

## Jenaro Abasolo: fundamentación idealista del cuidado de la dignidad<sup>1</sup>

**Pablo Martínez Becerra**Facultad de Humanidades Universidad de Playa Ancha. Doctor en filosofía, moral y política por la Universidad de Valencia, España  <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.91256>

Recibido: 01/09/2023 • Aceptado: 12/01/2024

**Resumen:** En este artículo se analiza la noción de “dignidad” del filósofo chileno Jenaro Abasolo (1833-1884). Para hacer visible los elementos que la definen, se establece una relación conceptual con cuatro autores fuente: Kant, Fichte, Quinet y Michelet. En general, la concepción de dignidad de Fichte, ligada a la plasmación del mundo material a partir del espíritu y a la perfectibilidad, se transforma en el eje explicativo de Quinet y Michelet, y, en esa misma medida, del enfoque idealista de Abasolo. La gravitación de la idea de dignidad de Kant, queda en segundo plano cuando Fichte conecta la causalidad espiritual a la conformación del mundo empírico mediante el trabajo. Este último, como la actividad humana más participable, muestra que la perfectibilidad viene a ser una vocación no solo del sabio, sino de cualquier persona en su lugar y función por muy modesta que esta sea. A su vez, desde los autores mencionados, Abasolo intentará dar con las razones que respaldan el resguardo estatal del trabajo y, en general, de las condiciones sociales y económicas mínimas que son la base del cuidado de la dignidad de las personas.

**Palabras clave:** Abasolo; dignidad; idealismo; espíritu; perfectibilidad

### ENG Jenaro Abasolo: idealistic foundation of caring for dignity

**Abstract :** This article analyzes the notion of “dignity” as defined by Chilean philosopher Jenaro Abasolo (1833-1884). To highlight the elements that define it, a conceptual relationship is established with four source authors: Kant, Fichte, Quinet, and Michelet. In general, Fichte's conception of dignity, linked to the embodiment of the material world from the spirit and to perfectibility, becomes the explanatory axis of Quinet and Michelet, and, to the same extent, of Abasolo's idealistic approach. The gravitation of Kant's idea of dignity takes a back seat when Fichte connects spiritual causality to the shaping of the empirical world through work. The latter, as the most participatory human activity, shows that perfectibility becomes a vocation not only for the wise, but for anyone in their place and role, however modest it may be. In turn, drawing on the authors mentioned above, Abasolo will attempt to find the reasons that support state protection of work and, in general, of the minimum social and economic conditions that are the basis for the care of human dignity.

**Keywords:** Abasolo; dignity; idealism; spirit; perfectibility

**Sumario:** 1. Introducción. 2. La noción de dignidad de Abasolo desde cuatro fuentes. 2.1. Kant y Fichte. 2.2. Quinet y Michelet. Conclusión. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Martínez Becerra, P. (2026). Jenaro Abasolo: fundamentación idealista del cuidado de la dignidad. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 43 (1), 49-61.

<sup>1</sup> Esta investigación es parte del proyecto FONDECYT Regular, N°1210411, titulado: “La dignidad humana como referente normativo político-social en la teoría de la justicia del liberalismo idealista de Jenaro Abasolo”. El proyecto es financiado por Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), dependiente del Ministerio de Ciencia, Tecnología, Conocimiento e Innovación (Chile).

## 1. Introducción

En el siglo XIX, se manifiesta una alta valoración de la razón técnica desplegada en la industria. Se trata de una época en la que, si bien el progreso científico encuentra una gran aplicación en la creación de artefactos de mayor eficiencia, también, es cierto que se vuelve difícil mantener el nexo entre los experimentos desarrollados en los laboratorios, que pueden terminar en la factura de dichos artefactos, y la correspondiente explicación científica de su operar. A la par, abundan quienes piensan, desde su credulidad científica, que, a la razón técnica, que da forma a la industria, le adviene, como una consecuencia necesaria, el progreso moral. Sin embargo, pese a esta opinión imperante, algunos ven a este progreso necesitado de otras fuerzas que efectivamente le reconduzcan a su auténtica manifestación. Por cierto, hay unos pocos que, extrapolando su desdén por el mundo industrial, juzgan su avance como un obstáculo para la elevación de la humanidad.

Ahora bien, parte de la evaluación del progreso técnico, conlleva la pregunta por cuánto contribuye, u obstaculiza, la manifestación del “valor propio de la dignidad humana”. En parte, esta es la tarea que pretendemos abordar en este artículo, pero acotándola a la perspectiva del filósofo y publicista chileno Jenaro Abasolo (Santiago, 1833-1884).

Es manifiesto, que preguntarnos por la relación entre dignidad y progreso técnico, nos permite tener un elemento referencial clarificador, sobre todo, porque el eclipse del valor humano bajo la irrupción del maquinismo y otros problemas generados por el sistema industrial, dio pie para el desarrollo de una fructífera reflexión que terminará subsumida en la debatida “cuestión social”. Sin embargo, la pregunta por la relación entre progreso industrial y dignidad, tan concerniente al siglo XIX, sigue implicando, de todas formas, varias cuestiones fundamentales, por ejemplo: cuál es la raíz de la dignidad, qué la promueve o la enajena, como, también, cuáles son las condiciones que permiten que la vida humana se mantenga a la altura de poder ser calificada de “digna”. De acuerdo con esto, si queremos dar una respuesta adecuada al problema desde la reflexión de Abasolo, debemos rebasar la tensión entre dignidad y los efectos negativos de la industria, para adentrarnos en ciertos aspectos metafísicos de la misma que, en el filósofo chileno, se integran a su pensar desde autores afines al idealismo. Dentro de estas consideraciones que dicen relación con el fundamento de la dignidad, consideramos que Abasolo se aleja de esa perspectiva estoico-kantiana que la concibe como inconmovible, y se sitúa en un enfoque que entiende que de ella se puede decaer y que su propia manifestación depende de elementos condicionantes<sup>2</sup>.

Teniendo presente lo anterior, la pregunta por la índole de la dignidad, pese a que algunos en el siglo XIX crean que está resuelta al conectarla con el progreso técnico, requiere que sea respondida desde otros flancos que le dan sustento. Justamente, porque la manifestación de la dignidad humana supone diversas interconexiones, es que algunos proponen desligarla de la “concepción universalista e

individualista” de Kant, pues, sucede que, mediante ella, la dignidad “se asimila a la idea de libertad inteligible más allá del tiempo y del espacio”<sup>3</sup>. Es decir, si bien es imposible negar que la idea de dignidad en el siglo XIX, se asienta en buena medida en la ética kantiana, puesto que la autonomía de la personalidad humana sigue confiriéndole su fundamento<sup>4</sup>, se la ve necesitada de conectarse con el mundo empírico y la historia. Es decir, se rechaza que algún ser encuentre, sin más, su razón de ser, o su valor, en sí mismo, y, de acuerdo con ello, la noción de incondicionalidad se descubre –pese a que Fichte encomienda a la filosofía la tarea de encontrar el principio incondicionado del conocimiento– en su pura negatividad en el plano práctico. Al decir de Kaufmann, “tan solo cuando la dignidad humana no se relaciona con ningún contenido es absoluta, pero entonces es también vacía”<sup>5</sup>. Es más, “la dignidad no es algo metafísicamente garantizado, sino que requiere un futuro liberado (*befreiten Zukunft*)”<sup>6</sup>. Conforme a ello, hay que atender a las aristas económica, social y política que dan contenido a la dignidad, pues, de otra forma, es imposible dar una respuesta satisfactoria, tanto respecto a su significado, como a los elementos que permiten su cuidado. Sin duda, entendemos que el progreso de la técnica industrial, sujeta siempre a una valoración tan ambivalente, es una arista económica que se ha de tener en cuenta, sobre todo, cuando se trata de cuidar la dignidad en una sociedad de masas sujeta a una alta división del trabajo, pero, quedarse solo con ella, manifiesta unilateralidad y reduccionismo.

Contando con lo anterior, nos proponemos esclarecer la concepción de dignidad defendida por Abasolo, y, para tener un marco de análisis, estableceremos dos diadas comparativas integradas por cuatro autores referenciales en la conformación de dicha concepción, a saber: Kant y Fichte, por un lado, y Quinet y Michelet, por otro. Dando cuenta de los aspectos inherentes de cada concepción de dignidad, haremos visible la defendida por el filósofo chileno. Sin duda, será crucial determinar cómo Abasolo, fundamenta la necesidad de una injerencia estatal en la configuración de las condiciones económicas que permiten vivir a la altura de la dignidad cuando se trata de los más desfavorecidos. En el fondo, Fichte, Quinet y Michelet, contribuyen a que Abasolo pueda dar razón de la necesidad de la justicia social.

En definitiva, pretendemos establecer los puntos doctrinales de los autores mencionados, que convergen, de un modo u otro, en la filosofía política de Abasolo y, en específico, en su idea de dignidad. Parte fundamental, es dar razón de qué confiere el valor de dignidad, pero, también, establecer los argumentos destinados a respaldar su aseguramiento desde el Estado.

<sup>3</sup> J. Habermas. “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”. En *Diánoia*, v.LV, n° 64. 2010. p.17.

<sup>4</sup> I. Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial, Madrid, 2012, p.150: “Así pues, la autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”.

<sup>5</sup> A. Kaufmann. *Filosofía del derecho*. Universidad Externado de Colombia. Bogotá. 1999, p.334.

<sup>6</sup> H. J. Sandkühler. *Menschenwürde und Menschenrechte. Über die Verletzbarkeit und den Schutz der Menschen*. Karl Alber Verlag. Freiburg i. Br., München, 2014, p.117.

<sup>2</sup> M. C. Nussbaum. *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*. Paidós. Bogotá 2020, pp.157-220.

## 2. La noción de dignidad de Abasolo desde cuatro fuentes

Ciertamente, la influencia de ideas, a veces, toma la forma de tenues o fuertes resonancias, de “ecos o reverberaciones”<sup>7</sup>, pero, en otras ocasiones, se extiende respondiendo mejor a la imagen de una suerte de pedúnculos doctrinales que, al modo orgánico, en el afán de crecer, fecundan las mentes de lectores y oyentes. El propio Fichte se complacía en dar cuenta del rol formativo y de la proyección de sus lecciones al porvenir, diciendo: “Me dirijo a vosotros, jóvenes, pues, al daros una formación, estoy formando muy probablemente millones de hombres que todavía no han nacido”<sup>8</sup>. Por tanto, es el mismo Fichte el que ve en su pensamiento, un poder operativo sin precedentes, porque, gracias a él, los receptores directos de éstos, y los más o menos próximos, proyectan, a su vez, otras prolongaciones.

A nuestro entender, esta es la forma en que se enlaza, oculta o manifiestamente, el pensamiento de Fichte en aquellos pensadores que intentan dar dirección a los primeros pasos de la república de Chile, pues, no se trata de conservar su pensamiento en el compartimento estanco de una razón contemplativa, sino, más bien, de convertirlo en una idea-fuerza de las luchas de la vida. El propio Abasolo, se conecta a la filosofía fichteana por vía indirecta, a partir de las proyecciones doctrinales de los románticos sociales franceses (Lamennais, Michelet, Quinet, etc.), o por medio de publicistas, en parte herederos de los anteriores, como V. Marín, J. V. Lastarria, F. Bilbao y, sin duda, por vía directa, a través de la lectura de algunas de sus obras<sup>9</sup>.

La intrepidez del filosofar de Fichte, que era la intrepidez de su talante, había logrado transponer su desdén por el gran perfil gótico (*gotische Umriß*), al desdén que sentían los libertadores americanos y los próceres de las repúblicas por el perfil político colonial que habrían de subvertir<sup>10</sup>. Esta idea, en algunos, no era una simple vibración del pensamiento fichteano, sino una idea fija, un clavo en el cerebro, una idea personificada. Hay que agregar que los lazos entre Kant, Fichte, Michelet y Quinet, que son parte del plexo interpretativo del pensar de Abasolo, se abonan gracias al gran rol pedagógico y de difusión propio del krausismo (Altmeyer, Ahrens, entre otros) que, sobre todo mediante su derecho público, intentaban armonizar todos los aspectos vitales del ser humano y marcaban, sin ser la corriente filosófica más bullada –al menos en Chile–, el modo en que debía direccionarse el destino del ciudadano sudamericano.

<sup>7</sup> V. López-Domínguez. “Ecos y reverberaciones: la voz de Fichte en la independencia de los países sudamericanos”. En *Fichte en las Américas*. Gaudio, M.; Palermo, S.; Solé, M. J. (Eds.). Ragif Ediciones. CABA, 2021, pp.99-123.

<sup>8</sup> J. G. Fichte. *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. Its-mo. Madrid. 2002, p.61.

<sup>9</sup> Se puede acceder a las obras referenciales de Abasolo en el catálogo que se añade a su obra *La religión de un americano*. Cenaltes. Viña del Mar. 2016, pp.151-155.

<sup>10</sup> J. G. Fichte. “Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten (1793)”. En *Schriften zur Revolution*, (haz.) Bernard Willms, Wiesbaden: Springer, 1967, p.12; J. G. Fichte. *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*. Técnos. Madrid. 1986, p.7; J. Jaurès. *Histoire socialiste de la révolution française*, v. 5. Éditions de la Librairie de l’Humanité. Paris. 1923, p.195.

Es manifiesto que Quinet y Michelet, dieron a Abasolo parte del horizonte de comprensión del idealismo alemán y, en especial, de la filosofía de Kant y Fichte. Es decir, en estas dos fuentes francesas, encontró, como también lo hizo Bilbao, una forma de adoptar el idealismo para proyectarlo a sus intereses de redención social y política de la gran masa de compatriotas desheredados.

Pensamos que, para Fichte, Quinet y Michelet, el presupuesto de la doble pertenencia (moral y empírica) que Kant atribuye al ser humano, sigue siendo crucial para respaldar la libertad y la dignidad humana<sup>11</sup>. Sin embargo, rechazaban que este dualismo condujese, por un lado, al formalismo y, por otro, a que la dimensión social y económica, por ser empírica, llevará a Kant a dejarlas supeditadas, asemejándose a un fisiócrata, a las leyes naturales<sup>12</sup>. De acuerdo con esto, para Fichte, el dominio social y económico, es susceptible de perfectibilidad desde el espíritu. Sin duda, esta reconsideración, da cuenta que “lo que reclama –el filósofo de Jena– es el derecho ilimitado del espíritu (*ce qu'il réclame, c'est le droit illimité de l'esprit*)” a injerirse en los dominios decisivos de lo humano<sup>13</sup>. En efecto, este será el hilo conductor del filosofar de los cuatro pensadores que, como dijimos, analizaremos en relación con la idea de dignidad abasoliana.

Cabe sostener que, si bien, la tarea parece depender de las coordenadas establecidas por la filosofía de Fichte, es innegable que el tema en su comprensión moderna, en general, como en la apreciación del propio Fichte, no puede obviar los postulados kantianos. Además, se podría afirmar, si se nos permite la simplificación, que en Abasolo convergen estos pensadores del siguiente modo: los dos alemanes sentando las bases, y, los dos franceses, conectando estos grandes principios del idealismo, con el nervio más íntimo de la experiencia histórica de los individuos, representada vivamente gracias al efecto del colorido propio de la prosa “romántica social”. Pero, a decir verdad, era el mismo Fichte el que había enseñado a pasar, sin mediación y del modo más natural, de la más alta abstracción, a la vivencia histórica del momento, por ejemplo, estableciendo una correlación entre la superación del yugo de la “cosa en sí” y la liberación de las cadenas del Antiguo Régimen gracias a la Revolución francesa. El propio Quinet, sopesando el rol europeo del idealismo, afirma que con Fichte “por primera vez se veía a un metafísico ayudarse abiertamente de una revolución flagrante para buscar en ella la imagen de sus abstracciones”<sup>14</sup>. En cierto modo, cuando se trata de aspirar a la libertad por medio del progreso de la “ciencia”, las cadenas políticas pesan tanto como las cadenas metafísicas<sup>15</sup>. Por su parte, Michelet,

<sup>11</sup> P. Becchi. *Kant diverso. Pena, natura, dignità*. Editrice Morcelliana. 2011, p.106.

<sup>12</sup> H. Denis. *Historia del pensamiento económico*. Ariel. Barcelona. 1970, p.220; C. Dierksmeier. *Libertad cualitativa. Auto-determinación con responsabilidad mundial*. Herder. Barcelona. 2019.

<sup>13</sup> J. Jaurès. *Histoire socialiste de la révolution française*, v. 5. Éditions de la Librairie de l’Humanité. Paris. 1923, p.195.

<sup>14</sup> E. Quinet. “Allemagne et Italie”. En *Œuvres complètes*. Pagnerre. Paris. 1857, p.176.

<sup>15</sup> W. Janke. “Sobre el alcance filosófico del destino del hombre (1793-1800)”. En J. G. Fichte. *Algunas lecciones sobre el des-*

encuentra en Fichte la supresión de la distinción entre razón teórica y razón práctica, “distinción que lo paralizaba todo” y, en su lugar, “reconoció un solo principio, muy práctico, la *acción*, la acción personal, la persona o el Yo”<sup>16</sup>.

## 2.1. Kant y Fichte

Como apuntábamos hace más de una década, Abasolo se opone al criterio de universalización kantiano, pero, tal rechazo, parte de una comprensión errada, en tanto, no distingue que las máximas universalizables descansan en el carácter racional de las mismas, y no en la voluntad individual de desear dicha universalidad<sup>17</sup>. Es decir, Abasolo no comprende de la transición que se da de la determinación empírica de la razón práctica a su determinación trascendental o, dicho de otra forma, no alcanza a ver que la universalización supone una elevación al querer universal del sujeto trascendental. Dice al respecto:

“no acepto con él [con Kant] que debamos satisfacer esa dignidad y ese deber, sujeto a nuestra conducta al imperativo de las máximas universales, porque todo moralista, por malo que sea, pretende que sus máximas son dignas de universalizarse, y lo mismo sostendría Torquemada sobre el principio de la Inquisición”<sup>18</sup>.

Es curioso, al menos, que Russell, más de medio siglo después, incurriera en el mismo error. En otras palabras, como Abasolo, afirmaba que la arbitraría posibilidad que tiene cada uno de universalizar máximas que proceden de la dimensión empírica de los deseos, ha de entenderse como una objeción a la fundamentación del filósofo alemán. El pensador británico sólo difiere con el chileno en que no ejemplifica con los deseos de Torquemada, sino con los de un deprimido: “Sería muy posible —afirma— que un melancólico deseara que todo el mundo se suicidara”<sup>19</sup>.

Ahora bien, más allá de estos errores interpretativos, cuando Abasolo se refiere a la “dignidad” vinculándola con la ética de Kant, lo hace, principalmente, enunciando el “imperativo categórico” en su formulación que, implicando teleología y materia moral, establece: “Obra de tal modo que te hagas digno de ser feliz”<sup>20</sup>. Ciertamente, hacernos dignos de la felicidad, deriva de actuar por máximas universalizables, en consecuencia, la búsqueda de la finalidad queda subordinada a la determinación de la razón práctica en su uso puro. Dice, expresamente, Abasolo: “Yo acepto con Kant que el verdadero bien está en hacernos dignos de ser felices, y en el cumplimiento

del deber augusto”<sup>21</sup>. Sin embargo, el publicista chileno, hace equivalente este principio a uno que, a la vez que procede, en cierto modo, de Fichte, es más afín al krausismo. Abasolo lo expresa de la siguiente manera: “no es necesario que el hombre viva; pero es necesario que sea digno de la vida”<sup>22</sup>. Se trata del imperativo, tan propio del idealismo krauseano, de fomentar la vida, de expandirla.

En consecuencia, podríamos plantearle a Abasolo la pregunta que Kant desprende del imperativo teleológico antes enunciado, a saber: “cómo llegar a ser *dignos de la felicidad*” (*wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen*)<sup>23</sup>. En términos que acomodan más a la filosofía de Abasolo, nos preguntamos “cómo llegar a ser dignos de la vida”. Para él, el imperativo de hacernos dignos de la propia existencia es una constante en la historia moral, por eso se interroga: “¿Acaso en vano han venido repitiendo los sabios desde Jesús y Sócrates hasta Kant, que el conservarse digno de la vida vale más que la vida misma, y que ser digno de ser feliz vale más que la felicidad?”<sup>24</sup>.

Al entender del filósofo chileno, el camino hacia la dignidad supone para el ser humano el hacerse cargo de su perfectibilidad, es decir, implica la expansión de todo su ser. En este sentido, el carácter que se ha llegado a atribuir al filosofar de Lastarria, de acuerdo a su innegable veta krausista, vale también para Abasolo, puesto que su sistema

“es el estudio de la naturaleza del hombre, es la observación escrupulosa de las facultades constitutivas de esta naturaleza y de sus tendencias hacia el mejoramiento progresivo. He aquí la base de su moral, lo que acusa, a las claras, su procedencia krausista”<sup>25</sup>.

En concordancia con lo dicho, Abasolo entiende que el fin de la vida es la vida misma, pero, en relación a su aumento, “porque no hay libertad sin finalidad, y porque la única finalidad posible de la libertad es la vida, y el perfeccionamiento de la vida”<sup>26</sup>.

Sin embargo, esta base krausista, no puede desentenderse de reflejar la idea de dignidad de Fichte, toda vez que es él quien la conecta más decididamente al “perfeccionamiento”. Precisamente, dice el filósofo alemán que “la humanidad puede prescindir de todo, se le puede arrebatar todo, sin correr el riesgo de perder su verdadera dignidad, excepto la posibilidad de perfeccionarse”<sup>27</sup>. A su vez, Fichte piensa que en la posibilidad de afirmar que nuestra existencia “no es vana ni sin propósito”, se genera el “sentimiento de nuestra propia dignidad (das

tino del sabio. Itsmo. Madrid. 2002, p.174.

<sup>16</sup> J. Michelet. *Histoire du XIXe siècle. Jusqu'au Waterloo*. Michel Levy frères. Paris. 1875, p.188.

<sup>17</sup> P. Martínez; F. Cordero. “Jenaro Abasolo, esbozo de su pensamiento”. *Filosofía, educación y cultura*. N° 11, 2010, p.104s.

<sup>18</sup> J. Abasolo. *La personalidad política y la América del porvenir*. Ediciones Universitarias de Valparaíso. Valparaíso. 2013, p.86.

<sup>19</sup> B. Russell. *History of Western Philosophy*. Routledge. London. 2009, p.570.

<sup>20</sup> Immanuel Kant, KrV (B 836s.): Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein. (A 808). Cf. Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*. Princeton, N.J., Princeton University Press, 1980, pp.33-35.

<sup>21</sup> J. Abasolo. *La personalidad política y la América del porvenir*. 2013, p.86.

<sup>22</sup> J. Abasolo. *La personalidad política y la América del porvenir*. Ediciones Universitarias de Valparaíso. Valparaíso. 2013, p.54.

<sup>23</sup> I. Kant. *Critica de la razón práctica*. FCE. México. DF. 2011, p.155.

<sup>24</sup> J. Abasolo. *La personalidad política y la América del porvenir*. 2013, p.53s.

<sup>25</sup> L. Arrieta Cañas. *Un manuscrito, Algo sobre el hombre y otros escritos*. Imp. Cisneros. Santiago de Chile.1927, p.160.

<sup>26</sup> J. Abasolo, *La personalidad política y la América del porvenir*. 2013, p.141.

<sup>27</sup> J. G. Fichte. *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. Itsmo. Madrid. 2002, p.115.

*Gefühl unserer Würde*)<sup>28</sup>. Este sentimiento no está desligado del autorrespeto de aquel que se concibe con personalidad y, por lo mismo, como “un eslabón necesario de la gran cadena” que compone el devenir de la humanidad<sup>29</sup>. Defender la autoconciencia del propio valor existencial dentro del conjunto de la humanidad, supone, como piensa Abasolo, que entendemos que “hay un hombre sublime escondido en todo hombre, y el deber supremo es hacerlo aparecer a la alta esfera de la realidad”<sup>30</sup>. Esto implica que la doble pertenencia del ser humano, al mundo empírico y al mundo racional, se entiende como una relación en la que el ser humano ha de plasmar, desde su espíritu, el mundo natural, manifestando así su personalidad y libertad. Dicho de otro modo, cabe plasmar la impronta de la dignidad en la naturaleza, lo cual es equivalente a dar el sello de la libertad del espíritu al mundo material. Expresa Fichte: “la naturaleza debe ser para el hombre no sólo útil y provechosa: debe rodearlo al mismo tiempo de un modo conveniente, asumir la impronta de su dignidad superior e irradiársela desde todas partes”<sup>31</sup>.

Conforme a esta raíz fichteana, para Abasolo, ser digno consiste en tender a crearse una “personalidad libre”<sup>32</sup>, ya que, como sostiene el filósofo de Jena, ella es, “el epítome de todos los derechos” (*Inbegriff aller Rechte*)<sup>33</sup>. Justamente, al hablar del lugar de la mujer en el ámbito social y político, tal como lo haciera Fichte en *Grundlage des Naturrechts* refiriéndose, en particular, al sometimiento sexual de la mujer<sup>34</sup>, Abasolo revela su pensamiento en lo que respecta, en general, a la formación de la personalidad:

“presentar un gran fin a la actividad de los espíritus es despertar en ellos los grandes sentimientos del deber, entre los cuales va incluido el de la responsabilidad personal, y por consiguiente, la necesidad de pensar por sí mismo, de tener convicciones propias; lo cual trae por resultado final la personalidad libre”<sup>35</sup>.

En conformidad con lo dicho, la concepción de dignidad de Abasolo no le lleva a explicitar, kantianamente, que el ser humano posee un valor incondicionado, no sujeto a precio, sino a enfocarse en mostrar que la dignidad va unida al desarrollo moral personal. La dignidad se expresa en el ejercicio del espíritu, en la obra que, de una forma u otra, se plasma en el mundo exterior, desde las obras más pequeñas circunscritas a los pequeños espacios, hasta las que pueden llevar a la conformación del espacio moral continental. Para él, el espacio geográfico de América demuestra que la “naturaleza ha hecho su obra”, falta que el ser humano, no solo habite este

<sup>28</sup> J. G. Fichte. *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. 2002, p.103.

<sup>29</sup> J. G. Fichte. *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. 2002, p.103.

<sup>30</sup> J. Abasolo. *La personalidad política y la América del porvenir*. 2013, p.164.

<sup>31</sup> J. G. Fichte. *Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad*. Técnos. Madrid.1998. p.28s.

<sup>32</sup> J. Abasolo. *La personalidad política y la América del porvenir*. 2013, p.54.

<sup>33</sup> Cf. Sandkühler. *Menschenwürde und Menschenrechte*, p.119.

<sup>34</sup> Sandkühler. *Menschenwürde und Menschenrechte*, p.119.

<sup>35</sup> J. Abasolo. *La personalidad política y la América del porvenir*. 2013, p.458.

espacio, sino que sea un huésped digno, es decir, “digno de los esplendores del cielo y de las bellezas de la tierra”<sup>36</sup>. Abasolo manifiesta que esta postura idealista, que se revela al dar al mundo empírico el sello del espíritu, siendo una obviedad en el mundo germánico, es todavía desconocida en el mundo latino. Dice, al respecto:

“El espíritu creador es, por consiguiente, el único que da realidad para nosotros a ese mundo externo. Esto que es vulgar en Alemania, es un enigma en el Mediodía, y aunque su demostración sea sumamente sencilla, no nos ocuparemos de ella; ahí está Fichte, allí está Kant que lo han hecho. Según esto, ese mundo externo será para nosotros según nuestro espíritu, según el mundo interno”<sup>37</sup>.

Ahora bien, este hacer el mundo “según nuestro espíritu”, que es la seña de la personalidad tanto como manifestación de la dignidad, vuelve a revelar, a las claras, la gravitación de Fichte. Puesto que no se trata, como ocurre en Kant, solo de la dignidad de poder dar cuenta de la pertenencia al mundo inteligible, sino de actuar conforme a lo “personal-individual”<sup>38</sup> y a la perfectibilidad según la escala y el lugar propio de cada uno<sup>39</sup>.

Como parte de esta valoración moderna de la subjetividad, es que Fichte, pese a su impulso totalizante, promueve la individualidad apreciando la dignidad implicada en que cada uno se desarrolle en su propio lugar y función. Señala el filósofo al respecto: “Todo estamento es necesario y merece nuestro respeto; que lo que honra a un individuo no es el estamento al que pertenece, sino la dignidad con que ocupa su lugar dentro del mismo”<sup>40</sup>. A su vez, en Fichte, el valor personal, deriva, desde el imperativo de autoperfección, en una exigencia de deberes sociales mutuos, en una sociabilidad solidaria, y no en la atomización. Esta última, es contraria a la comunidad propia del verdadero “organismo de la libertad”, a la “intimidad universal de los seres”<sup>41</sup>, que forman los individuos racionales como manifestación del desarrollo del espíritu. Cada individuo, por intrascendente que parezca para el todo, tiene, según Fichte, su propia “vocación”, por ello, el rol crucial que atribuye al “sabio”, no es contrario a entender que cada personalidad cuenta para la conformación de la esfera transpersonal propia de la libertad<sup>42</sup>. Abasolo, en un párrafo en el que cuesta no ver la gravitación de Fichte, afirma:

<sup>36</sup> J. Abasolo. *La personalidad política y la América del porvenir*. 2013, p.50.

<sup>37</sup> J. Abasolo. *La personalidad política y la América del porvenir*. 2013, p.367.

<sup>38</sup> W. Windelband. *Preludios filosóficos. Figuras y problemas de la filosofía y de su historia*. Santiago Rueda. Buenos Aires. 1949, p.189.

<sup>39</sup> Para más detalles de la recepción de Fichte por parte de Abasolo, vid. P. Martínez Becerra; F. Cordero Morales. “Jenaro Abasolo: sobre la gravitación del idealismo en la concepción de la ciencia”, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2019, 36 (3), 799-819.

<sup>40</sup> J. G. Fichte. *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. 2002, p.107.

<sup>41</sup> J. Abasolo. *La personalidad*. Cenaltes Ediciones. Viña del Mar. 2020, p.193.

<sup>42</sup> G. Gurvitch. *Moral teórica y ciencia de las costumbres*. Editorial América D. F. 1945, p.82.

“El yo real no puede vivir sin sociedad, esto es, sin una relación recíproca y armoniosa con otros yo reales. Efectivamente, todos los yo relativos que lo constituyen formando su sociedad interior, han sido creados en virtud de la sociedad real en que vive y a imagen de ella. A todo ser, por pequeño que sea, y en cualquier instante de su desarrollo, se le encuentra siempre en relación con el mundo exterior, compuesto de otros yo. El yo real es el yo real porque siempre ha tenido modos de ser creados en virtud de una sociedad con otros yo reales. El yo solo en sí mismo, sin yo relativos, es decir, sin sensaciones o modificaciones, sería una quimera; y estos yo relativos no pueden formarse sino en la relación con otros yo reales”<sup>43</sup>.

Esta suerte de metafísica abasoliana de la transpersonalidad, encuentra, además, en Fichte, su reafirmación social y jurídica en el “reconocimiento” (*Anerkennung*) recíproco de la dignidad y, también, en la vocación que cada individuo tiene de realizar en sí la humanidad<sup>44</sup>. Dice el filósofo de Jena:

“Por su parte, él [el otro] cumple la condición bajo la que yo le reconozco, y me la prescribe por mi lado. Por mi parte, añado la condición –le reconozco realmente y, a consecuencia de la condición establecida por él mismo, le obligo a reconocerme categóricamente: me obligo a tratarle de igual forma en virtud de su reconocimiento”<sup>45</sup>.

En consecuencia, la “relación interindividual del reconocimiento”, al decir de Zöller, en cierta etapa del pensamiento fichteano, es una “condición necesaria para la posibilidad misma de la autoconciencia individual”<sup>46</sup>. Por su parte, nos dice Abasolo, exhortándonos expresamente a indagar en la obra de Fichte, que el necesario reconocimiento remite a “la intimidad universal de las conciencias”. Esta intimidad viene a redundar en que el filósofo santiaguino, entienda que “el hombre sólo vale en cuanto es representante de la sociedad en las ideas y en las aspiraciones [...] Hombres aislados nada valen”<sup>47</sup>. Este rasgo tan propio del filosofar de Fichte que se deja ver en esta frase de Abasolo, nos recuerda cuán certero es Xavier Léon cuando expresa que el pensador alemán “introduce, en moral, un valor nuevo: lo Social (*introduit, en morale, une valeur nouvelle, le Social*)”<sup>48</sup>.

<sup>43</sup> J. Abasolo. *La religión de un americano*. 2016, p.65.

<sup>44</sup> A. Honneth. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica. Barcelona. 1997, p.27; C. Dierksmeier. *Libertad cualitativa. Autodeterminación con responsabilidad mundial*. Herder. Barcelona. 2019, p.130.

<sup>45</sup> J. G. Fichte. *Fundamento del derecho natural según los principios de “La doctrina de la ciencia”*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid.1994, p.140.

<sup>46</sup> G. Zöller. “*Et in America ego. La crítica liberal e igualitaria de Fichte a la colonización, la servidumbre y la esclavitud*”. En *Fichte en las Américas*. Gaudio, M & Palermo, S; Solé, M. J. (Eds.). CABA. Ragif Ediciones, 2021, p.90.

<sup>47</sup> J. Abasolo. *La religión de un americano*. 2016, p.132.

<sup>48</sup> X. Léon. *Fichte et son temps. II. Fichte à Berlin (1799/1813). Première Partie. Lutte contre l'esprit de réaction (1799/1806)*. Librairie Armand Colin. Paris. 1924, p.78; G. Gurvitch. *La idea del derecho social. Noción y sistema del derecho social*. His-

Es oportuno recordar en este momento, que Ahrens —que llevó a la máxima aplicabilidad lo que había de certero en las reflexiones de Krause, tan saturadas, a veces, de extrapolaciones místico-teológicas—, señala aquello que distingue la libertad de Kant de la de Fichte:

“también para Fichte la libertad es el origen y la meta, pero no la libertad abstracta, sino la libertad que se hace activa a través del yo activo (*durch das thätige Ich*), que ha de ser activa en la esfera jurídica externa, en la dirección del sometimiento de la naturaleza (*die Unterwerfung der Natur*), a través del trabajo (*durch Arbeit*)”<sup>49</sup>.

Como deja claro este texto de Ahrens, el modo de afirmación individual como libertad, no radica, necesariamente, en el ejercicio de la excluyente *praxis*, sino que se extiende al “trabajo”. Por tanto, se hace evidente que Fichte, en su permanente pendular entre lo moderno y lo premoderno, al momento de dar un lugar al trabajo dentro de la realización de la actividad humana y, por tanto, dentro de la acción que sabe de sí (libertad), inclina el péndulo a lo moderno. A su modo de ver, el trabajo está ligado al perfeccionamiento humano y, en esa misma medida, a la dignidad. Sin duda, no sorprende que esta parte de su pensamiento, lleve a un socialista como Jaurès a afirmar: “Fichte había desentrañado lo que pronto se convertiría en el principio mismo de su pensamiento socialista, quiero decir, el papel esencial que desempeña la fuerza de trabajo”<sup>50</sup>. Pero, no se trataba, según parece, de un principio sólo para “su” pensamiento socialista, sino para la integralidad del mismo, pues, en realidad, el socialismo fichteano ya planteaba que “el derecho de propiedad lo confiere sólo el trabajo”<sup>51</sup>.

Cabe consignar que la reconsideración del trabajo que caracteriza a la modernidad, debiendo mucho a la veta socialista de Fichte, difícilmente se puede afirmar que le deba menos a otras fuentes, por ejemplo, a los fisiócratas. Sin embargo, es Fichte quien le asigna un rol más trascendental en la conformación axiológica de la subjetividad, de la sociedad y de la naturaleza. Jaurès lo expresa agudamente: “la fuerza de trabajo se le aparece [a Fichte], a través de la diversidad de sistemas sociales y en sus metamorfosis, como el elemento permanente y decisivo, creador de todo valor (*créateur de toute valeur*)”<sup>52</sup>. He aquí el antípodo más valioso del filósofo de Jena para el socialismo, en particular, y para las posibles evaluaciones que, en general, ha de tener el trabajo frente al capital en toda economía política. Abasolo supo ver ese efecto axiológico del trabajo en el régimen industrial, al señalar que su alcance se transfiere al

*toria doctrinal desde el siglo XVII hasta el fin del siglo XIX*. Co- mares. Granada. 2005, p.453.

<sup>49</sup> H. Ahrens. *Fichte's politische Lehre in ihrer wissenschaftlichen, culturgeschichtlichen und allgemeinen nationalen Bedeutung: Festrede zur Fichte-Feier an der Universität*. Veit & Comp. Leipzig. 1862, p.12.

<sup>50</sup> J. Jaurès. *Histoire socialiste de la révolution française*, v. 5. Éditions de la Librairie de l'Humanité. Paris. 1923, p.208.

<sup>51</sup> K. Vorländer. *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*. Valencia. Na- tán. 1987, p.136.

<sup>52</sup> J. Jaurès. *Histoire socialiste de la révolution française*. 1923, p.207.

plano subjetivo del trabajador mismo: "Lo positivo de la esfera industrial no es la magnitud de los graneros y de las fábricas, sino el fenómeno del trabajo y de la producción tal como va a producirse en el espíritu de los industriales, obreros y capitalistas"<sup>53</sup>. Sin duda, la moderna evaluación del trabajo, que deviene del pensamiento de protoliberales y de protosocialistas, establece una nueva relación entre subjetividad y mundo material, que se traduce en varias consecuencias para la personalidad humana a nivel universal. Para dar cuenta de esta transición valorativa, es muy ilustrativo el panorama descrito por Treitschke:

"La cultura de Oriente y de la antigüedad clásica pereció tras brillantes éxitos, esos pueblos carecieron de vitalidad duradera porque nunca reconocieron la dignidad del trabajo y vieron en el llamado trabajo común, sólo un despreciable medio. No es cierto lo que afirman los fanáticos del manchesterismo, y que forma el pensamiento rector del desafortunado libro de Thiers sobre la propiedad, que el único propósito del trabajo es adquirir propiedad. La personalidad del hombre se muestra, se despliega en la obra; el espíritu alcanza la conciencia de su infinitud sólo fijándose fines finitos y siendo activo para ellos. Disfrutando recibimos de la naturaleza, trabajando la dominamos"<sup>54</sup>.

Por tanto, el trabajo puede conducir a la dulce fruición —que en la Antigüedad se atribuía en exclusiva a la *praxis*—, que se genera a partir de lo que se produce, dado que a este producir, ahora, sí se le atribuye un valor en sí mismo. Gracias a esta nueva valoración del trabajo, la posibilidad de realización y perfeccionamiento personal se universaliza. En la misma medida, se universaliza, no solo la posibilidad de realizar la dignidad, sino que se va abonando, con razones fundadas, la posibilidad de la exigencia de su resguardo político<sup>55</sup>.

Sin duda, la valoración moderna del trabajo en la que se circumscribe Fichte, le había dado la base para universalizar la posibilidad del perfeccionamiento y, con ello, de incluir nuevas formas de encarnar la dignidad. En una carta a Constant afirma el filósofo de Jena:

"Desde este punto de vista, el más mísero trabajo mecánico posee igual dignidad que la actividad espiritual suprema, ya que tanto el primero como la última hacen avanzar el

dominio de la razón y amplían los límites de su reino conquistado. Un campesino o un artesano que, en virtud de su deber y por amor del todo, realiza su trabajo con un celo y una atención verdaderos, y lo culmina con éxito, a los ojos de la razón posee un rango superior al del sabio (*Gelehrten*) incapaz y del filósofo inepto. Quien hace suya esta visión de las cosas, no sólo valorará con justicia el mundo y sus relaciones, sino que también enaltecerá su propio valor mediante la posición sublime que ha alcanzado"<sup>56</sup>.

Así, como se advierte, la forma en que Fichte concibe la dignidad, permite establecer razones no utilitarias, ligadas a esta suerte de metafísica de la comunidad de conciencias, para fundar los vínculos asociativos dentro de la sociedad civil. Pero, además, su concepción de la dignidad, fundamenta el deber del Estado de poner ciertas condiciones para el desarrollo de las personas. Es decir, se desprenden consecuencias políticas del imperativo que prescribe la realización de la dignidad (libertad) de cada persona, en la medida en que, con ella, se juega también el perfeccionamiento universal de la humanidad. En cierto modo, la libertad misma se muestra como una tarea colaborativa que, de alguna manera, requiere de la configuración de un engranaje social que, claramente, es, en Fichte, fruto del reconocimiento del otro. Al darse este reconocimiento mutuo, se supera el inicial mecanismo de la necesidad, para dar lugar a la armonía y reciprocidad propia de la libertad. Por tanto, estando en juego el progreso del espíritu, de la humanidad, es menester que el perfeccionamiento de cada persona sea garantizado no sólo desde las fuerzas propias de la sociedad civil, sino, también, desde las condiciones de la justicia social que han de ser las que garanticen, para todos, el aspecto positivo básico de la libertad. Todo ello, como expresa Heller, se debe a que "sin conservación material no existe el desarrollo ideal"<sup>57</sup>. Por lo mismo, el derecho liberal de apropiación ejercido desde la concurrencia económica, encuentra en Fichte las primeras regulaciones desde la consideración del lugar que ha de tener "el interés social de una comunidad"<sup>58</sup>.

Justamente, al ser la dignidad fruto del perfeccionamiento que los seres humanos pueden alcanzar, no solo en las actividades elevadas y complejas, sino en las más humildes y simples, surgen razones para un marco de igualdad de condiciones para alcanzarla. Es evidente, que, para Fichte, la actividad que puede ser desarrollada de modo más inclusivo es el trabajo, pero, a este ya no lo entiende como una actividad ajena a la virtud y a la elevación moral, sino como un modo posible de acción en que el espíritu moldea el mundo material. El trabajo, no servil, ni mecanizado, se hace parte de la poderosa causalidad del espíritu y del pensamiento. Resguardar políticamente el trabajo, es tanto, como resguardar la dignidad, y, a la par, tanto como amparar la realización

<sup>53</sup> J. Abasolo. *La personalidad política y la América del porvenir*. 2013, p.127s.

<sup>54</sup> H. Treitschke. *Der Socialismus und seine Gönner. Nebst einem Sendschreiben an Gustav Schmoller*. Georg Reimer. Berlin. 1875, p.30.

<sup>55</sup> El mismo Treitschke es muy elocuente al defender que la más alta moralidad se puede alcanzar en las más diversas labores, siempre que estas se hagan bien: "Por eso todo trabajo honrado es honorable; el trabajo fiel para las necesidades más bajas de la sociedad no puede jamás alejar al hombre laborioso de los fines eternos de su vida. El que ha llegado a ser un maestro en una profesión humilde está moralmente más alto que el que ha permanecido como un chapucero en la más noble de las artes. Tanto el pobre como el noble pueden conquistar la orgullosa conciencia de que están como un tallo en el gran campo de honor de la sociedad, de que están en su lugar" (H. Treitschke, *Der Socialismus und seine Gönner*.1875, p.30).

<sup>56</sup> J. G. Fichte. *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant*. Itsmo. Madrid. 1997, p.100.

<sup>57</sup> H. Heller. *Escritos políticos*. Alianza Editorial. Madrid.1985, p.305.

<sup>58</sup> Heller. *Escritos políticos*.1985, p.306. Cf. Fichte, J. G. *El Estado comercial cerrado*. Técnos. Madrid.1991.

de la libertad, reconociendo y promoviendo, la personalidad. En otras palabras, “el trabajo es deber de la personalidad moral, es condición de existencia de la personalidad física: debe quedar garantizado incondicionalmente por el Estado”<sup>59</sup>. Por ello, se puede interpretar que “si a alguien le faltara ese trabajo y ese sustento material, no podría realizarse como ser libre, es decir, su libertad no estaría reconocida por los otros, pues no se puede ser libre sin mundo”<sup>60</sup>.

Precisamente, estos son los elementos fichteanos que Abasolo asimila desde diversas fuentes y los hace suyos. Para él, no basta con las exhortaciones o invitaciones morales, para que los seres humanos colaboren en mantener a todos en los márgenes de la dignidad. Aquel que carece de trabajo, o aquel que teniéndolo no le alcanza para lo necesario, carece de los resortes que propician el impulso hacia la dignidad. Por ello, “la disminución de la miseria tiene un carácter contingente, si no se hace dimanar de un principio más enérgico y absoluto, el cual podría ser un cambio en los principios constitucionales del Estado”<sup>61</sup>. En otras palabras, esta disminución de la miseria requiere que se organic y asegure políticamente el trabajo.

Para decirlo con X. Léon, Fichte entregaba el “fundamento racional de la solidaridad”<sup>62</sup>. Este fundamento, desde todo el vuelo metafísico del filósofo de Jena, transitaba hacia una propuesta insiniente de un moderno Estado social, en el que se vislumbra más estrechamente que hay “una estricta relación referencial entre, por una parte, una doctrina del derecho liberalmente fundada y, por otra, una filosofía económica socialmente comprometida”<sup>63</sup>. En este sentido, pese a las variaciones en la concepción del rol del Estado en Fichte, que fluctúa desde su posible supresión a su injerencia totalitaria, queda siempre en pie a nuestro entender, por un lado, la necesidad de fomentar las interconexiones asociativas dentro de la sociedad civil como parte del impulso organizador de la razón y, por otro, el claro deber de dar las condiciones para buscar los medios de suprimir al desheredado.

Justamente, estos lineamientos férreamente defendidos por Fichte, que amparaban sobre todo las condiciones de vida de aquellos que solo cuentan con su fuerza de trabajo, fueron recepcionados, de un modo u otro, por los autores fuente de Abasolo que trataremos a continuación.

## 2.2. Quinet y Michelet

Edgar Quinet y Jules Michelet, son parte de las fuentes que dan a la filosofía del pensador chileno, una forma de afrontar la historia, de entender las

coordenadas del devenir humano, a saber: “simbólica, idealista y metafísica”<sup>64</sup>. Estas palabras, que están dirigidas a caracterizar el modo de pensar de Francisco Bilbao, su compatriota, resumen el filosofar de Abasolo, pero, además, el de varias generaciones de autores que pudieron ser calificados de liberales sociales, son, también, catalogados de románticos, humanitarios y profetas del porvenir<sup>65</sup>.

A nuestro entender, para responder al problema de la dignidad que, entendemos, está conectado al problema del desarrollo moral, Quinet y Michelet, habían incorporado una filosofía de la historia con la impronta fichtiana. Esta perspectiva, a su vez, había marcado indefectiblemente la filosofía teórica y práctica de Abasolo, ya a través de la lectura de los mismos filósofos franceses mencionados, ya por la lectura directa de *El destino del hombre* del mismo Fichte. De un modo u otro, todos ellos, si habían reconocido el primado del valor operativo del espíritu frente a la inercia de la materia, la importancia de la actividad del querer ante el conocer y la “acción axiológica” de este último, etc., era en buen grado gracias a Fichte<sup>66</sup>.

Ahora bien, los enfoques de Quinet y Michelet, presentan tantos puntos de acuerdo que es bien difícil hablar de uno sin estar retratando el pensar del otro. Con la idea de dignidad no ocurre algo distinto. De todas formas, es posible revelar sus matices atendiendo a lo dicho expresamente en las obras de cada uno. Como “románticos sociales”, Quinet y Michelet, tan humanitarios como masones y liberales, a la hora de considerar el estatuto de dignidad, partían ligándolo, al modo ilustrado, a la idea de “progreso”. Mas, como pensadores de un siglo maravillado por las máquinas y el hierro, se preguntaban, en específico, por la relación entre “progreso técnico” y dignidad.

Al indagar en la idea de “dignidad” defendida por Quinet, vemos que se revela, sobre todo, cuando diferencia el principio del progreso técnico de aquel que sustenta el progreso moral. Esta distinción no significaba negar la estrecha relación entre “idea e historia”, sino darle el lugar merecido a las “energías espirituales”<sup>67</sup>. Para el filósofo francés, estas energías espirituales, que son fuentes del progreso moral, tienen que entrar en equilibrio con las “fuerzas físicas”, pues, la preponderancia de estas últimas provoca, precisamente, la pérdida de la “dignidad humana”. Dice Quinet:

“La energía espiritual moral disminuye cada vez más al mismo tiempo que las fuerzas materiales aumentan visiblemente, esta falta total de equilibrio produciría necesariamente el derrocamiento y la caída de la dignidad humana. El hombre desaparecería bajo la máquina”<sup>68</sup>.

<sup>59</sup> W. Windelband, H. Heimsoeth, *Historia general de la filosofía. Con un estudio de sobre la filosofía del siglo XX*. El Ateneo. Buenos Aires. México, D.F. 1960, 524s. Cf. E. Bloch. *Derecho natural y dignidad humana*. Dykinson. Madrid. 2011, p.158.

<sup>60</sup> J. Rivera de Rosales. *Fichte. La libertad es el fundamento del conocimiento y de la moral*. RBA. Barcelona. 2017, p.46s.

<sup>61</sup> J. Abasolo. *La personalidad política y la América del porvenir*. 2013, p.116.

<sup>62</sup> X. Léon. “Le fondement rationnel de la solidarité, d’après la doctrine de Fichte”. En L. Bourgeois. *Essai d’une philosophie de la solidarité*, Conférences et discussions présidées par MM. L. Bourgeois et A. Croiset. Alcan. Paris. 1902, p.233.

<sup>63</sup> C. Dierksmeier. *Libertad cualitativa. Autodeterminación con responsabilidad mundial*. 2019, p.145.

<sup>64</sup> Z. Rodríguez. *Francisco Bilbao. Su vida y sus doctrinas*. Imprenta de “El Independiente”. Santiago de Chile.1872, p.74.

<sup>65</sup> P. Bénichou. *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*. FCE. México D.F. 2012.

<sup>66</sup> W. Sauer. *Filosofía jurídica y social*. Labor. Barcelona. 1933, p.47.

<sup>67</sup> P. Bénichou. *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*. 2012, p.433.

<sup>68</sup> E. Quinet. *La Révolution religieuse au XIX siècle: Introduction générale aux Œuvres de Philippe de Marnix*. F. van Meenen. Bruxelles. 1857, p.73.

Por tanto, el desarrollo técnico del mundo, es solo su desarrollo empírico, el de su exterioridad, y podemos darle todo el tiempo posible para que derive en progreso moral sin que se mueva ni un ápice hacia él. Esto explica que Quinet se sorprendiera de la pasividad con que el hombre del siglo XIX se entregaba a los avances de la técnica, como si estuviese convencido de que el movimiento de inercia producida por ella bastaba para el progreso. En este sentido, afirma Quinet:

“Contáis demasiado con que la materia por sí sola os liberará y os devolverá vuestro honor, vuestra dignidad, vuestra buena fe, vuestra conciencia, vuestra integridad, todo lo que estáis perdiendo cada día. Esto es una ilusión. Podéis buscar fuera de vosotros mismos para encontrar a vuestro salvador en el progreso de la mecánica en el desarrollo de la industria sólo en una máquina de madera o de hierro”<sup>69</sup>.

De acuerdo con esto, Quinet niega que la “industria pueda salvar a Europa”, puesto, que requiere del concurso de las fuerzas morales. Sin ellas, la industria genera una servidumbre derivada de la claudicación ante la acción mecánica que es equivalente a la falta de libertad. Abasolo, por su parte, se pregunta, en clara sintonía con Quinet: “¿qué sacamos de las imponentes maravillas de la industria, si el espíritu humano para quien fueron hechas y que es quien debe gozarlas, decae incesantemente, se deprava cada día más, se achica y se oscurece sin cesar?”<sup>70</sup>. De algún modo ambos autores, piensan que quedar absorbidos en el mundo mecánico, es privarnos de configurar una “historia universal”, en la que se alza la libertad del espíritu, quedándonos solo en la “historia natural”, en la que gravita la necesidad del movimiento de la materia. Entregarse a los frutos de la industria sin el contrapeso de la actividad del espíritu, es, en términos morales, decaer en dignidad.

Por su parte, Michelet se pronuncia en forma semejante en tanto que, pese a alabar los efectos positivos del “ingenio mecánico” (*génie mécanique*), cuando se trata de plasmar el mundo empírico, vislumbra que las facilidades que acarrea tienden a embotar o sobreexcitar el espíritu<sup>71</sup>. La máquina, para él, es un instrumento que “da acción” (*donne de l'action*), pero no ofrece una “producción viviente (*production vivante*)”<sup>72</sup>. Ciertamente, el peligro no reside tanto en que la máquina sea un artefacto para realizar un trabajo conforme a la mecánica de sus partes, hasta llegar a un producto homogéneo y perfectamente predecible en su factura, sino que, para Michelet, el riesgo está en transformar al ser humano en una máquina que opera máquinas. Es decir, que se integre sin más al mecanismo de la necesidad, transponiendo así la ley de la máquina (necesidad) a la ley del alma humana (libertad)<sup>73</sup>. Además, para él, la mediación exagerada de la máquina en toda actividad que

lleva al desuso de la “acción natural, viva” (*l'action naturelle, vivante*), provoca que “en un encuentro imprevisto, que requiere actividad espontánea, energía, un hombre, estos instrumentos, este hábito de recurrir siempre a ellos, estorban, avergüenzan, llevamos la peor parte”<sup>74</sup>. El peligro no es tanto que la máquina reemplace al músculo, sino al ingenio y a la destreza.

Abasolo destaca que esta inmersión fatal del ser humano en el mundo material, a través del comercio irreflexivo con la máquina, como si fuese un organismo sin conciencia, le lleva a la uniformidad y a la falta de originalidad. Para él, “la originalidad es la manifestación necesaria del espíritu en marcha”, y, en contraste, “la uniformidad es el signo inequívoco de la paralización del espíritu, entregado por completo al servicio de los fines orgánicos y materiales”<sup>75</sup>. Desde luego, la originalidad consiste, para él, en la trabajosa creación de la propia personalidad, que, finalmente, se identifica con la dignidad de la libertad. De alguna manera, se trata de la originalidad que se desprende de encarnar, si lo decimos con Fichte, la vocación de perfectibilidad que tiene todo ser humano.

Desde la idea del primado del espíritu, Abasolo repudia a aquellos que piensan que basta con satisfacer el estómago para elevar al ser humano. Según su entender, el camino de superación siempre exige conjurar las fuerzas acumuladas durante la historia, tras generaciones, que, a su parecer, se encuentran en su siglo a punto de manifestarse en una nueva humanidad. Justamente, como ya lo expresamos, en América, dicha humanidad, ha encontrado las condiciones propicias, al ser un generoso espacio tutelar, para la satisfacción de las necesidades, pero, antes que ellas, para el autorreconocimiento y el reconocimiento mutuo de la dignidad de las personas. No obstante, llama la atención que Abasolo, al momento de destacar la indignidad de partir por las necesidades del cuerpo, toma a Jules Simon como ejemplo de este proceder. Lo cierto es que Abasolo malentiende al autor francés, al tomar una frase aislada como el contenido global de su filosofar.

Tratando en más detalle el asunto, se puede afirmar que, al entender de Abasolo, Simon estaría defendiendo la hegemonía del “hombre del trabajo y de la economía”, que “rinde culto a la riqueza” y a la satisfacción corporal. Se pregunta Abasolo: “¿o acaso diremos como M. Jules Simon, «principiamos por el principio, que son las necesidades de mi cuerpo»?”<sup>76</sup>. El mismo responde, censurando al autor francés, que “eso es bajo y es absurdo”, puesto que, para él, “antes del derecho de vivir está el deber más sagrado de los deberes, que es el de «ser digno de la vida»”<sup>77</sup>. Pero, debemos señalar, que esta interpretación, está alejada del verdadero pensamiento de Simon, pues, en él, es un asunto de dignidad rebasar las necesidades del cuerpo hacia las del espíritu. De hecho, en su libro dedicado a la libertad política, afirma que “no sólo de pan vive el hombre” y, añade,

<sup>69</sup> E. Quinet. *La Révolution religieuse au XIX siècle: Introduction générale aux Œuvres de Philippe de Marnix*. 1857, p.73s.

<sup>70</sup> J. Abasolo. *La personalidad política y la América del porvenir*. 2013, p.125.

<sup>71</sup> J. Michelet. *Des Jésuites*. Calmann Lévy Éditeur. Paris. 1879, p.34.

<sup>72</sup> J. Michelet. *Des Jésuites*. 1879, p.34.

<sup>73</sup> J. Michelet. *Des Jésuites*. 1879, p.34.

<sup>74</sup> J. Michelet. *L'Étudiant*. Calmann Lévy Éditeur. Paris. 1877, p.40.

<sup>75</sup> J. Abasolo. *La personalidad política y la América del porvenir*. 2013, p.53.

<sup>76</sup> “Mais commençons par le commencement, c'est-à-dire par les besoins de mon corps” (J. Simon, *La liberté civile*. Librairie Hachette. Paris. 1872, p.92).

<sup>77</sup> J. Abasolo. *La personalidad política y la América del porvenir*. 2013, p.439.

que “estamos hechos para una sociedad del espíritu, para poner en común nuestras ideas y sentimientos, para trabajar, amar y rezar juntos”<sup>78</sup>. En consecuencia, si Simon defiende que “una sociedad que no garantizara las necesidades de nuestro cuerpo estaría fracasando en la parte más noble de su tarea”, no lo hace desde una perspectiva puramente económica o fisiológica, sino, con la permanente intención, tan propia de Fichte, de elevar a los individuos al desarrollo del espíritu en el que se consuma la dignidad.

Se suma a lo sostenido, que los pensadores franceses aquí tratados y el propio Abasolo, consideran, al modo republicano, que la raíz de las relaciones emancipadas de la dominación, está en la posesión de un mínimo de propiedad. Nos ilustra respecto al empeño por poseer algo de tierra, dado su efecto liberador, la situación relatada por Michelet en su libro *El pueblo* —con su característica locuacidad y mediante el uso de una de sus innumerables fuentes históricas—, en la que un padre exhorta a su hijo:

“¡Vivirás —dice el padre— o morirás, hijo mío, pero si vives, tendrás tierra! ¿No es esto una cosa muy dura de decir casi impía? Consideremos bien esto antes de decidir. «Tú tendrás tierra —quiere decir—: ¡tú no serás un mercenario que se toma y se despidé mañana! ¡tú no serás siervo por tu alimento cotidiano, serás libre...!»”<sup>79</sup>.

Se trata, por tanto, de la libertad positiva resguardada por la posesión de un trozo de tierra, es decir, de la independencia económica que viene a ser condición de la virtud. Sin duda, Michelet, conecta la independencia económica con la independencia moral propia de la dignidad de aquel que le cabe poseer carácter: “¡Libre!» Gran palabra que engloba, en efecto, toda la dignidad humana: ninguna virtud existe sin libertad”<sup>80</sup>.

Ahora bien, complementando lo anterior, es relevante sostener que, tanto Quinet y Michelet, como Abasolo, defenderían, sin desmarcarse del liberalismo y de la ruta marcada por Fichte, que la dimensión política puede injerirse en una medida prudente en poner las condiciones económicas de la perfectibilidad social, sobre todo, en la de los individuos más desposeídos. De esta forma, el principio de libertad, irrevocable para el liberalismo, se conjuga con el resguardo, desde la política del Estado, del principio de igual dignidad de todos los seres humanos. Estos autores franceses, sin dejar de lado a Simon, concuerdan en que la primacía del espíritu no significa despreocupar las condiciones económicas de la libertad y de la dignidad, sino que, por el contrario, ha de existir, incluso, un deber común de concederlas mínimamente a nivel político.

Por tanto, si las condiciones jurídicas de la adquisición de propiedad o de un mínimo de bienes, no son suficientes para que los “menos favorecidos por la lotería de la vida” adquieran las condiciones materiales de su libertad, Michelet, en acuerdo con los liberales humanitarios, piensa que se ha de acudir en

su socorro desde el Estado<sup>81</sup>. Por ello, advierte a los “hombres de la plata”, a los “hombres de la economía” de Abasolo, que mientras exista un “gobierno económico”, no habrá temor en gastar en ayudar a los más desfavorecidos “a sostenerse y trabajar” (à se soutenir et à travailler)<sup>82</sup>. En específico, cuando Michelet pronuncia estas palabras, se está refiriendo a las mujeres pobres, pues, ellas son la viva muestra de cómo las condiciones adversas pueden provocar el decaimiento de la dignidad hasta volverse irreversible. Por ello, a su entender, es menester buscar las condiciones de justicia social que les devuelva la dignidad mediante el trabajo, dice al respecto:

“Los que no gustan de los impuestos para [sorcorrer] pobres en general, ni al Estado como fabricante, aprobarían tal vez, sin embargo, los talleres temporales abiertos a las muchachas pobres condenadas de otro modo a la prostitución”<sup>83</sup>.

Del mismo modo, en Abasolo, “el Estado no debe limitarse a reprimir el mal público y a dejar que el bien venga por sí solo”<sup>84</sup>. Sobre todo, Abasolo entiende que siendo la “esfera económica” aquella en que se producen los mayores males, “el derecho que el Estado tiene de procurar a esta esfera las mejores condiciones de actividad para conseguir sus fines, es un derecho positivo”<sup>85</sup>. Se muestra bastante claro, para el filósofo chileno, que ese “bien” podrá aparecer en los ámbitos sociales donde hay ciertas capacidades, pero, en ningún caso donde se carece de las condiciones de entrada suficientes. Por ello, Abasolo cree necesario establecer un “sistema de emancipación social” apoyado en el Estado, tendiente a la elevación moral<sup>86</sup>, mediante el aseguramiento de “las precondiciones de una vida que esté a la altura de la dignidad humana”<sup>87</sup>.

## Conclusión

Al concluir la tarea de analizar la idea de dignidad presente en la obra de Abasolo, estableciendo el nexo con cuatro fuentes referenciales (Kant, Fichte, Quinet y Michelet), podemos articular los resultados a partir de dos ejes conceptuales. Por un lado, la dignidad a) se manifiesta como una cualidad de aquel ser que es capaz de sobrepasar más allá de las determinaciones empíricas, y, por otro, b) está unida a las actividades que permiten el perfeccionamiento del ser humano. Es decir, bajo los diversos matizos y diferencias presentes en los autores tratados, estos son los aspectos fundamentales. Sin duda, el modo en que Abasolo entiende ambos aspectos está más cerca de Fichte, Quinet y Michelet, pero,

<sup>78</sup> J. Michelet. *Le prêtre, la femme et la famille*. Michel Levy frères. París. 1875, p.XXI.

<sup>79</sup> J. Michelet. *Le prêtre, la femme et la famille*. 1875, p.XXI.

<sup>80</sup> J. Michelet. *Le prêtre, la femme et la famille*. 1875, p.XXI.

<sup>81</sup> J. Abasolo. *La personalidad política y la América del porvenir*. 2013, p.337.

<sup>82</sup> J. Abasolo. *La personalidad política y la América del porvenir*. 2013, p.127.

<sup>83</sup> J. Abasolo. *La personalidad política y la América del porvenir*. 2013, p.261.

<sup>84</sup> M. C. Nussbaum. *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Paidós. Barcelona. 2012, p.95; P. Martínez; F. Cordero. “Jenaro Abasolo: Liberalismo y Estado social de derecho”. *Hybris. Revista de Filosofía*, Vol. 8 N°. 2, 2017, p.120.

<sup>78</sup> J. Simon, *La liberté politique*. Librairie Hachette et Cie. París. 1867, p.201.

<sup>79</sup> J. Michelet. *El pueblo*. FCE. México DF. 1991, p.43s.

<sup>80</sup> J. Michelet. *El pueblo*. 1991, p.45.

contrastando con Kant, se dejan ver los matices de las propuestas de todos ellos. Pasemos a considerar en mayor detalle ambos puntos.

Respecto al punto a), señalábamos que, desde una reconsideración, pretendidamente superadora del dualismo kantiano implicado en la idea de doble pertenencia, tanto Fichte como los dos autores franceses, piensan que el primado del mundo espiritual sobre el material, configura la dignidad de las personas. Por tanto, la dignidad no descansa en un pretendido encuentro trascendental con el *homo noumenon*, posible luego de haberse sacudido al *homo phaenomenon*, sino en una personalidad que quiere conquistar su dignidad, también, en lo externo y relativo (Becchi). En otras palabras, los tres autores europeos, entienden, como lo hará también Abasolo, diferenciándose de Kant, que la dignidad no puede consistir en la “coacción incondicional” del deber<sup>88</sup>, sino, más bien, en la elevación espiritual del mundo empírico. En consecuencia, y nuevamente en contraste con Kant, la dignidad, se realiza, para ellos, en relación al mundo material y no en relación a un abstracto sujeto trascendental que se manifiesta cuando los sujetos fácticos actúan por máximas universalizables. Recogiendo esta idea, Abasolo, piensa que una vida digna supone la expansión de la personalidad como libertad de acuerdo a su circunstancia vital. Se trata de fomentar el valor de la personalidad, ciertamente manteniendo los designios de la humanidad, pero, dando lugar a la vocación de cada uno según su situación particular. En cierto modo, la persona manifiesta su dignidad cuando deviene en “potencia creadora” del mundo moral, o sea, cuando es capaz de “espiritualizar” el espacio material, físico y geográfico. Evidentemente, Quinet, Michelet y Abasolo, al vivir en un tiempo más automatizado que el del pensador de Jena, a su vez, definen la dignidad en relación con la posibilidad de no verse absorbido por el maquinismo de la industria y por un entorno automatizado.

Al señalar lo anterior, conectamos con el segundo aspecto b), en tanto que la dignidad se realiza en la búsqueda de “perfeccionar” el propio ser en relación al deber social que a cada uno le toca. Abasolo, como Fichte, Quinet y Michelet, entienden que no se trata de preservar una personalidad moral que ha de confundirse sin más con la humanidad, sino de fomentar la “personalidad física” para así hacer posible la personalidad moral. Esta personalidad física, en principio, se perfecciona mediante el trabajo que, a su vez, es manifestación del carácter activo del alma humana que, precisamente, no es sustancia, sino acción. Para el autor chileno, como para Fichte, Quinet y Michelet, el trabajo humano puede ser el reflejo del espíritu y no meramente el reflejo inerte de las leyes de la mecánica.

Añadamos, que dentro del ideario abasoliano, la idea de dignidad se conecta con la aspiración de conformar, no solo la personalidad individual, o bien, la social, sino aquella que, a su entender, las

subsume, a saber: la personalidad política. Su desarrollo está en plena consonancia con el imperativo de Fichte que prescribe el perfeccionamiento y que se confunde con el fin moral de extender el propio ser en todas direcciones. Este fin moral, que se conecta en el liberalismo con el fin político de poner las condiciones de la libertad, en el liberalismo social de Abasolo, se amplía, en acuerdo con los autores que aquí hemos situado como referentes, al deber de poner las condiciones del resguardo de la dignidad. Es decir, el ideal de perfectibilidad, que, modernamente, se ha cuidado de la intervención arbitraria del poder político en el desarrollo libre de las personas, asume que, además, existe la necesidad de asegurar las condiciones positivas mínimas (económicas, sociales), que permiten que las personas, universalmente, se mantengan en los márgenes de una vida calificable de digna.

Insistimos, entonces, que, Abasolo, entiende, como los autores fuente aquí referidos, que el avance moral de los individuos y de los pueblos, es un avance en la dignidad. Sin embargo, hemos destacado que, en el régimen moderno de libertad, es necesario cautelar dicho valor “políticamente”. Esto quiere decir, que la creación de la personalidad moral y política, requiere dar un paso hacia su tratamiento en el derecho público que derive en que se sancionen constitucionalmente ciertas normas de ayuda social. El cuidado de la dignidad, que es el cuidado de la personalidad, para el pensador chileno, requiere de ciertos derechos que permitan que la vida de las personas se mantenga dentro de los umbrales de la dignidad. Es decir, mantener a las personas dentro de un mínimo nivel de calidad de vida, no solo depende de la educación moral de la sociedad, que posibilita tanto la autodeterminación económica como la caridad o la filantropía, sino de la justicia social o solidaridad dependiente del Estado. En cierto modo, en el enfoque abasoliano, existe un nexo, difícil de soslayar en las sociedades industriales de masas, entre el cuidado de la dignidad y la justicia social. La consagración normativa de ciertos derechos tendientes a asegurar la vida digna, respalda la autoafirmación de las personas, el reconocimiento mutuo, y da a “los pobres una noción más activa y más energética de sus derechos, manifestándose al exterior con la severidad de la dignidad ofendida”<sup>89</sup>.

Ciertamente, aunque hoy no parezca conducente buscar “las razones metafísicas de la solidaridad”, sí permanece vigente ahondar en las razones de un Estado de justicia, que sin mirar con desdén los deseos de las personas, se enfoque en solventar un mínimo de necesidades de acuerdo a una contrafáctica idea de dignidad.

## Bibliografía

Abasolo, J. *La personalidad*. Cenaltres Ediciones. Viña del Mar. 2020. Edición, Traducción, Estudio Introductorio, Notas y Apéndices de Francisco Cordero y Pablo Martínez.

<sup>88</sup> “Immanuel Kant «Sobre el tratado de Schiller de la gracia y la dignidad»”. En F. Schiller. *Sobre la gracia y la dignidad; Sobre poesía ingenua y poesía sentimental y una polémica: Kant, Schiller, Goethe, Hegel*. Icaria Editorial, Barcelona, 1985, p.161.

<sup>89</sup> J. Abasolo, *La personalidad política*. 2013, p.116. Cf. Martínez, P; Cordero, F. “El liberalismo social de Jenaro Abasolo. Vía política hacia la habilitación del desheredado en el régimen industrial del siglo XIX”. *Veritas*, N°. 53 (diciembre 2022), p. 73.

- Abasolo, J. *La personalidad política y la América del porvenir*. Ediciones Universitarias de Valparaíso. Valparaíso. 2013. Edición, Estudio Introductorio, Notas y Apéndices, de Pablo Martínez y Francisco Cordero.
- Abasolo, J. *La religión de un americano*. Cenaltes Ediciones. Viña del Mar. 2016. Edición, Estudio Introductorio, Notas y Apéndices de Francisco Cordero y Pablo Martínez.
- Ahrens, H. *Fichte's politische Lehre in ihrer wissenschaftlichen, culturgeschichtlichen und allgemeinen nationalen Bedeutung: Festrede zur Fichte-Feier an der Universität*. Veit & Comp. Leipzig. 1862.
- Arrieta Cañas, L. *Un manuscrito, Algo sobre el hombre y otros escritos*. Imp. Cisneros. Santiago de Chile.1927.
- Becchi, P. *Kant diverso. Pena, natura, dignità*. Editrice Morcelliana. 2011.
- Bénichou, P. *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*. FCE. México D.F. 2012.
- Bloch, E. *Derecho natural y dignidad humana*. Dykinson. Madrid. 2011.
- Denis, H. *Historia del pensamiento económico*. Ariel. Barcelona. 1970.
- Dierksmeier, C. *Libertad cualitativa. Autodeterminación con responsabilidad mundial*. Herder. Barcelona. 2019.
- Fichte, J. G. "Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten (1793)", en *Schriften zur Revolution*, (haz.) Bernard Willms, Wiesbaden: Springer, 1967, pp.10-33.
- Fichte, J. G. *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. Itsmo. Madrid. 2002.
- Fichte, J. G. *El destino del hombre*. Aguilar. Madrid. 1963.
- Fichte, J. G. *El Estado comercial cerrado*. Técnicos. Madrid.1991.
- Fichte, J. G. *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant*. Itsmo. Madrid. 1997.
- Fichte, J. G. *Fundamento del derecho natural según los principios de "La doctrina de la ciencia"*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid.1994.
- Fichte, J. G. *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*. Técnicos. Madrid. 1986.
- Fichte, J. G. *Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad*. Técnicos. Madrid.1998.
- Gurvitch, G. *La idea del derecho social. Noción y sistema del derecho social. Historia doctrinal desde el siglo XVII hasta el fin del siglo XIX*. Comares. Granada. 2005.
- Gurvitch, G. *Moral teórica y ciencia de las costumbres*. Editorial América. México D. F. 1945.
- Habermas, J. "El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos", en *Diánoia*, v.LV, nº 64. 2010. p.17.
- Heller, H. *Escritos políticos*. Alianza Editorial. Madrid.1985.
- Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica. Barcelona. 1997.
- Janke, W. "Sobre el alcance filosófico del destino del hombre (1793-1800)", en Fichte, J. G. *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. Itsmo. Madrid. 2002, pp.173-185.
- Jaurès, J. *Histoire socialiste de la révolution française*, v. 5. Éditions de la Librairie de l'Humanité. Paris. 1923.
- Kant, I. *Critica de la razón práctica*. FCE. México. DF. 2011.
- León, X. "Le fondement rationnel de la solidarité, d'après la doctrine de Fichte", en L. Bourgeois (Ed.). *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Conférences et discussions présidées par MM. L. Bourgeois et A. Croiset. Alcan. Paris. 1902, pp.233-254.
- León, X. *Fichte et son temps. II. Fichte à Berlin (1799/1813). Première Partie. Lutte contre l'esprit de réaction (1799/1806)*. Librairie Armand Colin. Paris. 1924.
- López-Domínguez, V. "Ecos y reverberaciones: la voz de Fichte en la independencia de los países sudamericanos", en *Fichte en las Américas*. Gaudio, M; Palermo, S; Solé, M. J. (Eds.). Ragif Ediciones. CABA, 2021, pp.99-123.
- Martínez, P; Cordero, F. "El liberalismo social de Jenaro Abasolo. Vía política hacia la habilitación del desheredado en el régimen industrial del siglo XIX", en *Veritas*, N°. 53 (diciembre 2022), pp.61-86.
- Martínez, P; Cordero, F. "Jenaro Abasolo, esbozo de su pensamiento", en *Filosofía, educación y cultura*. N°. 11, 2010, pp. 91-108.
- Martínez, P; Cordero, F. "Jenaro Abasolo: Liberalismo y Estado social de derecho", en *Hybris. Revista de Filosofía*, Vol. 8 N°. 2, 2017, pp. 105-133.
- Martínez, P; Cordero, F. "Jenaro Abasolo: sobre la gravitación del idealismo en la concepción de la ciencia", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2019, 36 (3), pp.799-819.
- Michelet, J. *Des Jésuites*. Calmann Lévy Éditeur. Paris. 1879.
- Michelet, J. *El pueblo*. FCE. México DF. 1991.
- Michelet, J. *Histoire du XIXe siècle. Jusqu'au Waterloo*. Michel Levy frères. Paris. 1875b.
- Michelet, J. *L'Étudiant*. Calmann Lévy Éditeur. Paris. 1877.
- Michelet, J. *Le prêtre, la femme et la famille*. Michel Levy frères. Paris. 1875a.
- Nussbaum, M. C. *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Paidós. Barcelona. 2012.
- Nussbaum, M. C. *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*. Paidós. Bogotá 2020.
- Quinet, E. "Allemagne et Italie", en *Œuvres complètes*. Pagnerre. Paris. 1857a.
- Quinet, E. *La Révolution religieuse au XIX siècle: Introduction générale aux Œuvres de Philippe de Marnix*. F. van Meenen. Bruxelles. 1857b.
- Rivera de Rosales, J. *Fichte. La libertad es el fundamento del conocimiento y de la moral*. RBA. Barcelona. 2017.
- Rodríguez, Z. *Francisco Bilbao. Su vida y sus doctrinas*. Imprenta de "El Independiente". Santiago de Chile.1872.
- Russell, B. *History of Western Philosophy*. Routledge. London. 2009.
- Sandkühler, H. J. *Menschenwürde und Menschenrechte. Über die Verletzbarkeit und den Schutz der Menschen*. Karl Alber Verlag. Freiburg i. Br. München. 2014.

- Sauer, W. *Filosofía jurídica y social*. Labor. Barcelona. 1933.
- Schiller, F. *Sobre la gracia y la dignidad; Sobre poesía ingenua y poesía sentimental y una polémica: Kant, Schiller, Goethe, Hegel*. Icaria Editorial. Barcelona. 1985.
- Simon, J. *La liberté civile*. Librairie Hachette. Paris. 1872.
- Simon, J. *La liberté politique*. Librairie Hachette et Cie. Paris. 1867.
- Treitschke, H. *Der Socialismus und seine Gönner. Nebst einem Sendschreiben an Gustav Schmoller*. Georg Reimer. Berlin. 1875.
- Vorländer, K. *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*. Valencia. Natán. 1987. Trad. Javier Benet.
- Windelband, W. Heimsoeth, H. *Historia general de la filosofía. Con un estudio de sobre la filosofía del siglo XX*. El Ateneo. Buenos Aires. México, D.F. 1960.
- Windelband, W. *Preludios filosóficos. Figuras y problemas de la filosofía y de su historia*. Santiago Rueda. Buenos Aires. 1949.
- Yovel, Y. *Kant and the Philosophy of History*. Princeton University Press. Princeton, N.J. 1980.
- Zöller, G. "Et in America ego. La crítica liberal e igualitaria de Fichte a la colonización, la servidumbre y la esclavitud", en *Fichte en las Américas*. Gaudio, M & Palermo, S; Solé, M. J. (Eds.). CABA. Ragif Ediciones, 2021, pp.71-96.