener el pacto entre el príncipe y el pueblo (Cfr. Renaut, op. cit., p. 382; Maus, 2001, p. 151).

17. *GNR*; § 16; *SW*, III, 161; *AA*, I, 3, 441. Por eso Renaut considera que Fichte arriba a una síntesis republicana de tres momentos. En primer lugar, un momento rousseauiano, porque sostiene que el pueblo es el poder supremo y origen de todo poder, y por eso defiende la soberanía de la voluntad general. En segundo lugar, hay un momento lockeano, que consiste en la crítica de la democracia directa como una forma de despotismo y en la defensa de la democracia representativa. Finalmente, Renaut en-

Una vez que los representantes han sido elegidos, puede realizarse el contrato de transferencia, por medio del cual la potencia unificada de los ciudadanos es delegada a los gobernantes.¹⁸ Se trata de un contrato que no puede ser rescindido unilateralmente, ni por los gobernantes ni por la comunidad. Si el contrato de transferencia se anulara súbitamente y de modo arbitrario, se interrumpiría la aplicación de la ley. Si la ley dejara de aplicarse, entonces cada ciudadano estaría autorizado a defender su libertad y su propiedad, con todos los medios a su alcance. De este modo se disolvería inmediatamente la comunidad política. El contrato de transferencia puede ser disuelto sólo como resultado del interdicto dictado por el eforato, que consiste en una acusación formal y pública contra el poder ejecutivo, en la suspensión de la legalidad de los actos de gobierno, y en la convocatoria a una Asamblea popular para hacer efectivo el juicio político.

I.2. El ejercicio de la soberanía popular

El eforato no puede tener facultades ejecutivas, esto es, no puede compartir las responsabilidades con el gobierno, porque en ese caso dejaría de ser un organismo de control y fiscalización, lo que significa que sería juez y parte en el juicio político que debería llevarse a cabo. El eforato tampoco está facultado para someter a juicio al poder ejecutivo por sí mismo, ni para dictar sentencia en casos de reconocida importancia pública, o suspender tal o cual sentencia del gobierno. El eforato no tiene ninguna de estas atribuciones, porque las sentencias del gobierno deben ser inapelables, a fin de que la ley sea aplicada permanentemente y con eficacia.¹⁹

cuentra un momento hobbesiano en la unificación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial (Renaut, op. cit., pp. 378-379).

18. El pueblo, como comunidad autodeterminada, deja de ser tal a consecuencia del contrato de transferencia. El poder ejecutivo, por su parte, deja de ser parte del pueblo, para no volver a pertenecer más a él. Si los miembros del poder ejecutivo son destituidos a consecuencia de un interdicto, les cabrá la pena de muerte, pero no volverán a ser parte de la comunidad (Cfr. *GNR*; § 16; *SW*, III, 177; *AA*, I, 3, 453).

19. *GNR*; § 16; *SW*, III, 171; *AA*, I, 3, 449.

Los éforos serán elegidos por el pueblo, toda vez que representan su voluntad. El carácter representativo del eforato exige que no sean ellos mismos quienes se propongan como candidatos. Por el contrario, Fichte propone que el pueblo elija a aquellos cuya sabiduría y prudencia despierten espontáneamente su confianza.²⁰ De todos modos, no queda claro en el *GNR* el modo en que serán elegidos los éforos, dado que Fichte desplaza esta cuestión del ámbito legal y la deja en manos de la política empírica.²¹

Lo que sí queda fuera de toda duda en esta teoría es que el poder del eforato no es ejecutivo, sino más bien prohibitivo. Por medio de la figura del eforato, Fichte introduce un poder absolutamente negativo frente a otro absolutamente positivo (correspondiente al poder ejecutivo).²² Dicho de otro modo: los éforos no tienen ningún poder de coerción sobre el gobierno, lo que implica que la fuente de su poder debe provenir de otro lado. Fichte encuentra el fundamento del poder de los éforos en su capacidad misma para detener el funcionamiento de todo el orden legal por medio de la declaración del interdicto.²³

Según Fichte, hay al menos tres tipos de violaciones claras de la Constitución que justifican que los gobernantes sean sometidos a juicio político: que hayan postergado el dictado de una sentencia luego de transcurrido un lapso considerablemente largo de tiempo a partir de la acusación; que sus sentencias sean en sí mismas contradictorias; o que se vean obligados a cometer injusticias flagrantes (para no contradecirse en sus sentencias).²⁴

20. "(...) sobre el cual recae el ojo y la confianza del pueblo, quien, justamente en vistas de esta elección sublime, se fija continuamente en sus hombres más conservadores y grandiosos, este mismo debe ser un éforo."

"(...) auf wen das Auge und das Zutrauen des Volks fällt, welches, gerade um dieser erhabenen Wahl willen, auf seine biedereren und grossen Männer fortgehend aufmerken wird, derselbe wird Ephor" (*GNR*; § 16; *SW*, III, 181; *AA*, I, 3, 456).

21. Cfr. Oncina Coves, op. cit., p. 216.

22. Verweyen, H. J., *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, München, Verlag Karl Alber Freiburg, 1975, p. 135.

23. Dicho de otra manera, el eforato es un contra-poder del tipo de un consejo constitucional (Philonenko, A., *L'Oeuvre de Fichte*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1984, p. 42).

24. *GNR*; § 16; *SW*, III, 168-169; *AA*, I, 3, 446.

Luego de que el eforato ha declarado el interdicto, es decir luego de haber hecho pública la acusación al gobierno por haber actuado en contra de la Constitución, se interrumpe el orden legal y el pueblo emerge en la vida pública.²⁵ Dado que el poder del gobierno resulta de una mera transferencia del poder del pueblo, sólo éste puede decidir si el gobierno ha violado el contrato de transferencia, y declarar nula la acusación si no lo ha hecho.²⁶ Cuando el eforato suspende la legalidad del poder ejecutivo, todas las sentencias que dicte a partir de ese momento perderán su validez y se volverán subversivas contra la voluntad común, que ahora se expresará sólo por medio del eforato.²⁷ De este modo, los ciudadanos no se ven ya más obligados a someterse a las órdenes y a la fuerza coactiva del gobierno, porque éste ya no representa al derecho.²⁸

Una vez que las sentencias del gobierno han perdido toda legalidad, sus integrantes se ven obligados por el eforato y deben obedecer a su orden de someterse al juicio político del pueblo. De todos modos, los gobernantes no podrían escapar a los dictados del eforato porque, si se rebelaran contra el interdicto, se condenarían inevitablemente a la pena de muerte. Pero si se someten al interdicto, podrán demostrar todavía en el juicio político su inocencia, esgrimiendo sus pruebas y argumentos. Ahora bien, no puede descartarse que el gobierno intente corromper al eforato con bienes y privilegios; por eso, este último debe estar tan bien remunerado como el primero. Sin embargo, el gobierno puede también coaccionar al eforato por las armas. De allí la necesidad de que la Constitución declare y garantice la inviolabilidad de las personas de los éforos, quienes deben ser protegidos como *sacrosanti*.²⁹ Esto significa que el ataque a cualquiera de sus integrantes debe ser considerado como un delito de alta traición (*Hochverrath*).

25. Aquí se inspira Fichte en el interdicto eclesiástico, que prevé la suspensión de las funciones de un cargo, a fin de asegurarse la obediencia necesaria del funcionario (GNR; § 16; SW, III, 172; AA, I, 3, 449).

26. GNR; § 16; SW, III, 177; AA, I, 3, 452.

27. GNR; § 16; SW, III, 172; AA, I, 3, 449.

28. El eforato permite, de esta manera, la vigencia del principio de la soberanía popular (Renaut, op. cit., p. 383):

29. GNR; § 16; SW, III, 177; AA, I, 3, 453.

Fichte sostiene que, una vez convocada la Asamblea popular, es altamente probable que el pueblo concurra porque querrá hacer justicia y restablecer el orden –conservando su propiedad y libertad– en el caso en que su derecho haya sido violado. Y Fichte admite que la organización de la Asamblea popular es una tarea compleja, porque la idea de que todo el pueblo se reúna de hecho en el mismo lugar y exprese su veredicto respecto del litigio, resulta impracticable.³⁰ Este es, sin embargo, un problema de la política práctica y no de la ciencia del derecho natural.

El derecho natural debe limitarse a mostrar la necesidad e inevitabilidad de un juicio popular en casos de interdicto, aunque no le compete indicar de qué modo se organizará la asamblea. Sin embargo, en el concepto mismo de Asamblea popular está contenida la exigencia de que el pueblo se reúna en lugares físicos concretos y exprese su voto.³¹ Pero no queda claro de qué modo la Asamblea popular será coaccionada para que se comporte de acuerdo con la voluntad común del derecho, evitándose que prevalezca tal o cual voluntad privada. Si el pueblo es el juez del poder ejecutivo y del eforato, entonces no habrá ninguna instancia ni poder superior a él que determine su voluntad.³²

Fichte responde a este problema recurriendo a su supuesto motivacional del egoísmo racional, del que hablamos anteriormente. Los ciudadanos, argumenta Fichte, querrán asegurar su propiedad y su libertad de acción, porque por ese motivo han firmado anteriormente el contrato de transferencia con sus representantes en el poder ejecutivo. Pero, si juzgaran las acciones injustas denunciadas por el eforato en el interdicto como si fueran acciones justas, entonces luego de haberse restituido el poder a los gobernantes

30. En su *Rechtslehre* de 1812, Fichte pone en cuestión la capacidad del pueblo como totalidad para juzgar la justicia o injusticia de los actos de gobierno (SW, X, 632 ff.). Cfr. Braun, J., *Freiheit, Gleichheit, Eigentum. Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J.G. Fichtes*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, p. 146. Cfr. también Verweyen, op. cit., nota al pie de la p. 138.

31. GNR; § 16; SW, III, 173; AA, I, 3, 450.

32. El pueblo conserva de este modo su derecho original a la autodeterminación (Braun, op. cit., p. 145).

deberán someterse a las sentencias que se dicten de allí en adelante, que seguramente también atentarán contra el derecho. Pero acordar con sentencias que atenten contra el derecho equivale a provocar la disolución de la comunidad legal, algo que no quiere ningún ciudadano, toda vez que ya ha entrado en esta comunidad, y la ley de la concordancia consigo mismo prohíbe la contradicción entre las acciones de una misma persona. De ahí concluye Fichte que *“ellos sin duda reflexionarán sobre este asunto con madurez, y se cuidarán de una sentencia injusta.”*³³

El pueblo atenderá entonces a los argumentos y pruebas del gobierno y del eforato. Luego decidirá si la acusación es fundada o no. Si se da el primer caso, el gobierno es declarado culpable de alta traición, ya que ha violado las cláusulas del contrato de transferencia y ha oprimido a los ciudadanos. Pero lo mismo ocurrirá con los éforos si su acusación es infundada, ya que han obstaculizado la aplicación de la ley y han puesto en peligro a la comunidad legal misma. No puede aducirse a su favor el hecho de que hayan actuado movidos por una recta intención y quizás en un exceso de celo por el derecho, ya que la ineficiencia es tan perjudicial para el funcionamiento estable de una comunidad legal como la mala voluntad, porque ambas ponen en peligro la propiedad de los ciudadanos del mismo modo.³⁴

La posibilidad de una condena por alta traición ejerce un poder coactivo sobre los éforos, y seguramente los motivará a extremar los cuidados antes de declarar un interdicto, y se sentirán inclinados a advertir a los gobernantes de la acusación que podría pesar sobre ellos, etc. Las conversaciones e intimaciones previas al poder ejecutivo les darán la ocasión de revisar los fundamentos de su

33. *“Sie werden sonach ohne Zweifel die Sache reiflich überlegen, und sich vor einem ungerechten Spruche hüten.”* (GNR; § 16; SW, III, 174; AA, I, 3,451).

34. Para minimizar este peligro se debe tomar la siguiente precaución en la elección misma de los éforos: *“Los más sabios de entre el pueblo deben ser elegidos como magistrados, y muy en particular deben ser elegidos como éforos aquellos hombres que tienen más años y son maduros”*.

“Die Weisesten unter dem Volke sollen zu Magistratspersonen, und ganz besonders alte, gereifte Männer zu Ephoren gewählt werden.” (GNR; § 16; SW, III, 175; AA, I, 3,451).

acusación, relevar más pruebas, etc. Pero el poder ejecutivo podría llegar a amenazar a los éforos con armas, para que desistan de sus propósitos. En ese caso, el pueblo seguramente saldrá en su defensa, porque los éforos son el portavoz de la voluntad común y del derecho. Debe prevenirse la eventualidad de que el poder ejecutivo se alce en armas contra el pueblo, para escapar del juicio político. Esta reacción podría significar el establecimiento de una tiranía o la reducción del pueblo a la esclavitud. Por esta razón, a fin de garantizar la aplicación del interdicto, Fichte defiende la formación de fuerzas populares, no sólo en las grandes ciudades, sino también en las provincias.³⁵ De este modo, el pueblo podrá protegerse de posibles abusos de sus representantes.

Una vez constituida la asamblea soberana, debe preverse el mecanismo que se utilizará para la toma de decisión colectiva. Dado que se trata de la determinación de un hecho, esto es, de si el gobierno ha actuado contra la Constitución o no, cada ciudadano deberá responder meramente con un voto positivo o negativo. La gravedad de la decisión exige que el pueblo se expida por unanimidad. Pero esta condición no se cumple normalmente; por lo tanto, sería poco razonable esperararlo en este caso. De lo que se trata en realidad es del logro de una mayoría que sean tan considerable (Fichte habla de siete octavos), que la minoría se encuentre en una desventaja manifiesta en cuanto a la relación numérica. Si se debe contar siempre con una mayoría y no se puede esperar una unanimidad, entonces permanece abierto el problema de cómo lograr ésta a partir de aquella.

Fichte confía en que la mayoría se logrará con relativa facilidad, porque los ciudadanos son egoístas racionales y buscan asegurar su libertad y propiedad. Simplemente se les deberá preguntar si ellos aceptarían seguir siendo gobernados en adelante de la misma manera en que lo ha hecho el poder ejecutivo hasta ahora. La mayoría, por lo tanto, considerará a la minoría, que ha votado de un modo diferente, ya como personas poco razonables, o como reacias a determinar su voluntad privada por el bien común.

35. GNR; § 16; SW, III, 178; AA, I, 3, 453-454. Verweyen considera que este recurso es insuficiente para asegurar la aplicación del interdicto, y que incrementa el riesgo de una guerra civil (Verweyen, op. cit., pp. 137-138).

En primer lugar, dado que el fin supremo es preservar a la comunidad legal, es aconsejable que los más sabios de entre la mayoría intenten persuadir argumentativamente a quienes pertenecen a la minoría, para que entiendan que su posición es poco razonable. En el caso de que no cambien su voto deberán abandonar el territorio, porque esta decisión pone a las claras que no están dispuestos a vivir según las leyes y la voluntad común. Dada la magnitud del riesgo que corren, los ciudadanos disidentes considerarán el asunto con minuciosidad. Por lo tanto, votarán en contra sólo cuando estén convencidos en conciencia de que un voto afirmativo atentaría contra la seguridad común y, de este modo, contra la propia. Una vez eliminado el disenso, por la integración a la opinión mayoritaria o a causa del abandono del Estado por las minorías, podrá decidirse el litigio.³⁶

Aún habiendo tomado todas las precauciones anteriores, podría ocurrir que los éforos se alíen con el poder ejecutivo para oprimir al pueblo. Fichte estima que es poco probable que se llegue a este extremo, porque esto sólo sería posible si todos los éforos estuvieran corruptos desde la asunción de su cargo. Pero, si todos los éforos son elegidos cuidadosamente por el pueblo, entonces el eforato difícilmente se equivocará, dado que deberá tratarse de hombres de moral probada. Por lo tanto, lo más probable es que un eforato sumamente corrupto sea producto de la elección de un pueblo tan depravado como él, sobre quien recaería la responsabilidad de su propia elección. En este caso, el eforato no proclamaría el interdicto y, por supuesto, tampoco el poder ejecutivo lo haría.

Si el eforato traicionara abiertamente su mandato, entonces la comunidad política misma se vería obligada a rebelarse contra el gobierno y, de esta manera, a dictar el interdicto. Pero la comunidad se vería enfrentada al problema de que todavía no ha sido constituida en pueblo, puesto que no se ha llamado a la asamblea según el procedimiento constitucional. Por eso sólo se rebelarán individuos o grupos a título particular, quienes convocarán a la comunidad a sumarse a su acción.³⁷ Aunque tal situación conlleva

36. *GNR*; § 16; *SW*, III, 179-180; *AA*, I, 3, 454-455.

37. Fichte desconfía en sus últimos escritos del poder regenerador de las revoluciones, porque normalmente están comandadas por líderes que

un problema de suma gravedad, dado que por el momento rige el derecho presuntivo y la comunidad funciona suponiendo la legitimidad del poder ejecutivo. Se presupone que sus sentencias son justas y que responden a la voluntad común, por lo que toda sublevación contra el gobierno no es más que la expresión de una mera voluntad individual que no quiere determinarse por la ley vigente.

Dado que el pueblo es la fuente de todo poder, no podría rebelarse contra sí mismo, puesto que querría un orden de cosas y a la vez no lo querría, lo que es contradictorio.³⁸ Esto significa que el pueblo siempre está facultado para pedir cuentas al gobierno, a quien le ha transferido el poder. De allí que si la injusticia reinara en todos lados y la opresión se hubiera vuelto insoportable, no sería problemático que la comunidad misma se levantara espontáneamente contra el poder ejecutivo y los éforos. Se trataría de una rebelión legítima, porque los ciudadanos han delegado su poder en el gobierno para proteger la propiedad y la libertad de todos.³⁹ De este modo, el derecho presuntivo caería por sí solo, y el pueblo dejaría de ser rebelde para recuperar el poder que le pertenece legítimamente.

Pero pareciera que, si una persona o grupo de personas se alzarán contra el poder ejecutivo, en razón de injusticias flagrantes, tendrían pocas razones para esperar un resultado exitoso. Fichte enfrenta este problema recurriendo de nuevo a su supuesto motivacional del egoísmo racional universal. Si el poder ejecutivo es evidentemente injusto, entonces pone en peligro permanentemente la seguridad de los ciudadanos. Pero estos le obedecerán sólo en la medida en que cumpla con el contrato de transferencia, y determinarán su voluntad según sus leyes sólo bajo la condición de que el gobierno represente la voluntad común de garantizar la seguridad de todos. Entonces difícilmente el poder ejecutivo tenga la fuerza necesaria para aplicar la coacción sobre los rebeldes, ya que lo más

sólo buscan hacerse con el poder (Cfr. *SW*, X, 633 ff.; también el comentario de Verweyen, op. cit., 139). Acerca del derecho de revolución en *GNR*, Cfr. Philonenko, op. cit., 1997, p. 415.

38. *GNR*; § 16; *SW*, III, 182; *AA*, I, 3, 456-457.

39. *GNR*; § 16; *SW*, III, 182; *AA*, I, 3, 457.

probable es que el pueblo le haya retirado antes su apoyo y su cooperación, y sin duda también se habrán alejado muchos de sus colaboradores más cercanos. Por lo tanto, los rebeldes seguramente podrán escapar de la coacción del poder ejecutivo y su levantamiento será exitoso.⁴⁰

Ahora bien, si la comunidad responde a la convocatoria de los rebeldes, se constituirá en Asamblea soberana, a fin de escuchar los argumentos de los rebeldes y del poder ejecutivo, y dar un veredicto respecto de la acusación. Si la comunidad falla a favor de los rebeldes, entonces la voluntad de este grupo se verá confirmada en dos aspectos: en el material, esto es, el contenido de la acusación (que se ha cometido el delito denunciado), y en el aspecto formal o procedimental, gracias al veredicto de la comunidad, quien es la única que puede instaurar el derecho.⁴¹ En consecuencia, los rebeldes se convertirán en éforos naturales, legitimados por la comunidad misma. Si la asamblea popular se pronuncia contra su acusación, entonces serán condenados como meros rebeldes por alta traición, y el orden legal resultará inmediatamente restablecido.

Si la comunidad no aprueba la rebelión de este grupo, esto puede deberse a dos razones: o bien a que la injusticia no es tan flagrante y grave como para justificar la interrupción del orden legal y correr los riesgos que esta conlleva para la seguridad de la población; o bien puede ocurrir que la comunidad no esté lo suficientemente madura o esclarecida para hacer valer sus derechos y luchar por ellos.⁴² En este último caso los rebeldes, a pesar de llevar toda la razón consigo, no son reconocidos como éforos naturales por su comunidad y se convertirán en víctimas de su irracionalidad. Como dice Fichte, deben ser considerados más bien como mártires

40. *GNR*; § 16; *SW*, III, 183; *AA*, I, 3, 457.

41. En realidad lo único que queda en la teoría de Fichte es la democracia carismática, en la cual los éforos naturales o rebeldes se arrojan la facultad de representar al pueblo. Los éforos naturales actúan materialmente de modo correcto, pero a la vez contra la legalidad. Cfr. Oncina Coves, F., "Wahlverwandtschaften zwischen Fichtes, Maimons und Erhardts Rechtslehren", en: *Fichte-Studien*, Band 11, (1997), pp. 63-84. Aquí: p. 84.

42. Cfr. Renault, op. cit., pp. 397-398.

del derecho, que han cometido el único error de no conocer bien a su comunidad y actuar esperando una respuesta racional de su parte.⁴³ De todos modos, una comunidad de este tipo no está en condiciones de constituir una comunidad legal, lo que la coloca fuera del ámbito de la ciencia del derecho natural, que supone esta condición como dada de antemano.

La teoría fichteana de la soberanía popular es problemática, porque restringe la participación de los ciudadanos sólo a los estados de excepción. El pueblo ejerce su soberanía en tanto que firma el contrato de transferencia y, en ese momento, renuncia al ejercicio cotidiano de la misma. Esto es, el pueblo delega todas las facultades de gobierno (aún la legislación) en el poder ejecutivo, y sólo retoma su soberanía en caso de necesidad, cuando los éforos declaren el interdicto y convoquen al pueblo para que haga de juez entre ellos y el soberano. Si los éforos traicionaran al pueblo, éste podría levantarse y seguir a los éforos naturales, a esos sujetos que se rebelan en nombre de la comunidad legal, pero que no tienen *status* ni protección constitucional alguna.

Entonces, como afirma acertadamente Oncina Coves, el derecho de participación del pueblo es el derecho del no derecho.⁴⁴ Esto significa que está ausente del funcionamiento normal del Estado. Si los éforos naturales logran imponer su autoridad, serán vistos como los salvadores del Estado. En el caso de que no lo logren, serán los mártires y los rebeldes. Esto lo decide el mero juego entre sus decisiones y fuerzas y las del orden, junto con el resto de la comunidad o, lo que es lo mismo, el destino ciego.

43. *GNR*; § 16; *SW*, III, 184; *AA*, I, 3, 458.

44. Oncina Coves, op. cit., 2004, pp. 224-225. En estos casos excepcionales se da el ejercicio de la soberanía popular, que para el contractualismo clásico es el elemento esencial del funcionamiento cotidiano del Estado (Maus, op. cit., p. 153).

II. La crítica de Hegel de la idea fichteana de la soberanía popular

II.1. La crítica del supuesto fichteano del egoísmo universal

En *WBNR* Hegel ha puesto en cuestión la idea fichteana del Estado, entendida como una máquina de coaccionar a los ciudadanos para que obedezcan a la ley y promuevan el bien común.⁴⁵ Su crítica se centra, en primer lugar, en la teoría del derecho penal del *GNR*. Fichte considera que el castigo está orientado a desarrollar en el criminal el “egoísmo racional”, de modo tal que el reo sólo persiga su autointerés y, por esa única razón, obedezca la ley. Hegel sostiene que esta teoría del castigo es simplemente una forma de revancha, o de ejercicio contable entre penas y castigos.⁴⁶

Hegel objeta el supuesto mismo del egoísmo universal, porque considera que desemboca en un racionalismo abstracto que no toma en cuenta la cultura y las tradiciones de cada comunidad. Dicho de otro modo, Fichte habría dejado de lado el espíritu del pueblo, sin el cual no puede construirse ningún sistema legal.

En este sentido debe comprenderse la crítica de Hegel a la idea fichteana de la libertad. Según lo dicho más arriba, en el Estado fichteano cada ciudadano puede ser libre sólo si se incorpora a un Estado que proteja su propiedad, entendida como su esfera de acciones libres. Contra esta tesis, Hegel sostiene que la libertad debe ser pensada en un sentido más amplio e inclusivo. Un ciudadano es realmente libre, afirma Hegel, cuando puede sentirse integrado a la comunidad.⁴⁷ A su vez, este ideal es posible en la medida en que el sistema legal esté construido en consonancia con las tradiciones culturales y la concepción del mundo de un pueblo.⁴⁸ Es decir que el derecho debe expresar ante todo las convicciones morales de la comunidad, en tanto que están profundamente arraigadas, porque son el producto de un largo proceso histórico de formación y consolidación.⁴⁹

45. Cfr. *WBNR*, 471.

46. *WBNR*, 479.

47. *WBNR*, 477. Para graficar esta idea, utiliza la metáfora biológica de la sociedad como un gran organismo (*WBNR*, 520).

48. *WBNR*, 507.

49. *WBNR*, 503. Cfr. el ejemplo de la Constitución feudal en op. cit., p. 522.

Considero que la crítica de Hegel es acertada, porque señala un problema que la teoría de Fichte efectivamente deja irresuelto. Se trata de la cuestión de la relación entre la ética y el derecho, que lo lleva a sostener una concepción estrecha de los móviles morales, dejando lugar tan sólo para el egoísmo universal. La introducción de este supuesto psicológico-moral cambia radicalmente la relación inicial de reconocimiento mutuo como seres libres, propia del derecho puro, en un tipo de interacción muy diferente, donde todos los sujetos le ceden su libertad a un tercero para que proteja sus esferas de acción. En este nuevo esquema, cada uno ya no respeta la libertad del otro como un fin en sí mismo (como sí ocurría en la relación de exhortación inicial), sino que sólo lo hace como un medio para proteger la propia capacidad de acción.

Pero la crítica de Hegel apunta a otra cuestión central para la teoría fichteana. El monismo motivacional de Fichte no resulta aplicable a los individuos de carne y hueso, porque tienen una estructura motivacional mucho más compleja. Por lo tanto, debe construirse una psicología moral que, además del egoísmo, contemple la posibilidad de que los ciudadanos también sean altruistas o que persigan otros valores, propios de determinadas cosmovisiones religiosas o ideologías políticas.

De este modo, Hegel ha dado vida a una teoría que integra a la eticidad con el derecho, como modo de rescatar al espíritu del pueblo de cada comunidad, en el horizonte de la propuesta realizada por Montesquieu en su obra clásica *El espíritu de las leyes*.⁵⁰ El instrumental conceptual que Hegel ha desarrollado con ocasión de este debate echa luz sobre uno de los problemas centrales de la teoría del derecho de Fichte. Las reflexiones de Hegel nos permiten también mirar en perspectiva los desarrollos teóricos posteriores de Fichte, en los que intentó incluir esta dimensión histórico-comunitaria. Pensemos, por ejemplo, en sus famosos *Discursos a la nación alemana*, que tanto han influido en las elaboraciones y reelaboraciones posteriores de los conceptos de Estado y de Nación.

50. *WBNR*, 523.

II.2. La crítica de Hegel a las ideas del eforato y de la soberanía popular

Hegel ha puesto en cuestión también la teoría del eforato, en el contexto de su discusión de la teoría fichteana del derecho natural.⁵¹ Las objeciones de Hegel se dirigen de nuevo fundamentalmente al supuesto del egoísmo universal. Se trata de una crítica profunda, porque este supuesto en realidad sostiene toda la teoría fichteana de la soberanía popular.

Los ciudadanos entregan su libertad al gobierno para que la proteja de los ataques de los demás. Por lo tanto, el gobierno podrá conservar el poder que le ha sido otorgado sólo si cumple con el mandato popular. El pueblo, por otra parte, no confía plenamente en la voluntad del poder ejecutivo, porque puede ocurrir que dé rienda suelta a su autointerés y perjudique a la ciudadanía. De allí la función de contralor que tiene el eforato. Ahora bien, la garantía de que el eforato cumplirá con su función está dada por la pena de alta traición que le correspondería en caso contrario. Pero, como hemos visto anteriormente, Fichte basa su confianza en los éforos ante todo en el modo en que son elegidos. El pueblo elegirá a aquellos de entre los más prudentes y sagaces, para que protejan sus intereses del mejor modo posible. Fichte confía en que un pueblo maduro, que tenga como meta la propia seguridad, se cuidará de elegir a los más aptos para esta función. El interdicto será declarado y el pueblo podrá alejar del gobierno a quienes atenten contra su libertad sólo si la elección de los éforos ha sido acertada.

Si, por el contrario, se da el caso de que el eforato sea corrupto y se deje sobornar por el poder ejecutivo, entonces el pueblo se levantará espontáneamente contra él, movido por su autointerés. Esta idea de los éforos naturales es un reaseguro de la teoría frente a la posibilidad de que el egoísmo de los dos poderes se desborde. Pero los éforos naturales podrán restaurar el equilibrio del derecho sólo si el pueblo reunido en asamblea atiende a sus acusaciones y actúa en vistas de su autoconservación. En el caso de que el pueblo no sea un egoísta lo suficientemente racional, la comunidad legal se

51. *WBNR*, 273 ss.

desplomará y los éforos naturales perecerán en manos de los poderes establecidos.

Ahora bien, el primer argumento de Hegel se funda en el carácter negativo del poder del eforato. Desde el punto de vista de Hegel, el problema radica en que si el gobierno quisiera coaccionar al eforato para que no proclame el interdicto, el eforato no tendría ninguna fuerza a su disposición para resistirse. Renaut interpreta el argumento de Hegel como una evaluación del desequilibrio de las relaciones de poder entre el poder ejecutivo y el eforato.⁵² Mi hipótesis es que el argumento de Hegel, si bien parte de la asimetría de poder entre ambas instituciones, va un poco más allá, porque su crítica también apunta al supuesto fichteano del egoísmo universal.

Según la lectura de Renaut, el argumento hegeliano apuntaría a la ausencia de un contra-poder efectivo frente al gobierno. Pero Fichte es conciente del peligro que entraña esta asimetría entre el poder de coacción del gobierno y el del eforato. Sin embargo, considera que el egoísmo racional de la ciudadanía impedirá que se llegue a este extremo. Fichte sostiene que el pueblo, movido por su egoísmo racional, quitará su apoyo al poder ejecutivo que coaccione al eforato, o al eforato que sea corrupto, de modo tal que el Estado se tornará ingobernable y la coacción del poder ejecutivo quedará sin efecto.⁵³ Considero que Hegel no pudo haber pasado por alto este momento fundamental de la teoría fichteana. En realidad, lo que Hegel pone en cuestión es la posibilidad de que los ciudadanos se muevan exclusivamente por su autointerés, dados los valores morales que entran en juego en la eticidad de todo pueblo. Dicho de otra manera, Hegel toma en cuenta la complejidad de motivos que están a la base de todo proceso político. De este modo, el pueblo podría sostener a un gobierno que coaccione al eforato, por ejemplo, porque representa sus tradiciones culturales o religiosas, o a causa del carisma de su líder. En este caso, la convocatoria del eforato a la asamblea popular no tendría éxito y el eforato se vería privado de la legitimidad para seguir actuando.

También debe entenderse en este sentido la crítica de Hegel a la institución de la asamblea popular. Fichte sostiene que los éforos

52. Renaut, op. cit., pp. 388 - 392.

53. *GNR*; § 16; *SW*, III, 182; *AA*, I, 3,457.

deben convocar al pueblo a una asamblea, donde el pueblo mismo decidirá por voto unánime si el poder ejecutivo es culpable de los cargos levantados por el eforato o no. El pueblo decidirá con sabiduría y participará con lucidez, argumenta Fichte, porque estará movido por el autointerés y querrá ante todo preservar su libertad y su propiedad.

Contra esta propuesta, Hegel argumenta que el pueblo difícilmente podrá participar de un proceso democrático como esta asamblea, porque esta situación está prevista sólo para el caso excepcional de un interdicto.⁵⁴ El pueblo no puede participar en la vida regular del Estado, porque ha delegado todo su poder en un tercero. De este modo, no puede verse cómo un pueblo que no ha practicado la deliberación pública puede desarrollar las virtudes y disposiciones necesarias para ello. Esta es una cuestión importante y decisiva para cualquier teoría de la democracia deliberativa, porque se trata de la posibilidad de cambiar las motivaciones e intereses luego de un proceso de deliberación democrática. Por lo tanto, el monismo motivacional de Fichte resultaría insuficiente para dar cuenta de la aplicación de los mecanismos constitucionales de la promulgación del interdicto y de la realización de la asamblea popular.

Abreviaturas utilizadas

AA: *Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff. (se cita con indicación del volumen y de la paginación). El *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* se encuentra en I. Abteilung (Werke), 3. Band. Werke 1794-1796 Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Richard Schottky. 1966.

GNR: Fichte, J.G., *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*

SW: *Johann Gottlieb Fichte: Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte. Leipzig 1845f. (se cita con indicación del volumen y de la paginación). El *Grundlage des Naturrechts* se encuentra en el Band III.

WBNR: Hegel, G. W. F., (1802)/(1803), *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*; en: *Kritisches Journal der Philosophie*, Bd. II, Stück 2, [November/Dezember] 1802, und Stück 3, [Mai/Juni] 1803. Citado según la paginación de la edición: G.W.F. Hegel: *Werke in 20 Bänden*; Suhrkamp Verlag 1970, Band 2.

Recibido: 07/2009; aceptado: 10/2009.

54. WBNR, 474.