

# LABERINTOS CARTESIA- NOS: RESABIOS DEL AUTO- MATISMO EN LA CONCEP- CIÓN ANIMAL FICHTEANA

Leonel Serratore<sup>1</sup>

**Resumen:** Este artículo presenta las líneas de una posible lectura deconstructiva que busca rastrear los residuos del paradigma mecanicista implícitos en el abordaje del cuerpo material que Fichte desarrolla *in extenso* en su *Fundamentación del derecho natural*. Aunque Fichte exhibe la noción de *leib* como una tentativa superación del dualismo cartesiano, hacia el final del párrafo 6 y en el contexto de un giro intersubjetivo antropológico, se pregunta cómo diferenciar a un otro humano de un animal. Para resolver semejante dilema, elabora un corolario donde fija, en la distinción entre *körper* y *leib*, el límite que los separa, y concluye que, mientras el cuerpo vivido (*leib*) traduce lo propiamente humano, el cuerpo material (*körper*) continúa describiendo a las corporalidades animales. En este sentido, la argumentación intentará proveer un marco reflexivo que cuestione tales fronteras, trazadas por la tradición moderna y promovidas por sus más canónicos representantes.

42

**Palabras clave:** ANIMALIDAD – CORPORALIDAD - LIMITROFIA

---

<sup>1</sup>Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.  
Contacto: leonelserratore@gmail.com

## Introducción

El surgimiento del paradigma de la *bête-machine* suele situarse en la V parte del *Discurso del método* (2010, 79) en el momento en que Descartes identifica los movimientos corporales del animal con la figura del autómatas. Sin embargo, y casi con un siglo de antelación, el médico español Gómez Pereira había sostenido una tesis aún más radical. Desde su perspectiva, los animales no son seres sintientes puesto que todo sentir se encuentra vinculado con la reflexión, la reflexión es un atributo propio de la inmortal alma humana y, por lo tanto, aquello que en el animal parece implicar alguna clase de sensación, en realidad constituye una mera y simple *reacción* (Gómez Pereira, 2000, 1-24). Suele citarse la *Antoniana Margarita* (2000) de Gómez Pereira como un antecedente de la posición cartesiana debido a sus notables similitudes, en tanto y en cuanto, ambas niegan taxativamente la existencia de cualquier tipo de psicología animal y, asimismo, reducen sus movimientos corporales al siempre concurrido esquema de estímulo – reacción. No obstante, existen diferencias, mientras que en Descartes el movimiento corporal animal es reducido a un mecanismo de relojería y sometido a las leyes de la física, en cambio, para Gómez Pereira se trata de una cuestión que se debate entre la antipatía y la simpatía con ciertos objetos recurrentes (Gómez Pereira, 2000, 19-20). Más allá de los contrastes perceptibles, esta incipiente concepción maquínica del animal entra en flagrante contradicción con la tradición naturalista aristotélica que le había adjudicado sin reparos una función *aistética* y, por extensión, un alma sensitiva. Quien se hará eco de la tesis peripatética será Francisco de Sosa, otro médico español, que dirige sus invectivas hacia la *Antoniana Margarita* mediante una sátira mordaz titulada *Endecálogo contra Antoniana Margarita, en el cual se tratan muchas y muy delicadas razones, y autoridades con que se prueba, que los brutos sienten y por sí se mueven* (2010). De Sosa construye una suerte de pieza dialógica que involucra a dioses y animales, y cuyo principal objetivo reside en desacreditar la tesis pereireana postulando en su lugar la innegable capacidad motriz y sensitiva de los animales. Todo ello en el contexto de un desopilante tribunal imaginario donde el cocodrilo acusa a Gómez Pereyra frente a la autoridad del todopoderoso Júpiter.

Mónica Cragolini señala en relación a las tensiones de esta disputa que los escritos de Gómez Pereira coinciden epocalmente con la conquista de América y con el consecuente proceso de animalización de los pueblos sojuzgados (Cragolini, 2015, 325). Así, resultaba necesario que los animales no sintieran para hacer permisible y soportable la libre explotación de sus cuerpos a la vez que se exculpaba al explotador de su singular sentimiento de vergüenza. Por eso, como sostuvo propiciamente Derrida, el animal siempre fue colocado en

lugar del *ser mirado* pero jamás en el *que mira* (Derrida, 2008, 15-30). Esta visión que priva al animal de la sintiencia es confirmada por Descartes en su particular tratamiento de la sensación del dolor. Si bien la sensación del dolor para Descartes evidencia la estrecha unión del alma con un cuerpo que en este caso la afecta, no duda en considerar el dolor como un evento puramente mental. En los *Principios de la filosofía* el dolor es el ejemplo elegido para mostrar que una percepción puede ser clara aunque no sea distinta; el dolor es percibido vívida y claramente, pero se lo percibe como con un *locus* propio en una parte del cuerpo en vez de considerarlo distintamente como es, aconteciendo en nuestra sola mente (Descartes, 1995, 48-49). Al constituir el dolor un evento puramente mental y teniendo en cuenta que los animales no poseen alma, se puede deducir que, para la órbita cartesiana, los animales no sienten dolor y, por ende, devienen en objetos manipulables y susceptibles de las torturas más atroces.

Derrida observa que detrás de la concepción del animal máquina subyace toda una tradición que ha negado la posibilidad de *responder* a los animales. El par dicotómico reacción-respuesta es solo la antesala de un trasfondo aún más profundo: la *limitrofia* (Derrida, 2008, 46), es decir, aquel límite históricamente instituido y alimentado entre el Hombre y lo que él denomina el Animal. Una propuesta deconstructiva de este límite habilitaría la posibilidad de complicar, plegar e incluso multiplicar las figuras que implica. Por un lado, desestabilizando la lógica sacrificial constitutiva de lo humano, que siempre y en todo caso supone un desprenderse de la condición patética e instintiva vinculada a lo animal; por otro, haciendo una puesta en escena del *animote*, ya no el Animal en singular y en mayúscula tal como lo designa convencionalmente el ser humano, sino el *animote*, una multiplicidad heterogénea de animales, de cuerpos sintientes.

En resumen, el objetivo que atravesará el presente trabajo consiste en rastrear los residuos de esta concepción mecanicista cartesiana en el tratamiento del cuerpo material que Fichte desarrolla en los parágrafos 5 y 6 de su *Derecho Natural* (1994). Fichte presenta su noción de *leib* como superación del dualismo cartesiano pero, hacia el final del párrafo 6 y en el marco de un giro intersubjetivo antropológico, se pregunta cómo diferenciar si el otro que me exhorta es, o bien, un ser racional, o bien, un mero animal. Para resolver este interrogante, Fichte terminaría apelando a la distinción entre cuerpo material (*körper*) y cuerpo vivido (*leib*) (Fichte, 1994, 147-170). Correspondiendo el cuerpo vivido (*leib*) a lo propiamente humano y el cuerpo material (*körper*) a lo expresamente animal.

## I. Concepción corporal cartesiana

En el *Tratado del hombre* Descartes (2011c) desarrolla una fisiología de índole mecanicista que procura brindar una explicación de las partes y del fun-

cionamiento del cuerpo en base al modelo de la máquina automática. Hacia sus inicios propone el siguiente experimento mental: supóngase que Dios construye el cuerpo del hombre como si construyera un reloj, uniendo ciertas partes con otras, y obsérvese qué explicación se extrae en virtud de la operatividad de esas partes y del modo en que se transmite el movimiento (Descartes, 2011, 243). Como consecuencia de esta hipótesis inicial, infiere que se logran explicar numerosas funciones del cuerpo simplemente desde la descripción de sus partes y sin la necesidad de aludir a algún tipo de alma (vegetativa o sensitiva) o causalidad finalista (Descartes, 2011, 244). De ahí que la vida se defina a través del funcionamiento de las partes del cuerpo y el principio de movimiento sea una parte más, un motor material; es decir, que no sea explicada por medio del alma ni por ningún otro principio vital sino a los solos efectos de principios exclusivamente mecánicos. De este modo, el objeto de la biología queda asimilado al objeto de la física: “considero el cuerpo del hombre como una cierta máquina de tal manera ensamblada y compuesta de huesos, nervios, músculos, etc. que aunque no existiese en él alma alguna tendría sin embargo todos los movimientos que no proceden de la voluntad” (Descartes, 2011c, 251). Nuevamente en el art. 16 de las *Pasiones del Alma*, Descartes insiste en esta suerte de analogía entre los movimientos corporales y el mecanismo de relojería:

Todos los movimientos que hacemos sin que nuestra voluntad contribuya a ello (como sucede a menudo cuando respiramos, andamos, comemos y en fin, realizamos todas las acciones que tenemos en común con los animales), dependen sólo de la conformación de nuestros miembros y del curso que los espíritus excitados por el calor del corazón siguen naturalmente en el cerebro, los nervios y los músculos: de la misma manera que el movimiento de un reloj se produce por la sola fuerza de su resorte y la figura de sus ruedas (Descartes, 2011b, 162-163).

45

Pese a que la analogía no resulta novedosa pues ya desde Aristóteles existen registros donde se compara la anatomía de los seres vivos con piezas de máquinas; la originalidad de Descartes radica en que identifica el modelo del cuerpo vivo con las máquinas automáticas, en otras palabras, no sitúa el principio de movimiento en el alma, más bien, lo ubica en el cuerpo mismo, en un motor que yace dentro de él como un engranaje más de la gigantesca maquinaria.

No obstante, el abordaje de la cuestión en el *Discurso del método* (2010) exhibe un marco de excepcionalidad humana. Mientras que en el *Tratado del hombre* la mecánica de los movimientos corporales es compartida por animales y seres humanos, en el caso del *Discurso del método* a todo este repertorio mecanicista corporal se agrega el alma racional bajo la modalidad del compuesto. Ahora bien, Descartes afirma que los animales no poseen en absoluto alma racional (Descartes, 2010, 71). Si el *Tratado del hombre* despliega una fisiología

mecanicista para prescindir del alma vegetativa y del alma sensitiva, y en el *Discurso del método* los animales no poseen alma racional; entonces, en definitiva, para la matriz del pensamiento cartesiano los animales no portan alma alguna. Pero, así como se puede dudar de si un animal tiene o no un alma porque es inadmisibles “penetrar en su corazón” (Descartes, 2010, 78), del mismo modo se podría dudar de cualquier otro cuerpo vivo observado. El asunto es cómo distinguir si el cuerpo en movimiento es una máquina o es otro ser humano. Al respecto, Descartes especifica dos criterios:

1. El primero es el uso inteligente o creativo del lenguaje. Dice: “lo que no es posible es que una máquina combine esas palabras de distintas maneras para responder al sentido de todo lo que se diga en su presencia, como pueden hacerlo incluso los hombres más brutos” (Descartes, 2010, 79). Se refiere no al hecho de imitar palabras y frases, como puede hacer también un loro, sino a la articulación y asociación de esas palabras para responder al sentido de todo lo que se diga, es decir, hacer un uso voluntario y creativo del lenguaje. Estas palabras expresan un pensamiento que está por detrás suyo, un alma que mueve el cuerpo, y no un cuerpo que se mueve automáticamente.

2. Y en segundo lugar, la no fijeza del comportamiento, un comportamiento *inteligente*, que evidencia modos originales capaces de adaptarse a las diferentes e inéditas circunstancias que se le presentan. Que pueda responder a toda contingencia de la vida. Esto mostraría que sus movimientos actúan por conocimiento o por razón (Descartes, 2010, 81).

Finalmente, en *Meditaciones metafísicas* (2011a) al igual que en su correspondencia con Elizabeth de Bohemia, quien había expresado su disconformidad con los argumentos expuestos hasta el momento, Descartes ensaya distintas alternativas, sin mucho éxito, para alcanzar una salida plausible a la problemática unión del cuerpo y el alma. El problema persistirá tanto en sus contemporáneos como en los debates filosóficos sucesivos.

## II. Concepción corporal fichteana

En los párrafos 5 y 6 del *Derecho Natural* (1994), Fichte describe el proceso de finitización del Yo a partir de su concretización en una *persona* (§ 5), y de un giro intersubjetivo antropológico (§ 6) (Fichte, 1994, 147-170). El *cuarto teorema* afirma: “El ser racional no puede ponerse como individuo operante sin atribuirse un cuerpo material y sin por ello determinarlo” (Fichte, 1994, 147). La demostración del *cuarto teorema* puede resumirse esquemáticamente de la siguiente manera:

- a) Primer paso: Del sujeto o ser racional a la finitización del yo. Los teoremas precedentes introducen la noción de un Yo en general (abstracto e inmaterial) cuyo principal rasgo característico es su libertad (en tanto

ser infinito e incondicionado). Para que este Yo en general se individualice, esto es, devenga en *persona determinada*, particular y concreta (con cuerpo propio), es necesario su autolimitación. La *persona* es el sujeto racional finito en el mundo sensible, que se atribuye una esfera exclusiva de movimientos o recorridos comportamentales posibles en la cual ninguna otra *persona* puede elegir por ella (Fichte, 1994, 148). En primer lugar, esta esfera exclusiva se encuentra obstruida por una contra-fuerza material (*körper*) que se le aparece como extraña al Yo en general. Este es el instante más cartesiano de la argumentación, empero, en el paso posterior resultará inmediatamente resuelto en vistas de que presupone una simple distinción metodológica.

b) Segundo paso: Del dualismo extraño e impropio a la propiedad. Como indica el método trascendental, si el Yo se retrotrae a una instancia más originaria, se percata que aquello que le resultaba extraño y ajeno en un primer momento, en realidad, es puesto por él mismo. El Yo reconoce lo puesto como suyo, como su potestad. Reconoce, asimismo, que aquel límite lo ha puesto él mismo (autolimitación).

c) Tercer paso: Del *körper* al *leib*. Esta alteridad que parecía extraña y ahora es reconocida como propia, patentiza el movimiento desde el ámbito de la generalidad al de la singularidad, pero también el tránsito de un cuerpo material (*körper*) a un cuerpo vivido (*leib*). Surge el concepto de *persona determinada*. El cuerpo vivido, es una concepción de cuerpo producto de la síntesis entre el ser racional infinito y el cuerpo material, y del movimiento de autolimitación (Fichte, 1994, 149).

d) Cuarto paso: El cuerpo articulado. El *leib* es caracterizado como cuerpo articulado. Al preguntarse por la posibilidad del movimiento, no la explica en función de un proceder mecanicista sino a partir del cambio de forma “surge un movimiento de las partes y con él un cambio de forma” (Fichte, 1994, 150). La articulación de los miembros posibilita y limita la movilidad del cuerpo, no obstante, no las determina necesariamente. Por tanto, se evita un enfoque mecanicista.

Fichte cierra el apartado sosteniendo:

Un cuerpo (*körper*) como el descrito a cuya permanencia e identidad conectamos la permanencia e identidad de nuestra personalidad, que ponemos como un todo articulado cerrado y en el que nos ponemos como ejerciendo una causalidad inmediata por nuestra voluntad, es lo que llamamos nuestro propio cuerpo (*leib*) (Fichte, 1994, 151).

En el *quinto teorema*, el tema central es el del giro intersubjetivo antropológico. El movimiento de la autoconciencia se completa a partir de la superación del solipsismo y la explicitación de la comunidad. Retomando las conclusiones

de los teoremas previamente desarrollados, Fichte plantea que la exhortación del otro se presenta a la manera de una influencia que neutraliza al menos uno de los recorridos comportamentales posibles de la esfera exclusiva de la persona. Este escenario supone una disyuntiva pues de ser aceptada tal influencia quedaría limitada la libertad del sujeto. Para superar estos inconvenientes, Fichte postula que en última instancia quién decide si suprimir o no esa posibilidad de acción es el propio ser racional. Así logra garantizar la libertad de la persona y al mismo tiempo la influencia del otro. Para ello, distingue entre dos dimensiones del cuerpo en tanto totalidad orgánica: un órgano inferior y un órgano superior. El órgano superior remite a la parte racional y por ende a la libertad, mientras que el órgano inferior es el que permite los vínculos con el otro. Sin embargo, Fichte se cuestiona cómo diferenciar si ese otro que me exhorta se trata de otro ser racional o de un animal. Entra en escena nuevamente la noción de cuerpo articulado. Los movimientos del cuerpo articulado exceden al marco mecanicista y, en este sentido, competen a lo propiamente humano (Fichte, 1994, 151-166). De ahí, el resabio cartesiano en la concepción del cuerpo fichteana. Porque si bien el cuerpo humano es definido como *leib*, el cuerpo del animal continua apresado en el paradigma del animal-autómata. El cuerpo del animal es *körper* y el animal una *bête machine*.

Este panorama es ampliado en el corolario final del párrafo 6. Por un lado, Fichte define a la *bildung* como uno proceso genuinamente humano y ajeno a los animales. Por otro, reivindicando un viejo motivo cartesiano, señala que frente a la amenaza proveniente de un animal feroz, al hombre solo le queda huir. De esta manera, la *bildung* y la capacidad de huir de los animales feroces constituyen dos rasgos de lo propiamente humano que hacen posible establecer la distinción limitrónica (Fichte, 1994, 166-170). Por último, Fichte extiende aún más estas diferencias a través de una serie de incisos:

a) Los animales se mueven a las pocas horas de su nacimiento y buscan su alimento en el seno materno. Están impulsados por el instinto. En cambio, el hombre no posee tal instinto. Por ende, para sobrevivir y obtener alimento necesita la ayuda de otros hombres. Sin ella, moriría a las pocas horas:

Apenas ha abandonado el cuerpo de la madre, la naturaleza retira su mano de él y por así decirlo, lo arroja fuera... Precisamente gracias a este hecho se demuestra que el hombre como tal ni es un pupilo de la naturaleza ni debe serlo. Si es un animal, es tan extraordinariamente imperfecto que precisamente por esto no es animal... Por este desamparo extremo, la humanidad confiada a sí misma y la especie humana confiada a la propia especie (Fichte, 1994, 168).

b) El hombre nace desnudo y el animal cubierto. En el hombre, el órgano más fundamental, el tacto, se halla desnudo. Por el contrario, el órgano del tacto animal se encuentra cubierto por un abundante pelaje. Evidente-

mente, Fichte está pensando en el caso exclusivo de los mamíferos. Además el hombre ha elegido concentrar su facultad formadora en la mano aunque pudiera bien haberla situado en otra parte. “Habría podido dar a cualquier parte del cuerpo el mismo fino sentir, si lo hubiésemos querido. Esto lo demuestran aquellos hombres que cosen y escriben con los dedos del pie o hablan con su estómago, etc.” (Fichte, 1994, 168).

c) El caminar erguido. El hombre ha optado por caminar en dos patas. A través de su caminar erguido logra liberar sus manos, dominar las herramientas y mirar a su alrededor. “El género humano se ha elevado libremente del suelo y ha ganado con ello la facultad de lanzar la mirada a su alrededor y abarcar en el ciclo medio universo, mientras que los ojos del animal, por su posición, están encadenados al suelo que le da su alimento” (Fichte, 1994, 169).

d) Finalmente, el hombre posee un ojo del espíritu y una boca que reproduce “los más íntimos sentimientos” (Fichte, 1994, 170). Aquí aparecen los elementos que vinculan íntimamente la concepción fichteana del animal con la tradición cartesiana. El ojo del espíritu fichteano se opone al ojo del espíritu platónico por la contraposición entre los modelos idealistas y realistas. A pesar de ello, el ojo del espíritu, en tanto manifestación de la facultad racional, comporta la facultad superior en el hombre. Y, de igual forma a lo esgrimido por Descartes, esta facultad racional se hace patente en la comunicación mediante un lenguaje propio de los seres humanos. Nuevamente, el *logos* irrumpe para escindir entre la estela de lo propiamente humano y lo animal. “La boca, destinada por la naturaleza a la función más baja y egoísta de la nutrición, se convierte gracias a la formación de sí misma en la expresión de los sentimientos sociales en tanto que es el órgano de la comunicación” (Fichte, 1994, 170).

## Conclusión

Considerando los argumentos precedentes a saber:

I. La concepción mecanicista cartesiana y su relación con el cuerpo animal: Los antecedentes del argumento del animal-autómata se pueden encontrar en la obra aristotélica, sin embargo, una diferencia radical separa al proyecto peripatético del paradigma mecanicista cartesiano: el alma sensitiva. Mientras Aristóteles considera al animal como portador de un alma, y al alma como principio vital que posibilita el movimiento a través de un conjunto de operaciones y facultades (Aristóteles, 2010, 327); Descartes niega rotundamente esta posibilidad enfatizando en un alma exclusivamente racional y en una concepción mecanicista del cuerpo. Esta concepción se



funda en el argumento del animal-autómata o *bête machine*, según el cual, el cuerpo y sus movimientos pueden ser explicados en virtud de un mecanismo semejante al de un reloj.

II. La concepción corporal fichteana: Fichte elabora una noción del cuerpo que gira en torno al concepto de persona. La persona es el sujeto racional finito en el mundo sensible que se atribuye una esfera exclusiva de movimientos o recorridos comportamentales posibles. Para ello, reconoce a la primera instancia de alteridad material que se le opone (*körper*) como suya o puesta por él mismo (autolimitación). Una vez reconocido como suyo, el otrora cuerpo material (*körper*) deviene en cuerpo vivido (*leib*). El cuerpo vivido determina al sujeto particular y concreto, y es caracterizado como cuerpo articulado. La caracterización del cuerpo articulado excede al enfoque mecanicista. No obstante, en el momento de distinguir entre el animal y el humano, Fichte señala que lo propiamente humano es el cuerpo articulado, reduciendo el cuerpo del animal a una instancia meramente material.

Se ha demostrado que la concepción fichteana del cuerpo opera sobre la base de la distinción entre *körper* y *leib*. A la *persona*, en tanto ser racional finito y humano, le corresponde la categoría de cuerpo articulado mientras que el animal permanece estancado en las fronteras del cuerpo material. En conclusión, la visión de Fichte sobre el cuerpo animal registra, aún, residuos del paradigma cartesiano y de una concepción del animal signada por la *bête machine*. Su descripción está plagada de prejuicios humanistas; desde la atribución al Hombre de su condición de ser erecto, su lugar de ser que mira, su ser dominador de la naturaleza, su ser hablante hasta, incluso, la reducción del Animal (en singular y en mayúsculas) al caso único y exclusivo de los mamíferos (aquellos que manifiestan una mayor semejanza con el ser humano). Esta exclusividad expulsa del ámbito animal a otros cuerpos sintientes que no manifiestan una similitud con la esfera de lo humano. Contrariamente, Derrida denuncia el uso y abuso terminológico del que ha sido objeto la multiplicidad de seres sintientes al ser reducidos bajo el rotulo del Animal. El Animal sólo destierra las diferentes expresiones y corporalidades de lo viviente:

Querría dar a entender el plural de animales en el singular; no hay el Animal en singular general, separado del hombre por un solo límite indivisible. Es preciso afrontar que hay unos <<seres vivos>> cuya pluralidad no se deja reunir en la sola figura de la animalidad simplemente opuesta a la humanidad... tener en cuenta una multiplicidad de límites y de estructuras heterogéneas; entre los no-humanos y separados de los no-humanos, hay una multiplicidad inmensa de otros seres vivos que no se dejan en ningún caso homogeneizar, excepto por violencia y desconocimiento interesado, bajo la categoría de lo que se denomina el animal o la animalidad en general (Derrida, 2008, 65).

Casi como un prólogo a indagaciones de un porvenir irrevocable, el *animote* derrideano hace viable la tarea de repensar y desestabilizar la frontera limitrófica que separa lo humano de lo no-humano, ampliando la respetabilidad de las diversas y heterogéneas manifestaciones corporales sintientes.

## Bibliografía

- Aristóteles** (2010). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles** (2000). *El movimiento de los animales*. Madrid: Gredos.
- Cragolini, Mónica** (2015). “<<Animula, vagula, blandula>>, o sobre el alma perdida de los animales”, en *Lo Sguardo - rivista di filosofia*, no. 18, pp. 317 – 329.
- Derrida, J.** (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Descartes, R.** (2010). *Discurso del método*. Madrid: Espasa Calpe.
- Descartes, R.** (2011a). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Gredos
- Descartes, R.** (2011b). *Pasiones del alma*. Madrid: Gredos.
- Descartes, R.** (2011c). *Tratado del hombre*. Madrid: Gredos.
- Descartes, R.** (1995). *Principios de la filosofía*. Barcelona: Alianza editorial.
- De Sosa, F.** (2010). “Endecálogo contra Antoniana Margarita, en el cual se tratan muchas y muy delicadas razones, y autoridades con que se prueba, que los brutos sienten y por sí se mueven”. En Ana Vian Herrero (Ed.), *Diálogos españoles del renacimiento* (pp. 523 – 582). Toledo: Almuraza.
- Fichte, J. G.** (1994). *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de las ciencia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Gaudio, M.** (2005). “La dialéctica en el cuerpo propio de Fichte”, *Revista de Filosofía y Teoría Política FaHCE*, 36. Recuperado: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.96/ev.96.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.96/ev.96.pdf)
- Pereira, G.** (2000). *Antoniana Margarita*. Compostela-Oviedo: Ediciones de la Universidad de Santiago de Compostela.