

FICHTE Y LOS ORIGENES DEL NACIONALISMO ALEMÁN MODERNO

Por JOSE L. VILLACAÑAS

SUMARIO

I. INTRODUCCIÓN.—II. UNA TIERRA FIRME: LAS RAÍCES DEL NACIONALISMO HERDERIANO: 1. *Insatisfacción y espíritu religioso*. 2. *Panteísmo y redotación de sentido sagrado a la existencia*. 3. *La ausencia de la política*. 4. *Teoría conservadora de la historia*. 5. *Ilustración verdadera*. 6. *Nación y ley: el mito organicista del Estado*. 7. *Legitimación carismática*. 8. *Humanidad y reflejo de Dios: la esfera de la moral*. 9. *Leibnizianismo y cosmopolitismo*.—III. EL NUEVO NACIONALISMO: 1. *Las ilusiones de lo premoderno*. 2. *Evolución y revolución: Dios y el Diablo*. 3. *Nobleza*. 4. *Revolución y liberalismo*. 5. *La entrada en juego del pueblo*. 6. *Las aporías de la teoría del contrato*. 7. *El tejido contractual del Estado*. 8. *La irrenunciable libertad de juzgar*. 9. *El cuerpo de los jueces*. 10. *Una nueva legitimidad*.—IV. NACIÓN Y COMUNIDAD MORAL: 1. *¿Qué une a la nación?* 2. *Iglesia y comunidad moral en la doctrina de la moralidad*. 3. *Convicciones y metaconvicciones: la estructura comunicativa de la Iglesia*. 4. *Iglesia, ateísmo y nación*.—V. CONCLUSIÓN: HACIA LA SÍNTESIS CON EL MODELO DE HERDER.

I. INTRODUCCION

La emergencia del nacionalismo alemán constituye uno de los fenómenos más relevantes, plurales y curiosos de todo el pensamiento político contemporáneo. Sin ninguna duda, también actual. Aunque por muy diferentes motivos, el destino político de los territorios alemanes sigue siendo un problema crucial en el orden europeo, y en esta medida, en el orden mundial (1). La

(1) Cfr. W. WEIDENFELD: *La cuestión de la identidad*, Alfa, 1987.

posibilidad de penetrar la génesis de la mitología nacionalista resulta, desde estas premisas, una empresa de considerable valor teórico no sólo para comprender el pasado, sino para acrisolar una genuina representación del presente. Pues muchos de los medios y recelos ante la situación de reconstrucción alemana proceden, en mi opinión, de la inclinación casi irresistible a creer que el pueblo alemán sólo puede comprenderse a sí mismo desde el conjunto de categorías que han configurado su tradición nacionalista. Ésta es una inclinación irracional (2).

Mi ensayo va destinado a ofrecer alguna luz sobre el desplazamiento del contexto histórico y filosófico que forjó el esquema conceptual del primer nacionalismo alemán. Y, de manera implícita, deseo mostrar que este contexto histórico-filosófico determina la historicidad del planteamiento nacionalista. Esa historicidad deja escaso margen para el renacimiento del modelo nacionalista. En este caso, un ajustado registro del origen puede equilibrar, mediante una especie de psicoanálisis histórico, nuestras representaciones y juicios sobre el caso.

Ante todo deseo hacer una observación. Si he llamado a la representación nacionalista tradicional una «mitología» se debe a una razón: no cuenta con los suficientes elementos teóricos para reconciliarse con la realidad de las sociedades contemporáneas, por lo que potencia formas de actuación política desajustadas y contradictorias. El resultado no es una propuesta de abandono de todos los elementos integrados en el complejo categorial que llamamos «nacionalismo». Más bien deseo proponer lo que considero la clave para un nacionalismo moderno, a saber: la conciencia del núcleo aporético de esta forma de pensamiento cuando se proyecta hasta determinar todos los resortes de la vida social y las contradicciones inevitables a las que conduce su defensa como clave última de regulación de la vida social y política de un colectivo. El descubrimiento de esta clave aporética otorga sentido preciso al margen en el que puede desplegarse la acción política.

II. UNA TIERRA FIRME:

LAS RAICES DEL NACIONALISMO HERDERIANO

1. *Insatisfacción y espíritu religioso*

Sin duda alguna, la emergencia del moderno pensamiento nacionalista alemán se debe situar en la obra de Herder. Aunque basándose en los inten-

(2) Cfr. el trabajo de HABERMAS: *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, 1989.

tos lessingianos de construir un teatro genuinamente alemán, frente a la pervisión del clasicismo francés, Herder universaliza el problema del distanciamiento respecto de la «ilustración» francesa. La veta más germinar de la nueva actitud se descubre entonces en la crítica del cosmopolitismo ilustrado francés, enronizado como clasicismo por toda Europa. Hago hincapié en el punto de referencia francés porque sin duda constituye una constante que después tendrá su manifestación en el terreno político. Interesa dejar este aspecto claro, porque Herder no asume jamás una dimensión reactiva frente a los ideales de la ilustración y del cosmopolitismo. Se trata ante todo de la denuncia de esta pretensión francesa de *monopolizar* la genuina ilustración y el genuino cosmopolitismo. La posibilidad de desplegar estas dos ideas desde una referencia precisa a la cultura alemana, y a toda cultura nacional, constituye la finalidad implícita de la obra de Herder.

Lo decisivo de su posición nacionalista, entonces, reside en su origen y en su fundamentación. En el origen hay que situar las exigencias expresivas de la insatisfacción radical con la cultura oficial, extendida por la prestigiosa propaganda de París y miméticamente aceptada por los gobernantes de Berlín (3). Esa insatisfacción es todavía un presentimiento de la referencia a la nación. Pero, en sí misma, la insatisfacción procede de vetas mucho más profundas, vinculadas sin duda a los estados de intensa decepción frente al presente, motivados por los hábitos religiosos vigentes, sobre todo en el pietismo, destinados a la discriminación y control de lo pecaminoso en la existencia humana. La asociación de motivos no es casual. Si en Alemania surge insatisfacción con la ilustración francesa, se debe ante todo por la carencia radical de afinidad entre esa cultura y la que durante siglos ha forjado la religiosidad alemana, apegada a la interioridad y a un anhelo de salvación que acostumbra a muchos intelectuales a una crítica radical del presente. El esencial desprecio que el cristiano pietista siente por el mundo externo encontró un motivo genuino de manifestación en el desprecio por la cultura abstracta, conceptual, enciclopédica, técnica, económica, de la ilustración francesa. Por eso, cuando Herder escribe este texto está mostrando el substrato de insatisfacción que hay que situar en la base de la emergencia del nacionalismo alemán:

«¿Dónde está el país firme [*das feste Land*] sobre el que yo me yerga igual de firme? ¿Y el pequeño púlpito, y la cátedra sobre la

(3) Como cita H. HELLER en sus *Escritos políticos*: «Es verdad que Federico II había confesado a Gottsched: 'Desde mi juventud no he leído un solo libro en alemán, y éste lo hablo como un cochero; ahora soy un viejo de cuarenta y seis años y ya no me queda tiempo de aprenderlo'», Alianza Universidad, 1985, pág. 144.

que me pavonearía? ¿Dónde están aquellos por los que yo temía, a los que yo quería? ¡Oh alma, qué será de ti si sales de este mundo! Ha desaparecido el estrecho, firme, limitado punto medio. Ondeadas en el viento o nadas sobre un mar, pero el mundo ha desaparecido, ha desaparecido bajo tus plantas. ¡Una nueva forma de pensar! Pero ella cuesta lágrimas, arrepentimiento, separación de lo antiguo, autocondenación. Ni siquiera con mi virtud estaba yo satisfecho. La tenía por nada, como debilidad, como un nombre abstracto, que desde joven aprende a realizar todo el mundo» (4).

2. Panteísmo y redotación de sentido sagrado a la existencia

Pero este substrato religioso, pleno de capacidad de denuncia, no se mantiene solo y aislado en el origen (5). Permea toda la propuesta nacionalista en la medida en que exige de ella un fundamento radical que sólo puede proceder de la teodicea. Estamos aquí ante un profundo movimiento que vertebra el pensamiento religioso del primer *Sturm und Drang*. Pues, ante la corrupción de esa cultura y esa sociedad francesa, reconocida como la tiranía despótica de la ley fría y de la Monarquía absoluta, el pensamiento alemán, procedente de diversos veneros, se dirige hacia una concepción panteísta del mundo, en la que se pretende redotar a lo real de un sentido sagrado a fin de ahogar el dolor de aquella decepción.

El panteísmo responde con una divinización de todo lo sensible ante aquella desgarrada búsqueda de un país en el que desplegar el amor. Una representación religiosa responde así a una decepción religiosa. Si Herder se preguntaba dónde estaba la tierra firme en la que habitar, el panteísmo le contesta lo siguiente: «Ningún Dios es posible sin mundo, de la misma manera que ningún mundo es posible sin Dios. El mundo es un continuo infinito a través del espacio, una infinita sucesión a través del tiempo. Dios

(4) HERDER: *Werke*, Suphan, Berlín, 1877, vol. IV, pág. 349. Para una documentación del primer Herder, cfr. la monumental obra de HAYM: *Herder nach seinem Leben und seinen Werken*, 2 vols., Berlín, 1980 y 1985. Un estudio monográfico sobre lo que significa el nuevo espíritu de Herder frente al de Lessing, se puede ver en E. STAIGER: «Del Neue Geist in Herders Frühwerk», en *Jahrbuch der deutschen Schiller Gesellschaft*, 1962 (6), págs. 66-106.

(5) El pietismo ha contemplado siempre la denuncia del pecado universal como una introducción a sus exigencias de reforma auténtica y definitiva de la Iglesia. Cfr. PHILIP JAKOB SPENER: *Pia Desideria*, edit. por Walter de Gruyter, 1955, Berlín, ed. pot. Kurt Land.

llena el espacio por su fuerza» (6). Sin esta expansión de Dios a través del continuo espacial y temporal, sin esta presencia omnimoda de lo divino en la geografía y en la historia, no se entendería el pensamiento nacionalista de Herder. Pero, justo por ello, en la desesperanzada búsqueda de una realidad sagrada debemos reconocer la clave subjetiva para vincularse, con toda las dimensiones humanas, al pensamiento de la nación (7).

3. *La ausencia de la política*

Este segundo aspecto de la cuestión, la fundamentación del nacionalismo en una metafísica panteísta, es clave para entender la esencia y las tensiones del nacionalismo herderiano. En todo caso, esa metafísica panteísta impide plantearse las dimensiones genuinamente políticas del problema. Dado que estas cuestiones no están en el origen, no determinan el proceso. En efecto, puesto que un Dios infinito atraviesa sustancialmente todas las manifestaciones sensibles, la única manera de observar la realidad es descubrir en ella «una diversidad infinita que aspira a la unidad, a la unidad que subyace en todo y que es exigida por todo [*fördet*]» (8). Una nación, un lenguaje, una forma de ser y de pensar (9) es una de esas refracciones sagradas de la realidad del único Dios, de la única fuerza y sustancia divina. Por eso una nación, y un lenguaje, son realidades intocables (10), tan merecedoras del respeto como el propio Dios sensible.

(6) Supham, vol. XXXII, pág. 228. (En adelante sólo números romanos para indicar el volumen.)

(7) La búsqueda de lo sagrado es la clave del pensamiento de la segunda mitad del siglo XVIII. Esto sagrado se verá en la Moral o en el Arte, pero ya difícilmente se verá en la mera teoría, hasta que surja el idealismo.

(8) XVIII, pág. 300.

(9) «Cada nación habla, por consiguiente, según piensa, y piensa según habla, pues no podemos pensar sin palabras», II, 18; I, 420. Por eso se puede decir que la suma de los lenguajes reproduce de nuevo la realidad infinita de Dios. «En este punto de vista qué inmenso llega a ser el lenguaje. Una cámara del tesoro de los pensamientos humanos, donde cada uno a su manera contribuye con algo. Una suma de la eficacia de todas las almas humanas», V, 136.

(10) Lo cual no significa necesariamente que cada lenguaje tenga que elevar su propio Estado. El Estado supranacional puede tener como obligación suprema el respeto de todas las diferencias nacionales: «Verdaderamente, de la misma forma que Dios permite todos los lenguajes del mundo, así un regente debe no sólo consentir, sino también honrar todos los diferentes lenguajes de sus pueblos», XVII, pág. 59. La actuación del Kaiser José II en Austria determinó que con posterioridad Herder precisara de una distinción entre estado natural y estado máquina-artificial. Con ello se

La comunidad del lenguaje, en tanto que representa la participación en la realidad creativa y divina, resuelve en la idea —no en la realidad— muchos de los problemas planteados por la teoría política de Rousseau. En este sentido, la conciencia de la necesidad de superar el individualismo, implícita en la apelación a la voluntad general, recibe un espaldarazo definitivo en la existencia objetiva del lenguaje como realidad comunitaria. El concepto para esa realidad comunitaria, que se evade a todo proceso de formación de voluntad y a toda apelación a la decisión, viene expresado por la palabra *National-Charakter* (11). La perpetuación de ese carácter nacional sólo puede garantizarse si se configura una *National-Bildung* (12) en base al propio lenguaje. Toda esta permanencia de esencialidad en el tiempo es lo que configura la verdadera historia (13).

Con ello, desde todas estas instancias, la visión tradicional de la sociedad como lugar de la rivalidad individualista desaparece. Lo quieran o no los individuos, están reunidos por vínculos sociales constitutivos de su esencialidad interna, de su propia vida, de su pensamiento más profundo, por el mero hecho de compartir lenguaje. Todas las categorías políticas se alteran desde este nuevo principio de la comunidad originaria (14), desde esa propuesta de existencia de lo que Barnard ha llamado *Corpus symbioticum* (15), esa vida común espiritual (16) que otorga el lenguaje como expresión de la fuerza creadora de la divinidad (17).

acaba de poner punto y final a la teoría política hobbesiana. Ciertamente, el punto de Herder se alcanza cuando se traza la contrapartida incongruente respecto de Hobbes. Con ello también se alcanza el máximo idealismo en teoría política. Así pudo decir: «Der natürllichten Staat ist also ... ein Volk, mit einem Nationalcharakter», XIII, 384. Frente a él surge el Estado máquina «ohne inneres Leben und Sympathie der Teile gegen einander [...] ohne National-Charakter jein Leben in inhen ist», XIII, 384-385.

(11) Cfr. la nota anterior.

(12) Cfr. IV, 212.

(13) «Cada nación tiene que ser considerada únicamente por su posición, con todo lo que ella es y tiene: separaciones arbitrarias, destrucciones de rasgos y usos particulares por otros no producen ninguna historia», XVIII, 248.

(14) Por ejemplo, las categorías de obediencia, tan central en Hobbes, es aquí repudiada: «El hombre que tiene necesidad de un señor es un animal. Tan pronto como se hace hombre, no tiene necesidad de ningún Señor», XIII, 383.

(15) Cfr. F. M. BARNARD: *Zwischen Aufklärung und Politischer Romantik. Eine Studie über Herdes soziologisch-politisches Denken*, Erich Schmidt Verlag, Philologischen Studien und Quellen, Berlín, 1964.

(16) El ejemplo más preciso lo constituye para Herder el hecho de Moisés. En este sentido, el pueblo judío emerge como ejemplo del verdadero nacionalismo político. Su forma de gobierno queda descrita en el siguiente texto: «Que la ley domine, y no un legislador; que una nación libre la acepte libremente y la siga voluntariamente;

4. *Teoría conservadora de la historia*

De esta forma, Herder incorpora toda la emergente teoría conservadora de la historia, propagada por Justus Möser (18) desde Hannover. Pues la tradición y la transmisión del carácter nacional, con todas sus determinaciones, constituye el auténtico punto de referencia de toda posibilidad de orden. Un pueblo no se constituye desde ningún contrato, sino que ya es receptor de su propia sustancia. Libertad es el respeto a esa herencia. Fidelidad: así suena ahora la palabra precisa. El estado natural es la continuidad histórica de la comunidad. El derecho natural es el eterno derecho de esa comunidad a mantenerse en la historia. El individuo en modo alguno opera como fuente de derecho: «El hombre aislado no tiene ningún derecho natural propio» (19).

Desde esta apelación a la tradición, las pretensiones universalistas de la forma de estado ilustrado francés resultan especialmente rechazadas. La división de poderes, con esa apelación al carácter superior del legislativo, únicamente limitado por la propia razón natural, choca frontalmente con el reconocimiento del poder vinculante de la costumbre y de la tradición. Frente a la argumentación formadora de la voluntad, la clave del pensamiento nacionalista moderno —el Estado basado sobre un lenguaje, un pueblo, una patria (20)— reposa en otras fuentes de convicción internas, que apunta a lo que Barnard denuncia como «sanos sentimientos del pueblo» (21).

El carácter antimoderno de este pensamiento resulta obvio (22). Si integra, a pesar de todo, algunas trazas democratizantes es porque el conjunto del pueblo es más fiel portador de esta transmisión de eticidad que los gobernantes. Pero no porque sobre el pueblo se acumulen las violaciones de los derechos abstractos de los hombres. La apelación democratizante al pue-

que un poder invisible, benefactor y racional nos una, y no las cadenas y los lazos. Esta era la idea de Moisés», XII, 117.

(17) «Nosotros los alemanes desconocemos la importancia de lo que es el lenguaje de una Nación. [...] Tan pronto hablamos de lenguaje, la mayoría cree que se habla de gramática. El lenguaje hay que considerarlo en todo hombre el órgano de nuestra razón y de la actividad social, el vínculo de la socialidad y de las buenas costumbres. Pero de esto estamos muy lejos», XVI, 607.

(18) Para Justus Möser, cfr. ONCINA: *Derecho Natural y Revolución: la polémica de la filosofía política en la época de Fichte*, Valencia, 1988.

(19) IX, 538.

(20) XVIII, 347.

(21) *Ibidem*, 88.

(22) «Constituciones imperfectas, carencia de ordenamiento —*Unordnung*— formas de honor bárbaras, piratería salvaje y cosas semejantes, si se alcanza el fin, son siempre mejores que estos muertos vivientes y modernos», V, 516.

blo no tiene el carácter reivindicativo. Es el muro de contención frente a la corrupción de los gobernantes (23). Por tanto, la apelación al pueblo en modo alguno integra el carácter revolucionario que asumirá en Sieyès, como soberano que puede disponer una *Constitución de nueva planta*, apoyada en la luz de la razón. Antes bien, hay un referente preciso para la palabra *Volk* que es igualmente premoderno: lo constituyen aquellos que poseen una *Beruf* —incluidos los doctos—, esto es, los *Bürger* (24). A Herder se le escapa quizá la profunda connotación ética de esta noción de pueblo y su raíz en la comprensión luterana de la Iglesia terrestre.

5. *Ilustración verdadera*

Pero, en tercer lugar, esta teodicea-metafísica, de amplias raíces religiosas, está dibujada de manera esencial para permitir que el pensamiento nacionalista rivalice con el pensamiento francés en la defensa de una genuina ilustración y un auténtico cosmopolitismo. En esta defensa de la genuina ilustración, Herder regresa de una manera lúcida al cristianismo como fuente de todas las exigencias de dignidad moderna (25). Desde aquí se puede mostrar que el venero más profundo, del que brota la alteración de todas las categorías de la antigua teoría política, reside en una variante de recristianización de la vida social. La defensa del pueblo, en este sentido, siempre acaba mostrando su origen en la defensa de la comunidad de miembros de la iglesia, hermanados por el penetrante espíritu cristiano de igualdad. Con ello se renuevan las potencialidades del luteranismo contra el mundo feudal aristocrático, enquistado y presente en la vida social alemana. Pero se realiza la crítica desde la comunidad de valores sociales vigente en el cristianismo,

(23) «El Estado tiene que ser mejorado desde abajo —*von unten*—» dice en 1769, XXXII, 56.

(24) Cfr. XXXII, 60. *Volk* se destaca en varios textos del *Publikum*: «La parte más honorable de nuestro *Publikum*, la que se llama pueblo», VI, 104. «La parte más grande, útil y honorable de los hombres, el pueblo», I, 392. La referencia a lo útil es plenamente luterana: pues en la vida terrena la única legitimación de la acción es servir a los demás en sus necesidades. Esta es la noción luterana de «buenas obras» que asoma en la cita de Herder. La dimensión sensible del pueblo, en tanto forma de vida terrena de la humanidad, se define así: «Pueblo, la parte más grande y sensible de la Humanidad», VII, 265. El paso del pueblo al pensamiento de la clase trabajadora es desde aquí fácilmente comprensible. Como señala Barnard, lo más importante de todo ello es su convicción de que el pueblo trabajador era la sal «nacional de la tierra, la expresión más pura del carácter nacional» (*op. cit.*, pág. 95).

(25) En Cristo, Herder contempla «un noble entusiasta de la ilustración universal» (*allgemeine Aufklärung und Freiheit des Geistes gegen alle Vorurtheile*), XX, 47.

entendido ante todo como una comunidad eclesial, sin pasar por la emergencia de la teoría iusnaturalista individualista inglesa (26). El nacionalismo es el trascendental del genuino cristianismo luterano, porque desde la Reforma sólo un idioma nacional puede hablar a los hombres con capacidad de mover toda su interioridad.

En este sentido, la principal objeción de Herder a la ilustración oficial es su extrema vinculación a la nobleza, a las clases dominantes y a los gobiernos miméticos de Francia. Con ello, naturalmente, se tiende sobre todo a denunciar a la ilustración de los berlineses, organizada alrededor del Gran Federico. Más allá de la anécdota, sin embargo, se quiere denunciar una forma de ilustración dirigida sobre todo al fomento de los conocimientos técnicos (27). Se presienten ya los ataques de Hegel contra esa reducción de la *Bildung* al mero desarrollo de los medios externos disponibles para el hombre. Son las grandes antinomias del nacionalismo alemán las que comienzan a emerger alrededor de la teoría de la *Kultur* (28) y de la *geistige Thätigkeit*, frente a la mera ilustración de lo externo y de lo técnico (29).

Indudablemente, esta inclinación a subrayar lo meramente cultural y espiritual frente a la decidida apuesta de la ilustración francesa por las cuestiones técnicas, incluida aquí la técnica política, llevó consigo un olvido de los aspectos más concretos del hecho del poder y del ejercicio del gobierno. Y como aquel ámbito de lo cultural recibió todas las sobredeterminaciones de la esfera religiosa, no sólo tendió a la autonomía, sino que incluso se manifestó hegemónico contra todo poder político establecido. Sin duda, como quiere Koselleck (30), desde la conciencia cristiana y sus derivados y transformaciones, se encuentra a finales del siglo XVIII el único punto con autoridad para realizar una crítica contra las perversiones más evidentes de la ilustración, no sólo en política, sino en teoría social y en teoría económica. Un texto como éste representa ya una clara conciencia de las posiciones: «En

(26) Así, J. G. MÜLLER escribió en su diario *Aus dem Herderschen Hause (1780-1782)*, ed. por J. Baechtold, Berlín, 1881, pág. 109: «El [Herder] es terriblemente hostil a la nobleza, porque ella se opone a la igualdad humana y a todos los principios fundamentales del cristianismo, y porque es un monumento de la estupidez humana» (cit. por Barnard, pág. 96). Los pasajes de Herder son XIII, 332, 377; XVII, 61.

(27) «¿Dónde están en nuestros países las escuelas para la parte más honorable de nuestro público que llamamos pueblo? [...] El tronco de una nación no es capaz ni merecedor de la Ilustración si la nobleza de una nación se ilustra meramente para utilizar y tiranizar al pueblo cuanto más, mejor», VI, 104-105.

(28) Esta antinomia estará vigente hasta el momento cenital de la contraposición en la obra de THOMAS MANN: *Confesiones de un apolítico*, Barcelona, Grijalbo.

(29) XXIV, 174.

(30) *Crisis y crítica en el mundo burgués*, Ed. Rialp, Madrid, 1960.

el ámbito de la verdad, en el reino de los pensamientos y del espíritu, ningún poder terreno puede ni debe intervenir: el gobierno no puede hacer callar a su censor» (31).

6. *Nación y ley: el mito organicista del Estado*

Por tanto, urge preguntarse por la fuerza que debe sustituir al gobierno y a la técnica jurídica como instrumento de ordenación social. Pues esta fuerza, por mucho que reduzca al mínimo los problemas de gobierno, debe ser lo suficientemente penetrante como para fundar un Estado. Todo lo que esto quiere decir es que el Estado en modo alguno se reduce para el nacionalismo a una cuestión de gobierno. «El Estado es la madre de todos los niños, ella debe velar por la salud, la fortaleza y la inocencia de todos» (32). Tiene que ser una fuerza directamente derivada de la existencia comunitaria del pueblo, directamente implicada en la propia existencia de la nación como estructura común-espiritual. Es la propia existencia comunitaria, enraizada en la tradición y en la historia, la que deviene no sólo ley, sino ley apoyada por la existencia espiritual de todos los miembros de la comunidad. Esa propia existencia comunitaria, que vivifica la ley y la vida personal a un tiempo, es la *Sitte*. Desde esta fuerza de cohesión se sigue la idea de Estado como orden orgánico de la vida social. Barnard lo dice de una manera clara: «La última meta de [...] Herder es la desaparición del Estado como aparato de gobierno y su sustitución por un orden orgánico de la vida social; en la activa cooperación tienen que manifestarse antiguas y superfluas todas las formas de subordinación» (*op. cit.*, pág. 98).

Este orden orgánico de la vida social atravesado por la cooperación y por las *Sitten* vividas por los individuos, capaz de llenar sus aspiraciones económicas (33), emocionales, estéticas, morales, culturales y políticas, resulta idóneo como soporte de un sistema republicano (34). Pero la necesidad de garantizar el juego de las categorías procedentes de la mística de la vida infinita y creativa plantea el problema de los equilibrios entre constitución y

(31) IX, 358.

(32) IX, 401.

(33) «Puesto que el hombre individual apenas puede subsistir por sí, se forma con cualquier sociedad un máximo superior de fuerzas cooperantes», XIV, 227. «Cuanto más brillantes cabezas y manos activas aprendan a comprenderse y vincularse para un gran fin final, el bienestar nacional, tanto más solidez, orden, legalidad y libertad tendrá que ganar el Estado», XVI, 601.

(34) Frente a Haym y otros, Barnard tiene razón al señalar las dudas de Herder acerca de la Monarquía parlamentaria (cfr. *op. cit.*, pág. 102).

transformación, un problema que el propio Fichte se planteará de una manera radical (35). Pues también la creatividad de las fuerzas infinitas penetra toda la extensión del tiempo. Por tanto, ningún orden político puede exigir permanencia (36). La cuestión, sin embargo, se plantea respecto de las señas de identidad de un pueblo, nación y Estado, si deben someterse a este devenir creativo. Herder parece resolver este problema distinguiendo la ley respecto de las inflexiones necesarias de la ley, y que ésta experimenta por el hecho de estar viva. El caso de Moisés resulta muy importante en su planteamiento (37). Pero de manera semejante, una vez más, los modelos implícitos del pensamiento religioso tejen el suelo sobre el que se levantan los planteamientos nacionalistas.

7. Legitimación carismática

En efecto, la sustancia de un pueblo y de un Estado nacional es la tradición devenida ley. La importancia concedida a la ley por parte de Herder es la lógica de todo pensamiento republicano (38). Pero el problema consiste ante todo en el mecanismo por el cual la ley se torna viva. O, lo que es lo mismo, por el poder que hace de la tradición algo creativo, alterándola al ritmo de las necesidades expresivas de la vida en el tiempo. Ese poder, que exige una especial vinculación con el fondo creador y divino del universo, es el del legislador propiamente dicho. Que Herder base sus reflexiones en la figura de Moisés (39) demuestra hasta qué punto la figura del legislador

(35) Cfr. *Eticidad y Estado en el idealismo alemán*, Ed. Natán, Valencia, 1987, sobre todo los artículos de Faustio Oncina y los míos propios.

(36) «Ninguna forma de gobierno permanece: el tiempo cambia a cada minuto. [...] La así llamada mejor forma de gobierno, la forma más perfecta todavía no encontrada, ciertamente no sirve para todos los pueblos, de una vez, en la misma manera», IV, 467.

(37) Desde luego, la figura de Moisés atraviesa todo el pensamiento político alemán moderno. Así lo reconocen todos los románticos. Para la visión del mismo en Lessing, cfr. mi trabajo *Schiller sobre Moisés. Hacia la definición del espíritu del judaísmo*, Actas del III Simposio de Teología Histórica, Valencia, 1984. Los escritos de Schiller sobre Moisés se editarán en breve en la Universidad de Murcia bajo el título de *Escritos de Filosofía de la Historia*, trad. de Lucía Camarena y prólogo de Rudolf Malter.

(38) «Una fuerza sin ley es lo más despreciable bajo el sol, una ignominia para el que la tiene, porque él reniega con ella de toda moralidad y de todo verdadero mérito», XVIII, 309.

(39) Tras las anteriores reflexiones sobre el poder de la ley, Herder añade: «Él [Moisés] mejoró sus leyes, y las perfeccionó según las características de las circunstan-

y la del profeta se vinculan indisolublemente. Pues la alteración de la ley según las circunstancias no es otra cosa que la actualización de la vida común en el pueblo. Si es verdad que los profetas deben impedir ante todo que la ley se deteriore hasta llegar a ser letra muerta, la única manera de propiciar esta vitalidad de la ley es impedir que la comunidad caiga en la pasividad cívica que permite la emergencia de la tiranía (40). Revitalización de la ley y revitalización de la comunidad son la misma cosa. El profeta, en contacto con los veneros secretos de la creación, produce ambos procesos al mismo tiempo. De ahí que jamás la transformación de la ley puede convertirse en una amenaza para su pueblo. Profeta es quien impide la escisión entre la sentimentalidad del pueblo y la validez legal de sus costumbres, tradiciones y normas.

Naturalmente que el oficio del profeta debe calzarlo otra figura moderna. Barnard (41) ha llamado este momento del pensamiento político de Herder «aristodemocrático». También lo veremos en Fichte y en todo el romanticismo. Resulta evidente que la propia estructura de la denominación vierte a conceptos lo mejor del ejemplo de los profetas. Pues éstos son hombres mejores, pero entregados sólo a hacer mejor al pueblo. En este proceso de aplicación sistemática de las categorías religiosas a la solución de los traumas de la modernidad ilustrada, Herder encuentra claramente un paralelismo entre profeta y educador, naturalmente en el sentido que él considera imprescindible dar a este término.

Ante todo, el educador, el verdadero representante de la ilustración, no puede perpetuar la pasividad del pueblo. *Erzieher* es el que arrastra al pueblo a su meta. Por eso, el nombre para el *Erzieher* es también el de *Führer* (42). Pero todo esto es imposible sin una comprensión precisa del fin de todo el proceso. Este proceso no puede ser otro que la autodeterminación del pueblo (43) y del hombre; esto es, el cumplimiento en ese pueblo, nación y Estado del estadio final de la humanidad (44). La completa humani-

cias», XI, 453. Moisés es siempre interpretado en base a la figura del rey-ideal del político platónico.

(40) Cfr. XI, 458.

(41) Cfr. *op. cit.*, pág. 103.

(42) «El Führer tiene que acortarnos el camino, pero tiene que dejarnos ir a nosotros mismos, no querer cargar con nosotros y dejarnos cojear de esta forma», IV, 454.

(43) XIII, 149 y XVIII, 339.

(44) «Deseo que en la palabra Humanidad pueda comprenderse todo lo que he dicho hasta ahora sobre la noble educación del hombre a la razón y a la libertad, a la fina sensibilidad e inclinaciones, a la salud más fuerte y suave, al cumplimiento y dominio de la tierra: pues el hombre no tiene una palabra más noble para su destino» (*für seine Bestimmung*), XIII, 154.

zación del hombre. En el decorado de los fines, por tanto, se vuelve a dibujar el cosmopolitismo de la ilustración. Pero ahora sostenido por la apelación a la teodicea panteísta, según la cual Dios es el Todo (45).

8. *Humanidad y reflejo de Dios: la esfera de la moral*

El panteísmo aparece de esta forma como la exigencia de sacralizar lo real, pero también de mundanizar lo sagrado. Ninguna instancia realmente procedente de la religión puede quedar sin referente ni aplicación en la realidad (46). Esa es la exigencia del panteísmo, quien, por último, acaba reduciendo la sustancialidad de Dios al sentimiento y la experiencia íntima de simpatía con el todo. La íntima relación entre el Dios y la humanidad se descubre desde el momento en que sólo por la referencia al todo, exigida por el panteísmo, puede surgir un concepto como el de humanidad. Por eso el concepto universal de humanidad, superador del nacionalismo, pero al mismo tiempo legitimado por él, de hecho apunta a la dimensión religiosa del hombre (47) y, por tanto, invoca un reino superior al de la política.

Ahora bien: por el mismo proceso de referencia sensible de todos los conceptos sagrados, el concepto de religión debe resolverse en la constitución del todo social desde la interna vida de cada individuo, penetrada por la conciencia de unidad sustancial. Toda religión, por tanto, se reduce a una forma de actuar sensible y de relacionarse con los demás hombres con vistas a su unidad. Por tanto, se resuelve en una moral que pone de relieve los deberes para con los hombres en tanto que todos constituyen una única realidad (48). El cristianismo se reconoce en esta primacía de la práctica moral sobre toda otra consideración, pues en ella se refleja la conciencia de la unidad del género humano. Religión, resuelta en la moral, no es sino *sensus humanitas*, capacidad para ser formado en el juicio moral (49). La *Bildung* de este sentido humano es la perfección progresiva de la naturaleza humana hasta que sea vivo reflejo de la unidad que penetra la sustancia del todo.

(45) «Un ilustrado con la Biblia en la mano», así definió Heym a Herder, *op. cit.*, vol. I, pág. 93.

(46) «El más bello fin: aplicar la religión a la dicha de la humanidad y de la sociedad», VI, 63.

(47) «Cuanto más pura es una religión, tanto más tendría y querría promocionar la humanidad. Esta es la piedra de toque [...] de las verdaderas religiones».

(48) «Religión es esta convicción, esto es, nuestra conciencia íntima de lo que nosotros somos como partes del mundo, lo que nosotros como hombres debemos y tenemos que hacer. Y significa conciencia de todos los deberes humanos», XX, 159-160.

(49) IV, 35-36.

Entonces se produce el genuino cosmopolitismo, pues el hombre deviene verdadero microcosmos de la unidad del macrocosmos. El ideal cooperativo de la acción recíproca de todos sobre todos (50): ésta es la imagen en el espejo de la relación universal y recíproca de toda la realidad en el seno de la misma sustancia. La unidad moral dibuja la imagen perfecta de la unidad sustancial del cosmos. La moral no es sino otra ley de atracción universal (51).

9. *Leibnizianismo y cosmopolitismo*

Qué duda cabe que este sentido de la humanidad debe regir las relaciones entre las naciones y los Estados levantados sobre ellas. La ley de la armonía preestablecida de todas las mónadas, según el modelo leibniziano, es la garantía de orden entre las mónadas nacionales, si bien como tal garantía resulta alojada en la conciencia de pertenecer a una única sustancia infinitamente diversa y buena (divina). Esta copertenencia a una realidad sustancial sagrada produce *Gesinnungen*, que otorga bases éticas a las relaciones entre las naciones (52), más allá de las terribles formas de relaciones reales basadas en la guerra, diplomacia, rivalidades, dominación económica, etc.

Diversidad y unidad, diferencia y comprensión, nacionalismo y cosmopolitismo, costumbre y razón, todos estos extremos resultaban asociables desde la estructura profunda de la realidad como Todo y Uno. Esa teodicea es justamente la que caracteriza el nacionalismo de Herder. El que le permite como conclusión esta divisa: «Por tanto, ningún amor a nuestra nación nos impide conocer el bien en todas partes. [...] La tendencia de la naturaleza humana comprende en sí un universo. [...] Una diversidad infinita que aspira a una unidad, la cual reside en todo, que todo exige. Ella significa entendimiento, equidad, bondad, sentimiento de la humanidad» (53). En esta evolución y en esta aspiración veía Herder desplegarse el juego de la historia como exposición en el tiempo de la conquista de la unidad de lo real (54).

(50) «El fin de todos es la reunificación humana, la acción beneficiosa y recíproca de un hombre sobre los otros», XVII, 116.

(51) «Si [yo] pudiera encontrar una regla que pudiera explicar el orden y el proceso de la moralidad del género humano según todas las pruebas (*Beweisen*) de la naturaleza, de la historia y de la revelación, de una manera tan simple como Newton ordenaba el cielo entero con su ley natural», VII, 270.

(52) XVIII, 268-273.

(53) XVIII, 137.

(54) «Investigar esta humanidad es la filosofía humana auténtica, la cual se revela en la política, en la ciencia y en todas las artes», XIII, 161.

III. EL NUEVO NACIONALISMO

1. *Las ilusiones de lo premoderno*

Este nacionalismo habría pervivido en Alemania a condición de que la historia hubiera quedado estancada en la organización feudal del Imperio, tal y como la conocemos en la segunda mitad del siglo XVIII, esto es: si el mundo moderno no hubiera conocido los fenómenos de la revolución burguesa, no sólo en su dimensión política, sino también, y a la larga más relevante, en su dimensión económica. Es curioso que el nacionalismo romántico integre como un elemento central de su propuesta una beligerancia anti-burguesa y anti-industrial que atraviesa también cierta filosofía idealista. Pero como representante del nacionalismo primitivo, emergido de la reacción cultural frente a la ilustración francesa, Herder nunca fue radicalmente conquistado por los nuevos fenómenos de la Revolución francesa, y en este sentido, su nacionalismo obedece a los problemas previos.

Sólo alguien profundamente penetrado de las bases del movimiento revolucionario francés podía, tras el momento de la decepción, propiciar un nacionalismo a la medida de los nuevos retos de reconstrucción o de reacción frente a los fenómenos evocados por la revolución. Sin duda que ese nacionalismo debía mostrarse mucho menos iluso acerca de las posibilidades de integrar en su seno los elementos rivales del cosmopolitismo, pacifismo, tolerancia y comprensión de las culturas rivales, etc. Ese nuevo nacionalismo llegaría a ser plenamente consciente de sus componentes reactivos. Pero entonces sufriría otras profundas ilusiones: la de creer que en el sujeto nacional se podía encontrar el camino para cumplir todos los ideales propuestos en la arena de la historia por el movimiento revolucionario. La nación sustituirá así a la burguesía, ciertamente, pero no para seguir en ese pasado perpetuo del régimen arcaico alemán, sino para cumplir los retos propuestos a la humanidad por el movimiento revolucionario. En este sentido, nacionalismo, democratismo, revolución y utopía idealista se darán la mano, produciendo el espejismo más importante de los tiempos modernos: *aquel por el cual la nación no sólo se autorrepresentó según las categorías del sujeto, sino además se comprendió a sí misma con las categorías que la tradición metafísica había aplicado a la subjetividad absoluta desde Spinoza.*

2. *Evolución y revolución: Dios y el Diablo*

«Mi voto siempre es a favor de la evolución progresiva, natural, racional de las cosas: ninguna revolución» (55). Este voto es el de Herder. Al pronunciarlo era consciente de la clave secreta de todo su planteamiento organicista. Evolución es la categoría central con la que se pretende corregir la diferencia entre la premisa panteísta y la existencia del mal. La sustancia panteísta es fuerza creativa: no es perfección, sino autoalimentación de la fuerza alcanzada (56). Es potencialidad (57) que aspira evolutivamente a la perfección (58). Los dilemas de toda la especulación idealista quedan sepultados ante Herder, como en un quiste germinal que la reflexión intentará penetrar.

Para Herder, en la evolución se manifiesta la armonía preestablecida que debe acompañar a todos los fenómenos naturales y sociales por el hecho de proceder de una misma fuerza y sustancia. Puesto que toda diversidad procede de la divinidad y en toda creatividad existe lo sagrado, toda la positividad de lo sensible e histórico tiene que conciliarse en el gran todo. La revolución es la prueba de fuego de esta visión panteísta del mundo. Pues por sí misma expresa que no todo es sagrado, ya que no todo es composable con lo demás. Tras la revolución algo tiene que ser Dios y algo tiene que ser el Diablo; algo tiene derecho a existir y algo a morir. Algo resulta expulsado de la positividad de lo existente y abandona toda pretensión de legitimación sagrada. El todo se escinde en potencias radicalmente enfrentadas cuando entra en juego el pensamiento de la revolución. El nacionalismo de Fichte ya ha hecho esta experiencia. Y, con ella, las bases metafísicas de su pensamiento nacional son radicalmente ajenas a las de Herder. El panteísmo, con su intento de sacralización y tolerancia de todo lo real, resulta sustituido por el pensamiento gnóstico de la existencia del bien y del mal. Todas las constantes del pensamiento ilustrado deben ser transformadas desde esta base. La diferencia, expresada en una frase, es sencilla: «Herder no puede elevar la nación a sujeto absoluto, sino sólo a mera determinación y presencia de lo absoluto. Fichte puede hacer de la nación el representante en la tierra del Logos, y como tal puede reconocerse con derechos absolutos frente al mal.

(55) XVIII, 332.

(56) «Todo sobre la tierra cambia, [es] un aspirar continuo», IX, 371.

(57) II, 62.

(58) «Una eficacia se levanta a través de la otra: una edifica sobre la otra. Una se desarrolla sobre la de otros. Lo esencial de nuestra vida no es el disfrute, sino la progresión. Y nosotros no somos nunca hombres hasta que hemos vivido al fin», V, 98.

Herder no puede tener un pensamiento radical del mal. Su optimismo está demasiado cerca de Leibniz. Fichte surge sobre el pensamiento de la miseria y de la pecaminosidad consumada» (59).

3. Nobleza

Ciertamente que la crítica a la aristocracia, el elemento clave de todo el pensamiento de la revolución, sea francés, sea alemán, ya estaba presente en Herder. Que este elemento no se elevara a conciencia en su pensamiento para alterar sus representaciones panteístas puede entenderse como una prueba de debilidad ilusa o como una prueba de refinamiento del modelo. Efectivamente, la nobleza también es un constante foco de ataques por parte de Herder. Desde su evolucionismo, sin embargo, la nobleza no es sino un residuo de estadios anteriores de la Humanidad, que una verdadera educación y sentimiento nacional debería hacer desaparecer, como una costra desprendida del organismo vivo. La realidad que permite ese pensamiento, en el caso de Herder, reside en su posibilidad de trabajar como promotor de la idea de humanidad en el seno de una nobleza que se autocalifica de «ilustrada».

Fichte ha configurado su pensamiento político desde el más crudo enfrentamiento con la nobleza gobernante. No porque en un momento determinado no pretendiera jugar la baza evolutiva de Herder, con un ensayo de colaboración entre gobierno e inteligencia —como testimonian la defensa de los edictos Vollmer (60)—, sino porque el cumplimiento de las funciones educativas propias del estamento de los sabios le indicaron de una manera precisa que el poder estamental y feudal no era funcional respecto de los progresos de verdadera educación popular. Lo que se produce en Fichte es la clara comprensión de que el poder político alemán está aferrado a su propia existencia, incapaz de integrarse en ningún gran plan de filosofía de la historia (61). El pensamiento revolucionario surge cuando una parcela

(59) Cfr. mi trabajo «Pecado y modernidad. Sobre el punto de partida del pensamiento de Fichte», en *Rev. Er. de Filosofía*, Sevilla (en prensa).

(60) Cfr. mi trabajo «De la Ilustración a la teocracia. La metamorfosis de la Ilustración en Fichte», en VV. AA.: *La Revolución francesa y sus consecuencias en filosofía*, Natán, Valencia (en prensa).

(61) «Los fundamentos del gobierno de este pueblo [es] la forma de pensamiento de la corte, cuyo único fin último consiste en aumentar los ingresos de los príncipes. El medio para llegar a ello consiste en la corrupción de todos los estamentos. La religión, una miserable disputa sobre cosas incomprensibles que no tienen ninguna utilidad

de la realidad se muestra opaca al sentido de las nuevas sacralizaciones y a todas las teodiceas posibles. Esto es: cuando una parcela de la realidad surge como encarnación del mal o, en la terminología cristiana, del pecado.

4. Revolución y liberalismo

Es muy curioso, sin embargo, que Fichte no realice una inicial asociación entre revolución y nación (62). Ni el pensamiento de la revolución aparece esencialmente asociado al pensamiento del pueblo (63). Desde el principio,

para la moral. El estado de las ciencias: especulaciones sobre cosas inútiles y abandono de las que poseen interés general. Locura de los sabios meramente especulativos, sin conocimiento del mundo y del hombre. Las artes, frivolidad. El estado del comercio es el miserable disfrute del lujo. Lujo en todos los estamentos» (*Ak.* II, 1, pág. 103).

(62) La palabra nación aparece muy pocas veces como tal en el primer Fichte. Sin embargo, lo hace en contextos muy significativos. Así, en *Kritik aller Offenbarung*, en la nota final (*Ak.* I, 1, pág. 120), aparece en el contexto de la definición de la creencia en lo suprasensible en nosotros, en tanto que ley moral. Se dice que una cosa es la creencia moral y otra cosa la creencia histórica. Esta última no tiene bases morales. Un ejemplo de esta creencia histórica es el del respeto de «una nación por los sucesos que apoyan su orgullo nacional». El que estas formas de pensar y de sentir sean los criterios de la simpatía que nos vinculan con otros hombres y con la historia, no nos interesa. Como se puede ver, aquí se hace referencia únicamente a las características histórico-culturales propias de una nación, pero no se pretende en modo alguno fundar un pensamiento nacionalista. La palabra nación aparece en relación con Francia en *Beitrag zur Berechtigung* (*Ak.* I, 1, pág. 205), pero como sujeto colectivo de los acontecimientos de Francia, en uso tradicional. Por lo demás, se habla de los pueblos europeos como una misma comunidad, sin que se pueda apelar a una diferencia nacionalista (se habla de las *barbarischen Nationen*, *op. cit.*, pág. 330).

(63) En los llamados «Escritos de revolución» aparece, sin duda, la expresión *Volk*. Así, en la *Zurückforderung der Denkenfreiheit* (*Ak.* I, 1, pág. 191). En el siguiente contexto: «Los genuinos enemigos de los gobiernos son aquellos que aconsejan a los gobernantes "dejar a vuestros pueblos en la ceguera y en la inconsciencia". [...] Quien aconseja a un príncipe detener el progreso de la Ilustración bajo su pueblo.» Resulta evidente que esa apelación carece de toda realidad política: el pueblo es el objeto de la acción política, no el sujeto de la misma. Es aquel conjunto de súbditos que deben ser educados. No hay aquí ninguna exigencia de libertad política inmediata. Quien exige la libertad es el *Gelehrte*, el «docto», para poder cumplir su misión ilustrada. En el siguiente «Escrito de revolución», en *Beitrag zur Berichtigung*, se vuelve a mencionar al pueblo, pero tampoco como sujeto activo, aunque con matices. El texto dice: «Ahora es el tiempo de presentar al pueblo la libertad, la libertad que él mismo asumirá tan pronto la conozca.» La tesis no es estrictamente revolucionaria. Se dice que es preciso dar al pueblo una libertad que de otra manera se tomará con plena *Gesetzlosigkeit*, que arrastrará a todos (*Ak.* I, 1, pág. 204): «Para impedir revoluciones violentas sólo hay

el pensamiento de Fichte ha mostrado la dificultad de compaginar el iusnaturalismo con la teoría del contrato rousseauiana. Pues, en efecto, ningún derecho humano fundamental, vale decir, moral, puede ser objeto de contrato. Ningún hombre puede hipotecar el sentimiento de su dignidad ante ninguna voluntad de todos (64). *Gemeisamen Wille* o *Willen Aller* no son aquí las categorías definitivas, pues Fichte no cree en la posibilidad de la construcción de un estado real sólo bajo esas condiciones. La categoría central es la de *hombre*. La constitución de la voluntad del Estado sólo surgiría desde una efectiva voluntad de todos. Mas esta meta es demasiado alta. Por eso el pensamiento de Fichte no tiende sobre todo a formar un Estado. El busca el reconocimiento del *status* moral del hombre en las dimensiones de la sociedad —*Gesellschaft*—. Pero para ello es preciso tener voluntad como ser

un medio seguro: educar al pueblo con la conciencia sobre sus derechos y deberes. La Revolución francesa nos da la señal para ello.» Estamos ante un pensamiento que habla a la nobleza, no al pueblo, que continúa siendo sobre todo un *blinde Volk* (*op. cit.*, pág. 207). No obstante, la investigación quiere contestar al caso francés, que se investiga de la siguiente forma: «La pregunta de si un *pueblo* tiene derecho a alterar su Constitución estatal o, más precisamente, de si tiene derecho a actuar de cierta manera.» Por tanto, no se puede negar que se trata de si el pueblo tiene derechos y deberes. Esto es: de si debe ser sujeto político. De lo que se trata es de saber si estos derechos pueden definirse no por experiencia ni por usos históricos o *nacionales* (*op. cit.*, pág. 214), sino si valen para todos los tiempos y circunstancias, si se deducen, por tanto, desde principios universalmente válidos. Resulta así, por tanto, que el pensamiento de la revolución no puede ser en modo alguno tildado de nacionalista; antes bien, el problema del *Volk* excede el ámbito de la nación y apunta al hecho básico de que el pueblo se compone de hombres que poseen deberes y derechos. «Todos los miembros del Estado, como tales, son iguales, y en el contrato civil ninguno ha prometido más de lo que todos le han prometido a él» (*op. cit.*, pág. 259). «En relación con la forma, todos habrían hecho esta promesa a todos: ésta sería la voluntad común. El pueblo se habría dado a sí mismo una promesa» (*op. cit.*, pág. 259). «La Constitución no puede ser alterada sin la voluntad común, sin la voluntad de todos. Todos habrían prometido a cada uno que no sería alterada sin su particular aceptación» (*op. cit.*, pág. 259). Lo que resulta claro es que el *Volk* tiene una participación en los derechos universales del hombre (*Ak.* I, 1, pág. 215). Lo alemán es mencionado en este libro como *deutsche Publicum* (*op. cit.*, pág. 215), que posee una *Nationalmeinung* (idem). Sin duda, Fichte habla a este *Publicum* (*op. cit.*, pág. 233) y, sin duda también, deja en este mensaje los ecos de la corrupción universal de la que habló en *Zufällige Gedanken*. La descripción que hace de la historia de Europa es bien precisa: toda la artificiosidad del Estado europeo pecó contra la naturaleza: «Dieses sonderbare Kunstwerk, das in seiner Zusammensetzung gegen die Natur sündigte» (*op. cit.*, página 249). Todo esto produjo Estados y procesos que «dieron a los fenómenos morales de la humanidad un nuevo instinto a los hechos heroicos, al orgullo nacional sin nación» (pág. 249).

(64) *Ak.* I, 1, págs. 259-261.

moral (65) y forjar unos vínculos sociales de naturaleza cultural-espiritual que deberían hacer al Estado prácticamente superfluo. Dada la dificultad de construir en el aire una voluntad de todos, la red de contratos sociales debe tejer las voluntades basándose en otra ley: «La libre participación de la verdad es el más bello lazo de unidad que reúne el mundo de los espíritus. Un misterio que nadie conoce si no lo ha sentido. La verdad es la herencia común de este mundo superior, libre como el éter. [...] Sólo mediante ella puedo obtener un lugar en el mundo de los espíritus. Pago naturalmente una deuda, pero no a ti, Estado. Tu reino no pertenece al mundo con el que yo deseo estar en paz» (66).

Hay que saber que el pensamiento revolucionario de Fichte procede de premisas estrictamente individualistas (67), ancladas en las legitimaciones de la cultura moral-cristiana (68), convencida de su dimensión supraesta-

(65) «Por la voluntad de todos surge la voluntad del Estado. Pero si yo debo concluir en general un contrato, entonces tengo que concluirlo como hombre. Como ciudadano no puedo» (*Ak. I, 1*, pág. 280).

(66) *Ak. I, 1*, pág. 289.

(67) El individualismo moral luterano se ve claro aquí: «Por tanto, todo hombre está indestructiblemente dotado de un sentimiento del derecho y de la injusticia, del respeto por el primero y del desprecio del segundo, y el sentimiento habla en el corazón del hombre salvaje tan claramente como en la conciencia educada de cristiano» (*Ak. II, 2*, pág. 139). Esto levanta el problema de la legitimidad del gobierno: «Mit welchen Recht er über euch herrsche?» (*Ak. I, 1*, pág. 173). Es el problema de los derechos inalienables. Alterabilidad de la Constitución desde la moral (cfr. mi trabajo sobre Fichte en *Eticidad y Estado en el idealismo alemán*, Natán, 1987). Resulta así que el derecho de un pueblo a la revolución es consecuencia del derecho de revolución del individuo: «Si uno puede salir del Estado, entonces puede hacerlo la mayoría. Estos están entre sí, y respecto del Estado, que abandonan, bajo un mero Derecho natural.» Entonces, desde el Derecho natural «surge un nuevo Estado. La revolución que hasta ahora alcanzaba sólo a una parte se ha completado» (*Ak. I, 1*, pág. 291). Sólo entonces hay un pueblo, esto es, una voluntad de todos, un Estado (cfr. *I*, pág. 296). Fichte dijo al comienzo del capítulo 4, sobre «el derecho de cambiar la Constitución por el contrato enajenable de todos con todos», que no había determinado el concepto de pueblo. Añadió que al final del capítulo debía estar el concepto perfectamente aclarado. Lo único que se sigue de esta promesa es la conclusión de que el pueblo es aquella voluntad común de configurar un Estado mediante el contrato de todos, reconocidos previamente como hombres morales.

(68) El hombre que exige derechos naturales contra el Estado y que invoca la cultura como legitimación, dice: «El está llamado (*berufen*) por la cultura a trabajar por el fin final supremo de todo ser moral» (*Ak. I, 1*, pág. 287). Por eso tiene derecho a procurarse y aplicar los medios para la cultura, a fin de trabajar «en su cultura con todas sus fuerzas». Por ejemplo, así se legitima el derecho de propiedad. Este derecho de propiedad y el de las relaciones mutuas de cultura es el que configura la *Gesellschaft*.

tal (69) y supracomunitaria (70), centrada en el destino individual de salvación. El Estado no sólo no puede dar esta cultura, sino que tiene que combatir contra ella (71). Por lo demás, el verdadero vehículo del nacionalismo, el pensamiento del lenguaje, se presenta en las antípodas de lo que luego serán las tesis posteriores (72). La moralidad cumple su destino en el pecho del hombre individual, en los dictados de su conciencia, en los juicios acerca de lo que es y no es su condenación y su salvación. Por tanto, individuo moral autónomo y derecho a la revolución no se presentan en Fichte como un problema esencialmente político.

La fuente religiosa de sus representaciones se hace aquí igualmente evidente. Sólo que en otra clave diferente de la de Herder. La revolución no es precisa cuando una clase carece de futuro político, cuando un individuo no

(69) Así, en ese diálogo que se produce entre el revolucionario y el Estado (en *Ak. I*, págs. 282 y sigs.) le dice: «Por consiguiente, tú me has formado para el fin final, oh Estado, de que yo fuera útil para tus fines, no para los míos. Me has tratado como un trozo de materia bruta que te debía ser útil para algo. Ahora yo me propongo a mí mismo fines, y los quiero realizar yo mismo. Para esto no me has formado tú, dices. Muy bien. Pero yo no he obtenido de ti esta especie de cultura y no te la devuelvo. Si tú a mí sólo me tienes que dejar ésta [apropiada a tus fines], quiero darte mi palabra de honor de que no la usarás.»

(70) Es curioso encontrar esta precisa tesis en Fichte, tan radicalmente separada de los escritos que van a seguir a continuación: «¿Debo aplicar también aquí la distinción ya precisamente desarrollada entre sociedad y Estado? La cultura no puede darla ni la primera ni el segundo. Nadie es cultivado. El medio para la cultura lo da la primera incomparablemente más e incomparablemente más utilizable que el segundo. El influjo de ambos sobre nuestra cultura se comporta como sus dos mutuos ámbitos» (*op. cit.*, pág. 284). Sin duda alguna, la cultura es la dimensión que corresponde al hombre en tanto *Geist* (*op. cit.*, pág. 285). Se desarrolla en la *Gesellschaft*, pero sólo porque el hombre es el centro de derechos morales superestatales. En todo caso, Fichte reconoce, rozando la teoría liberal, que «el Estado mismo está en función de la sociedad. El agradece a la sociedad lo que tiene que agradecerle. Nosotros nos arreglamos también ya incluso sin su mediación con ella» (*Ak. I*, 1, pág. 288). La cultura es *Geisteskultur*. Su despliegue en base a la sociedad sin Estado y en base a los contratos que son realmente promotores de la dimensión individual: ésta es la profunda cercanía de Fichte respecto de los ensayos de Humboldt, de la misma época, destinados a fundar una sociedad sin Estado. Resulta evidente que la revolución de Fichte es casi una revolución *contra* el Estado más que una revolución para fundar un nuevo Estado. Estamos, sin embargo, en 1793.

(71) «Inútilmente exige el Estado repudiar una cultura que ni me ha dado ni puede dar» (*Ak. I*, 1, pág. 290). Lo que se sigue de aquí ya es conocido: «cada uno tiene derecho a salir del Estado tan pronto como quiera».

(72) Así, por ejemplo, comentando a Platner, Fichte dice: «Los primeros lenguajes estaban calculados para el uso en la vida, no para la pesada especulación» (*Ak. II*, 4, pág. 169; cfr. *I*, 3, págs. 97 y sigs.).

obtiene participación en el poder público, etc., sino cuando desespera de poder salvarse moralmente en un ordenamiento jurídico determinado. El ordenamiento político sostenido por la nobleza y el antiguo régimen impide el cumplimiento de todas las exigencias de salvación propias de un hombre dotado de conciencia moral. Esto es lo que hace justificable una revolución. El pueblo y la nación no tiene aquí ningún juego como tal, salvo en la medida en que se le caracteriza como la agrupación de individuos que tienen derechos sagrados en tanto seres morales.

5. *La entrada en juego del pueblo*

Sin embargo, el descrito constituye el punto de partida del pensamiento revolucionario de Fichte. No el punto de llegada. Partiendo de las exigencias del individualismo como derecho originario y natural, Fichte va a desembarcar en una apelación a las instancias colectivas que no son resultado contractual de la voluntad del individuo, sino clave condicionante de la existencia política y moral de todo hombre particular, si ésta ha de desarrollarse con las suficientes garantías. Por tanto, de ser resultado de la individualidad, las instancias colectivas pasaban a ser garantía de individualidad. Este será el mecanismo por el que se abrirá paso el pensamiento nacionalista. Pero su premisa es mucho más general y teórica. El nacionalismo surge cuando no se puede esperar de ninguna otra colectividad, sino de la nación, esas garantías. Pero entonces la nación recibirá como sobredeterminación toda la serie de componentes teóricos con los que Fichte ha ido determinando la comunidad última de garantías contractuales. Estas instancias sociales de garantías, configuradas desde la mera reflexión sobre las aporías de la teoría contractualista del Estado, son la *Kirche* y la *Gemeinde*.

Estos conceptos básicos se traspasarán posteriormente a la idea de nación, que no es sino una concreción y una elevación a conciencia del juego político de aquellos dos conceptos. Podemos proponer brevemente la función de estas dos instancias sociales y podemos comprobar cómo son absolutamente necesarias para el pensamiento desplegado en el contexto de una teoría de los contratos, esto es, para una teoría liberal-burguesa destinada a fundar un orden político. Podemos brevemente explicar este asunto porque con él Fichte muestra la imposibilidad de la teoría del contrato como clave de ordenación política (73), en una línea semejante a la de Schelling, pero dotada

(73) Para una crítica de Schelling a la teoría del contrato puede verse mi trabajo *Mito y Estado*. En la misma dirección puede verse CLAUDIO CESA: «Schelling Kritik

de la conveniente complejidad. Lo que indica que el concepto de nación jugará haciendo imposible la idea clásica burguesa de revolución, una de cuyas consecuencias endémicas era su capacidad de generar el terror de una guerra civil.

6. *Las aporías de la teoría del contrato*

Resulta evidente que el punto de partida del *Naturrechtlehre* de 1796 es, una vez más, la teoría del *Urrecht* asentado en la individualidad moral. Especulativamente, Fichte fuerza un desarrollo paralelo que penetra toda la *Wissenschaftslehre*. La individualidad es la instancia de la autoconciencia. Por tanto, es una condición de las acciones del yo absoluto, puesto que la tendencia central de éste se dirige hacia la autoconciencia. Explicar las condiciones de posibilidad de la individualidad es la misma cosa que explicar las condiciones de posibilidad de la autoconciencia. Ahora bien: la autoconciencia es necesaria para la realización de una verdadera moral; luego la individualidad es necesaria para la realización de la moral.

Esta necesidad del individuo es lo que necesita ser garantizada. Pero como el individuo es ante todo una realidad sensible, se necesitan garantías que afecten al despliegue de su vida sensible. El Estado es necesario en el sistema especulativo de 1796 justo como garantía de la existencia de la individualidad (74). Pero la individualidad tiene derecho originario de existencia por razones morales: el proyecto de moralidad es sostenido sobre las espaldas de los individuos, que siempre en Fichte se comprenden como *Werkzeuge der Vernunft*, herramientas de la razón. La cuestión es: ¿cómo se puede garantizar el derecho originario de todo ser moral a ser individuo, esto es, a tener una actividad sobre el mundo sensible destinada a la perfección de la cultura moral? La teoría del contrato entra entonces en función como garantía de la propiedad sensible que constituye una individualidad (75).

der Naturrechtes», en *Die Praktische Philosophie Schellings und die gegenwertigen Rechtsphilosophie*, Heg. Hans Martin Pawloski, Stefan Smid und Rainer Specht, Fromann-Holzboegg, 1989.

(74) Esta diferencia es clave para marcar la diferencia entre el Fichte de 1793 y del de 1796. Para el primero, el Estado no es necesario, sino que puede ser sustituido con ventaja por una red tupida de contratos. Es aquí donde Fichte parece seguir las tesis de Humboldt (cfr. *Los límites del Estado*, Madrid, Tecnos, 1988).

(75) «El concepto de Derecho originario es, según las indicaciones anteriores, una relación recíproca permanente y únicamente dependiente de la voluntad de la persona con el mundo sensible externo a ella. En el contrato de propiedad se le adscribe a cada individuo una parte determinada del mundo sensible como esfera exclusiva de esta su

Realizado el primer contrato sobre la acción en el mundo sensible, se plantea el problema endémico a todos los contratos alcanzados libremente por la decisión de la voluntad. Fichte es aquí sutil. Que entremos en contratos es absolutamente inevitable, pues la individualidad no puede constituirse sino por el reconocimiento de una alteridad. Pero no está garantizado que una vez obtenido ese *status* de individualidad ésta se atenga al contrato por el que se configuró. El sentido de la individualidad es absoluto y tiende a desligarse de los contratos por los que se originó. Todo el idealismo ha denunciado este hecho como la fuente última de las contradicciones políticas: en el individuo que dice yo anida la paradoja de la finitud atravesada por la exigencia de infinitud. Ese hecho, al que la filosofía posterior llamará voluntad de poder, hace precaria toda la estructura de contratos. Fichte dice claramente: «No se puede dar ningún fundamento absoluto de por qué el ser racional deba ser consecuente y darse como resultado de ello la ley inducida» [de cooperación] (76). «Una vez que la autoconciencia está puesta no se pone con ello que los seres racionales tengan que operar continuamente de la misma manera racional» (77).

«No se puede mostrar ningún fundamento absoluto por el que alguien deba admitir como ley de su voluntad y de sus acciones la fórmula de Derecho: "Limita tu libertad de tal manera que los otros puedan ser también libres." Por consiguiente, todo esto tiene una validez hipotética. Si debe ser posible una comunidad de seres libres, entonces tiene que valer la ley del Derecho. Pero la condición, la comunidad de seres libres, en todo caso está condicionada por un querer comunitario» (78).

Podemos resumir brevemente el expediente por el que se desarrolla toda la *Naturrechtlehre* de Fichte. De hecho ya estaba anticipado por el propio Schelling: garantizar un contrato exige otro contrato. Y éste, otro. Pero la carencia de voluntad democrática de Schelling, apegada a la teoría del Estado máquina de 1795, le impide dar el paso a ninguna instancia colectiva de voluntad. Fichte, al contrario, recorre la lógica implícita de este *via crucis* de

acción recíproca, y bajo dos condiciones: que no estorbe la libertad de los demás en su esfera y que se le garantice, se le ayude y apoye con su contribución en caso de que sea atacada por un tercero» (*Ak.* I, 4, 20). Tenemos así el *Eigentumvertrag*, el contrato de propiedad (cfr. pág. 22; I, 3, pág. 405).

(76) *Ak.* I, 3, pág. 385.

(77) *Ak.* I, 3, pág. 385.

(78) *Ak.* I, 3, pág. 387.

contratos para mostrar en ese recorrido lo que en todo caso el Estado debe construir. Su esfuerzo no es hacer infinito el montaje de los contratos, sino diagnosticar cuáles son los absolutamente imprescindibles para garantizar el *Urrecht* de dominar el mundo desde las instancias de una personalidad moral.

7. El tejido contractual del Estado

Ante todo se hace necesario el contrato de defensa mutua de la propiedad pactada contra ataques de terceros. Ese *Schutzvertrag* (79) está ya implícito en el contrato de propiedad. Este contrato de propiedad y de defensa mutua constituye ya un *Bürgervertrag* específico llamado *Vereinigungsvertrag* (80). Pero también pertenece a la posibilidad del contrato que uno de los contratantes lo viole. Por tanto, se debe elevar el mismo poder defensivo contra cualquiera de las voluntades contratantes que deseen desvincularse del acuerdo. Todos deben contratar someterse a este cuerpo defensor mediante un *Unterwerfungvertrag* (81). Pero para ello se tiene que limitar la capacidad de esta fuerza defensora sólo a aquellos casos en que deba entrar en juego, definiendo hasta dónde tiene que actuar y cuándo tiene que retirarse. Esto es: se tiene que dar a esa fuerza defensora una ley que rija su actuación. Se debe hacer un contrato civil que cree la ley coactiva. Tenemos así un *Zwangrecht* (82). De la existencia de la ley depende que se mantenga el edificio de todos los contratos. O más claramente: «La existencia misma de la sociedad está ligada a la eficacia de la ley» (83). Pero el mismo poder ejecutivo que aplica la fuerza en la defensa de los derechos originarios de los individuos debe poseer el *derecho de juicio* acerca de cuando estos derechos son violados y el *derecho de ejecutar* las penas en cuestión. Los grandes trazos de la concepción de Fichte —que aquí sólo se apuntan— no le impiden ir tejiendo las principales instituciones del Estado de Derecho, al mismo tiempo que le fuerzan a considerar que, en último extremo, todas las garantías van quedando en el aire. Pues con cada contrato se crea una realidad, que, a su vez, necesita de control legal, vale decir, de control contractual. No debemos insistir. Los contratos han conformado un cuerpo con poder ejecu-

(79) *Ak.* I, 4, pág. 10.

(80) «Llamamos a este contrato, que defiende y asegura los dos primeros contratos y que en su unificación constituyen un contrato civil, en particular el contrato de unificación.»

(81) *Ak.* I, 4, pág. 17.

(82) Cfr. *Ak.* I, 3, pág. 425.

(83) *Ak.* II, 3, pág. 402.

tivo y judicial y dotado con todos los atributos de una voluntad. El problema está planteado.

«He aquí el problema del Derecho público y, según nuestra demostración, de la filosofía del Derecho completa: encontrar una voluntad de la que sea absolutamente imposible que pueda ser diferente de la voluntad comunitaria. Encontrar una voluntad en la que voluntad privada y comunitaria estén reunidas de manera sintética» (84).

En los mismos términos del problema ya se alberga la imposibilidad de la solución. Pues repárese en las hipotecas idealistas que pesan sobre la teoría del contrato y que impiden reconocer la parte de verdad de la teoría reaccionaria de la historia, defendida por Möser y Rehberg. La tesis contractualista es irrenunciable para Fichte porque garantiza los destinos morales del individuo. Por tanto, será «tan necesaria como la teoría de la libertad moral el hombre» (85). Pero esta misma determinación moral fuerza a que sólo exista contrato cuando una voluntad moral otorga su aceptación libre a los términos del mismo. Sólo hay contrato donde existe formación de voluntad comunitaria desde la libertad privada y moral.

Forma parte de la hipotética voluntad comunitaria, teóricamente así conformada, la creación de un cuerpo con voluntad propia, funcional, sometido a la ley. Pero como toda voluntad individual, puede extralimitarse en el cumplimiento de lo acordado. La clave reside en que Fichte siempre contempla el contrato como la formación de una voluntad comunitaria desde la libre y espontánea aceptación de todas las personas moralmente caracterizadas. La lógica de la teoría de los contratos está diseñada para que el cuerpo social se mantenga cohesionado desde la libertad autolimitada de todos. Podemos otorgar a este modelo el *status* de mera idea regulativa, como sucede en Kant. Pero Fichte, en esta época de Jena, toma perfectamente en serio estas exigencias porque son las propias premisas de su planteamiento moral. En todo hombre existe una dimensión moral, radicalmente libre, de la que depende su estructura de salvación. Esta dimensión no puede ser alienada,

(84) *Ak.* I, 3, pág. 433.

(85) La clave está en que puede que la libertad moral se obtenga por una vía que no precisa del contrato: cuando se da garantizada desde siempre por la pertenencia a la comunidad eclesial. Por eso se puede decir que la libertad en Fichte no es estrictamente política, sino esencialmente moral. La política entra en juego sólo como un medio de garantía de la moralidad y en este mismo momento resulta devaluada al extremo y condenada a seguir las inflexiones del pensamiento sobre la moral.

limitada o coartada, salvo por su propia libertad. Por tanto, la cohesión social levantada sobre la unanimidad debe ser garantizada.

8. *La irrenunciable libertad de juzgar*

La clave se presenta ahora. Puesto que la voluntad ejecutiva y judicial puede extralimitarse en sus funciones, los firmantes del contrato originario, los que han establecido constitucionalmente los límites de su propiedad, deben reservarse siempre un derecho en el que concentran su dimensión moral radicalmente inalienable. Es la capacidad de juzgar cuando el poder ejecutivo-judicial-legislativo se extralimita en sus funciones respecto de las atribuidas en la constitución —*Staatbürgervertrag* (86)—. Ahora bien: el ejecutivo también tenía la capacidad de juicio para decidir cuándo debía emplear su fuerza coactiva y hasta dónde debía aplicar las leyes penales encomendadas. Con ello, sin duda alguna, se levanta el mayor problema de toda política, según ha demostrado una línea de pensamiento desde Weber, Schmitt y Arendt: el problema del juicio (87).

Que el juicio, una capacidad enraizada en las potencias de la vida individual, tenga que ser expresión de la voluntad comunitaria: ése es el círculo que se quiere cuadrar en este contexto. Este problema es el que lleva directamente a la categoría de nación. Pero justo estas hipotecas determinan que el problema de la nación no sea posible sin otro problema: el de genio capaz de establecer una síntesis radical entre su juicio individual y el juicio comunitario. Nación, genio político y legitimidad carismática emergen al unísono en el pensamiento moderno.

Repárese en que la capacidad de juzgar si el ejecutivo se extralimita o no en sus funciones no puede ser canalizado, ante los ojos de Fichte, por la teoría representativa del poder. Pues esta teoría puede incorporar la división de juicios y su peso proporcional a los juicios emitidos. Esto separa a Fichte del pensamiento de Kant. Pero ¿qué pasa con aquellos que juzgan que realmente se ha extralimitado el poder? Por muy minoría que sean, tienen derecho a separarse del contrato, pues su libertad es inalienable. Las categorías individualistas del escrito de 1793 vuelven a aparecer desde el pro-

(86) *Ak.* I, 3, pág. 434.

(87) Una variante del problema del juicio es el problema del Estado de excepción de C. Schmitt. Sólo cuando se trata esta asociación de ideas entre el juicio por el que se declara suspensa la Constitución y el juicio por el que se declara el Estado de excepción se torna auténticamente profundo el pensamiento de Schmitt y no se le considera fruto del aventurismo teórico de un *amateur*.

blema de juicio porque en este último se sitúa el reducto de la personalidad libre del ciudadano. Por tanto, para que una constitución respete la lógica del contrato originario y cree una voluntad comunitaria, el punto final de todo su edificio no puede entregarse al individuo como tal y a su juicio. Fichte no ha superado teóricamente las posiciones de 1793 porque siempre se ha planteado el problema de la libertad desde la moral, nunca desde la acción política autónoma. Ve aquellas posiciones individualistas como una amenaza que se quiere evitar, pero sólo mediante el expediente de asegurar por todos los medios que jamás exista el *individuo soberano* aislado. Este se diluye en la exigencia, en el deber de integrarse siempre en una realidad comunitaria. La única posibilidad abierta es la síntesis radical entre comunidad e individuo, que desde la distancia histórica nos parece la base de toda teoría plesbicitaria, de toda política de adhesión. Es la propia comunidad la que tiene que juzgar sobre la actuación del ejecutivo (88). Y para ello debe existir una personalidad especial capaz de hacer evidente la unanimidad de la comunidad mediante su juicio. Es la personalidad política propiamente dicha.

Las tesis acerca de la revolución se alteran al hilo de la transformación de la moral: desde la moral individualista de 1793 hemos pasado, en 1798, a una moral que siempre subraya la dimensión comunitaria-eclesial. En consecuencia, la instancia individualista siempre queda compensada por la instancia participativa-comunitaria, de la misma manera que la Iglesia es una categoría *participativa* de salvación *individual*. Lo decisivo es que, a nivel estrictamente especulativo, todos estos resultados son consecuencia de la tesis de la nueva *Wissenschaftslehre*: sólo a través de la intersubjetividad se produce el individuo como tal. Individual es, por su propia esencia, una instancia de reciprocidad (89).

9. El cuerpo de los jueces

La teoría de los partidos —clave para toda teoría de libertad estrictamente política y para toda metodología de representación política— resulta inaplicable en este terreno. ¿Pues dónde se encontraría una base común para que los partidos se enfrentaran sin resbalar hacia la ruptura contractual de-

(88) «Hay que demostrar ulteriormente que sólo existe la comunidad que puede juzgar la administración del poder ejecutivo. Pero la dificultad es: ¿Dónde está esta comunidad y qué es ella? ¿Es algo más que un mero concepto? ¿Y si debe ser algo más que un concepto, cómo puede realizarse?» (Ak. I, 3, págs. 446-447).

(89) Cfr. la *Doctrina de la ciencia «Nova Methodo»*, traducida por M. Ramos y J. L. Villacañas, Valencia, Natán, 1988.

finitiva? Pero la dificultad técnica de que todos los contratantes sean jueces de la actuación del ejecutivo resulta imperiosa y permanente, dada la necesidad de la continuidad de la tarea de gobierno. El expediente de Fichte es conocido. Se debe crear por delegación un *cuerpo judicial*, el antecedente de todo Tribunal Constitucional, radicalmente separado de la actuación del poder ejecutivo. Se trata de los éforos (90). Ellos cumplen con la acción del juicio. Su tarea debe facilitarse mediante las garantías de rigor: la suprema publicidad (91) de las acciones de gobierno, absoluta libertad de elección a los éforos, carencia de propaganda a su favor, responsabilidad frente a los éforos siguientes, inhabilitación para las tareas de gobierno, inviolabilidad de su persona, etc. Pero el círculo de las garantías se cierra. Porque los éforos, como los jueces bíblicos, como los tribunos romanos, como los emisarios papales, sólo tienen una capacidad de denuncia: declarar violada la ley e ilegal a un gobierno. Lanzar sobre un poder ejecutivo un *Staatinterdikt* (92) que declara al gobierno fuera de la ley.

Por esta denuncia moral y política, y al mismo tiempo que se proclama, queda convocada la *Gemeinde* (93). Ella decidirá si el poder ejecutivo ha violado la ley o si el éforo la ha convocado sin razón. Lo que concluya la *Gemeinde* deviene ley constitucional (94). Pero una de las dos partes debe ser declarada culpable de alta traición. Por tanto, el juicio siempre corresponde en último extremo a la comunidad. Pero en ella se proyecta la ilusa mística de la unanimidad (95). Fichte dice que la *Gemeinde*, en esta perspectiva, puede llamarse también *Volk*, «pueblo» (96). En ella, de nuevo, se recupera la *Willen der Gemeinde*, la *gemeinsame Wille*. Aquí la capacidad del juicio final se juega en la asamblea de la *Gemeinde*. Y el gran problema se oculta: ¿Quién ha formado el juicio en esa comunidad? ¿Cómo se garantiza la unanimidad? ¿En base a qué se formularán los juicios? Fichte no se plantea ninguno de estos problemas: los éforos son los acusadores, el ejecutivo, el acusado. El supuesto de base reside tanto en la capacidad del juicio del pueblo como en la sabiduría de los éforos. Pues en esta figura está el punto final

(90) Cfr. *Ak. I, 3*, pág. 440.

(91) *Ak. I, 3*, pág. 446.

(92) *Ak. I, 3*, pág. 449.

(93) «Sólo la comunidad puede declararse a sí misma como comunidad. Tiene que ser comunidad antes de serlo, lo cual se contradice de forma manifiesta. La contradicción debe superarse sólo así: El pueblo es declarado comunidad por la Constitución en cierto caso» (*Ak. I, 3*, pág. 447). Esto lo hace el éforo. De esta manera, la revolución se asimila a la tradición eclesial-moral, a la figura del *Staatinterdik*.

(94) *Ak. I, 3*, pág. 450.

(95) *Ak. I, 3*, pág. 458.

(96) *Ak. I, 3*, pág. 452.

de toda la teoría fichteana: la teoría de la ilustración y su verdad pertenece al estamento de los sabios, que constitucionalmente deben cumplir la función de éforos (97).

10. *Una nueva legitimidad*

Pero ¿y qué sucede si el poder de los jueces, el baluarte último de la Constitución, se une al abuso del poder ejecutivo? ¿Qué pasa si los éforos están corruptos y abandonan su esfuerzo ilustrado? ¿Quién garantiza todos los contratos en este caso? Entonces surge la figura real central del pensamiento político de Fichte: el éforo natural (98), sin apoyo ni respaldo institucional. En relación con el éforo natural aparece el concepto de nación en toda su fuerza, como colectivo moral que dice *sí* o *no* al éforo natural (99). Pues, en efecto, si el estamento constitucional de los éforos se ha deteriorado, siempre puede una persona privada convocar a la comunidad a constituirse en pueblo ante la manifiesta ilegalidad del uso del poder. Esta persona *privada* representa a la opinión universal [*allgemeine Meinung*] y no es sino su *Werkzeug*. Si su opinión como persona privada coincide con la opinión expresada de la comunidad constituida por su invocación, entonces el éforo natural obtiene un título preciso: «*Sie sind durch ihr Herz und ihre Tugend Erhalter der Nation*». Si su opinión privada no es la del pueblo, son meros rebeldes que han demostrado su ignorancia de las circunstancias reales de su pueblo y de la inoportunidad de su juicio, independiente de su verdad teórica. Pues su actuación —en tanto que juicio— es una cuestión de oportunidad y de decisión. De prudencia.

Pero como tales, sean naturales o constitucionales, los éforos institucionalizan el pensamiento de la revolución, de tal forma que se evita el problema central del ejemplo francés: la imposición terrorista de una facción del pueblo sobre otra. Para representar esta *coherencia* y *unanimidad subjetiva* de la comunidad elevada a pueblo, con poderes constituyentes, Fichte emplea la palabra *nación*. Los éforos no tienen otra finalidad que representar la *opinión* universal, esto es, constituir un estado de opinión *nacional* capaz de establecer un nuevo orden desde el desorden, un nuevo orden que cierre los

(97) Cfr. mi trabajo «De la Ilustración a la teocracia», en *La Revolución francesa y sus consecuencias*, Valencia (en prensa).

(98) Cfr. *Ak.* I, 3, pág. 457.

(99) Esta es la base tradicional de la teoría de la democracia plebiscitaria de Schmitt. Como es evidente, esta teoría plebiscitaria surge para un momento real en el que se supone la ilusión de la formación de una comunidad moral. La misma teoría sólo se abre paso desde la noción de esta comunidad como nación.

presupuestos contractualistas de todo el andamiaje de garantías constitucionales. Por eso, cuando Fichte habla de la disyuntiva de éxito o de fracaso de los éforos naturales, dice: «Los agitadores del pueblo serán castigados como rebeldes según los derechos externos completamente válidos, aunque puedan ser mártires de su derecho delante de su conciencia y según el derecho interno. Serán quizá inocentes según su idea, pero según los hechos son castigados como completamente culpables. Ellos habrían debido conocer mejor a su *nación*. Pero si una tal *nación* se hubiera reunido, entonces habrá surgido por ello la anulación y la superación de todos los derechos» (100).

La síntesis absoluta de la opinión privada y la opinión universal es la nación como realidad comunitaria. Ambas categorías están íntimamente vinculadas en los mecanismos constitucionales de Fichte destinados a regularizar el Estado de excepción (101) e institucionalizar la revolución como un expediente racional de regreso al orden en una comunidad política. Con ello Fichte generaliza el mecanismo de la Revolución francesa al tiempo que la interpreta. De esta forma pretende dotarlo de racionalidad. Este modelo está asociado a la figura del revolucionario, sea constitucional o no, como alguien que convoca a la *Gemeinde* a constituirse en *Volk*. El mapa de las grandes categorías políticas queda cerrado. Pero no por eso están descritos los accidentes de la nueva geografía. *Volk* es, desde luego, la *Gemeinde* penetrada de la conciencia unitaria (nacional) de su misión política: dotarse de una constitucionalidad que derribe el poder injustamente ejercido. La nación es ese mismo *Volk*, pero pensada como *allgemeine Meinung*, sea porque ella misma se dota de juicio, sea porque sigue el juicio de la herramienta servidora de la opinión universal: el éforo natural, el sabio. La opinión universal sirve para ocultar en la representación una condición indispensable de todo el planteamiento fichteano: la unanimidad que debe orientar el querer de todos. La nación es la *Gemeinde* constituyente (102) o *Volk*, con plena con-

(100) *Ak.* I, 3, pág. 458.

(101) El pueblo se declara comunidad sólo en caso de necesidad. Esto es: en lo que luego se llamará situación excepcional (*Ak.* I, 3, pág. 448).

(102) En este sentido, en *Grundlage des Naturrechtslehre* se dice que es la nación la que presta el poder a alguien para que cumpla sus fines. Por tanto, la nación es el sujeto del contrato de transferencia por el que se crea el poder ejecutivo (*Ak.* I, 4, pág. 67). Pero en este sentido es lo permanente de la comunidad política. Pues el pueblo desaparece tan pronto se realiza ese contrato de transferencia. Pueblo y nación se usan casi de una manera sinónima en otros contextos (*Ak.* I, 4, pág. 81): «En parte, por el pueblo todavía no habituado a una legalidad estricta y de forma de pensar de la nación en general.» La nación es la instancia frente a la cual es responsable la máxima autoridad del ejecutivo: «Pues sólo la suprema autoridad es responsable frente a la nación» (*ibidem*).

ciencia de la universalidad de su opinión, trasparente a su realidad de *Gemeinde*. Pero el problema que marca los límites del contractualismo y que hace explícitas las ilusiones fichteanas —y con ellas las ilusiones nacionalistas— comienza justamente aquí.

IV. NACION Y COMUNIDAD MORAL

1. ¿Qué une a la nación?

Porque resulta preciso preguntarse: ¿Qué une a la comunidad en el momento del *Staatsinterdikt*? Mejor aún, en el momento de la reunión, antes de que el *Volk* haya establecido un veredicto y se reúna en comunidad nacional, ¿qué vincula a todos los individuos? Podíamos decir que la Constitución, que en ese momento aún no está denunciada. Al fin y al cabo se trata de decidir si la Constitución se ha aplicado mal. Por tanto, el mismo texto constitucional no constituye la norma del juicio. Pues ninguna Constitución puede incluir normas acerca de cómo se debe juzgar si se ha usado *bien*. Por tanto, el juicio mismo, ¿cómo se regula en su justicia?

El problema wittgensteiniano del final de las reglas, que no es otro que el genuino problema de la capacidad de juzgar, se nos presenta aquí en toda su crudeza política. ¿Cómo sabe la comunidad que el juicio es el correcto? ¿En base a qué criterio? Parece que la positividad última de la decisión es aquí inapelable. Pero ¿está apoyada la decisión en su mero hecho? ¿Cómo entonces esa decisión puede ser comunitaria? ¿Qué vincula a la comunidad nacional en la formación de un juicio (103) para el que la Constitución no puede dar una orientación? Y una vez que se declara la ruina de la Constitución, ¿qué hay en el entreacto que mantiene unida a la comunidad aunque no haya ley constitucional? ¿Qué instancia rige los individuos, mientras se llega a la formación de una nueva ley constitucional, a poner en marcha el pesado mecanismo de los contratos? (104). ¿Qué constituye de hecho esa opinión universal que mantiene unido al cuerpo social como *Volk*? ¿Qué

(103) Si existe alguna definición de la nación en este momento sistemático de Fichte es la que se produce al final de la *Naturrechtslehre*, en el § 19. Se habla allí de que no es posible demostrar la absoluta imposibilidad de un juicio injusto cuando el pueblo está reunido. «En tanto que la razón pura no puede aparecerse en persona en la tierra ni aceptar el encargo de juez, tiene que existir siempre un juez supremo, el cual, porque él también es finito, puede equivocarse o tener una mala voluntad. La tarea es encontrar aquel [juez] del que se puede temer esto en menor medida. Y éste es, sobre las relaciones civiles, la nación» (*Ak.* I, 4, pág. 162).

(104) La figura es de Fichte (*Ak.* I, 3, pág. 459).

contenido se eleva a conciencia en este momento, en los grandes momentos de los entreactos de la historia, de tal manera que la nación obtiene una referencia en la realidad? ¿Cuál es la sangre de la comunidad, de la *Gemeinde*, más allá de toda ley constitucional? ¿Sobre qué sólida roca se mantiene ese castillo externo y frágil del Derecho?

En vano encontraremos en Fichte una respuesta, al menos en 1797, esto es, en la *Rechtlehre*. El ser comunitario, el *Gemeinwesen*, es siempre lo conformado por la reunión de voluntades. Pero dado que en su invocación no hay contratos, debe haber una reunión de voluntades no contractualmente constituida, esto es, no originada en el derecho individual, sino en otra estructura comunitaria. La noción de *Gemeinde* es un concepto que a veces alcanza funcionalidad política, en tanto que eleva a conciencia su dimensión de *allgemeine Meinung*, esto es, su dimensión nacional, a fin de llevar adelante tareas políticas como *Volk* que se dota de una Constitución. Pero en sí mismo, el concepto básico de *Gemeinde* es suprapolítico.

Mas ¿qué significa este concepto? ¿Cuál es su estructura? ¿Cuál es su dimensión central? Pues resulta evidente que no puede ser política. Antes bien, es un trascendental de toda política *ideal*, de toda Constitución adecuada a la razón. En este sentido, la pregunta por la posibilidad de un concepto de Derecho exige una contestación de esta índole: la comunidad política entre hombres es posible si, y sólo si, ya antes existe una comunidad de seres racionales y libres plenamente consciente de su realidad comunitaria. Pero entonces la comunidad jurídica no es originaria. ¿Dónde obtiene, pues, su punto de gravedad, su racionalidad, su punto de contacto con la realidad de aquella otra comunidad más básica que el Derecho?

El concepto de *Gemeinde* aparece ya en *Über die Bestimmung des Gelehrten* de 1794. En este texto se nos dice que el hombre que aspira incansablemente a su destino moral, en tanto que completa unidad y armonía con todos los individuos, mediante nuestra determinación en sociedad, forma parte de una *Großen Gemeinde* (105). Pero, como tal, resulta que esta gran comunidad es la misma que la idea del género humano entero. Por tanto, es la comunidad de los seres racionales en el sentido dado por Fichte a esta expresión, a saber: el reino de los seres conscientes de su libertad y de su destino moral. La categoría es racional-moral. Aunque Fichte no define la *Gemeinde* con ulterioridad, debemos representarla con los atributos derivados del hecho de estar formada por seres morales. Por eso, cuando en la *Rechtlehre* se habla de la *Willen der Gemeinde* (106) no se quiere significar sino

(105) Ak. I, 3, pág. 41.

(106) Ak. I, 3, pág. 401.

la voluntad de que se cumpla el *status* moral de todos los que se reconocen formando parte de esta comunidad. *Gemeinde* es, por tanto, *Gemeinschaft vernünftiger freier Wesen* (107). *Gemeine Wesen* no contractual es aquel derivado del carácter comunitario-moral inalienable de los seres racionales.

Esta comunidad de seres racionales conscientes de ser tales tiene otro nombre en la *Sittenlehre* de 1798: *Kirche*. Por tanto, las preguntas anteriores se contestan de esa manera: para que sea posible una comunidad jurídica tiene que existir un ser común en tanto iglesia. Esta tesis dice lo mismo que esta otra: Para que sea posible una comunidad política debe poseer como substrato una sociedad moral. Pues la Iglesia no es sino la presencia sensible de la comunidad moral. Esta tesis se puede comprobar en la *Naturrechtlehre* de 1793 (108). Pero sobre todo se puede verificar en la *Sittenlehre*. Lo peculiar es que el estado de opinión universal que se genera cuando se tiene conciencia de esta *moralische Gemeinde* y de su función política se llama *Nation*. Y esto es lo que veremos y comprobaremos en un escrito que, aparentemente, tiene poco que ver con la génesis del nacionalismo fichteano. Pero con ello vemos también el punto básico de la crítica a la Revolución francesa, que Fichte realizará en el futuro: una guerra civil interna, una política de terror, una dinámica expansionista e imperialista, indican que la Revolución francesa se levantó sobre la inexistencia de una comunidad moral, sobre la carencia de una auténtica iglesia. Su esencia, por tanto, no es sino el individualismo inmoral burgués. Alemania, dotada de una genuina base eclesial-moral, es la única nacional y, por tanto, la única que puede realizar las consignas revolucionarias. El nacionalismo de Fichte no atenta contra estas consignas ilustradas, revolucionarias y democráticas. Su peligrosidad reside en que se siente legitimado en su pretensión de monopolizarlas.

2. Iglesia y comunidad moral en la doctrina de la moralidad

El problema moral en Fichte conduce inevitablemente a la propuesta de una liberación universal. El mero hecho de que la dimensión moral se fundamente en la soberanía y autonomía del Yo absoluto y de que éste sea una instancia universal básica a todo individuo permite cifrar la tarea de la moralidad en la reunificación de todos los yo empíricos e individuales en un

(107) *Ak.* I, 3, págs. 374 y 389.

(108) *Ak.* I, 4, pág. 123: «El representante de la sociedad moral, la Iglesia. La Iglesia en tanto que sociedad moral.»

único yo puro, que por fin restaure en la existencia la subjetividad absoluta inicial, propuesta como postulado (109). Sin embargo, esta finalidad moral sólo se puede realizar si se carga sobre las espaldas de los individuos. Esto significa que en todos los individuos debe existir una dimensión propia de la *Vernunft überhaupt* (110). Esto significa que en el hombre individual algo debe considerarse al servicio de aquella dimensión universal de la moral. Es la tesis de que el hombre sensible completo, determinado empíricamente, debe considerarse como una herramienta de la dimensión racional universal (111). Esta consideración vale para todos los hombres, que así quedan convocados al proyecto de liberación universal. Es curioso que este proyecto, estrictamente ecuménico, en el que la ilustración seculariza el proyecto eclesial tradicional, esté en la base del particularismo nacionalista más importante de la historia. El mecanismo de esta transformación deberá quedar claro en lo que sigue.

Pues bien: cuando todos los mecanismos positivos del Estado quedan bloqueados en su positividad y se convoca al pueblo como comunidad política entran en vigor, con carácter absoluto, las leyes de la moralidad. Cesan las leyes positivas, pero entran en pleno juego los imperativos. Podemos decir entonces que la subjetividad de ese pueblo es representada como nación o como Iglesia. Lo que está a la base de estos dos nombres es la vigencia de las leyes de la moral en la conciencia. Puesto que las leyes positivas están canceladas, lo único que mantiene unido al pueblo es la existencia de convicciones morales comunes capaces de generar una nueva Constitución. El acuerdo constitucional es resultado de otro preacuerdo básico propiciado por «*gemeinschaftlicher Prinzipien*» (112), desde los que podemos buscar, desear, hacer o conseguir dicho acuerdo, y que en el fondo encarnan una serie de consecuencias universales inevitables de la razón humana.

3. Convicciones y metaconvicciones: la estructura comunicativa de la Iglesia

Ante todo tiene que existir la convicción común de la libertad, esto es, que el acuerdo político no puede ser impuesto, sino libremente consensuado. Tiene que existir un preacuerdo por el cual no puede haber coacción

(109) Para todos estos aspectos, cfr. PHILONENKO: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París, Vrin, 1966.

(110) Ak. I, 5, pág. 210.

(111) Ak. I, 5, pág. 210.

(112) Ak. I, 5, pág. 213.

—Zwang— para lograr la «*Übereinstimmung*» de las voluntades (113). Se afirma con ello el carácter básico de la convicción de la necesidad de consenso. El contrato político, en función del cual está la apelación a la moralidad, tiende a conformar internamente la convicción y no puede realizarse desde la mera exterioridad de la acción violenta y coactiva. Por tanto, la moral ofrece las metaconvicciones para permitir la contratación productora de mecanismos positivos de libertad. De todo esto resulta que la voluntad de acuerdo y consenso parece ser la metaconvicción más básica, implicada en la propia esencia de la racionalidad. Sólo ella, al menos, permite cerrar el edificio complejo del pensamiento de la política.

Pues bien, Fichte ha llamado Iglesia al ser ético común producido por la efectiva existencia de estas metaconvicciones (114). Por tanto, la Iglesia es el trascendental necesario para potenciar la formación o la revolución de la Constitución estatal, como concordancia previa a las leyes concretas alcanzadas mediante procesos de acuerdos libres de coacción (115). La realidad de la Iglesia entonces se muestra en la capacidad de configurar constituciones libres, vale decir, en fenómenos políticos emancipadores. Su forma de perpetuarse reside en la incorporación de contenidos simbólicos capaces de transformarse en la libre discusión, al conservar algo esencial y eterno: la fe en el valor productivo de la libre comunicación. Por tanto, ese símbolo es un instrumento comunitario potenciador de la comunicación: «No puedo operar sobre todos sin partir de lo que es común a todos» (116).

Naturalmente, Fichte es consciente de que este tejido comunicativo constitutivo de la comunidad eclesial es siempre *presupuesto* de toda acción comunicativa, nunca algo que se pueda intentar fundamentar mediante estos mismos recursos a la comunicación (117). La comunidad eclesial es el «fórum de la conciencia comunitaria» (118), que es capaz de transformar en acuerdo final el desacuerdo inicial, al que se llegó por la disolución de todas las referencias positivas de la ley (119). El presupuesto de todo ello es *eine absolute Demokratie* (120), que al mismo tiempo alberga la más germinal

(213) *Ak. I, 5, pág. 211.*

(114) *Ak. I, 5, pág. 213.*

(115) *Ibidem.*

(116) *Ak. I, 5, pág. 219.*

(117) «Debe partirse de ello como algo presupuesto y en modo alguno se debe avanzar hacia ello como algo que hay que fundamentar» (*Ak. I, 5, pág. 220*).

(118) *Ak. I, 5, pág. 223.*

(119) «El medio sintético de reunificación de la contradicción sería una tal sociedad» (*Ak. I, 5, pág. 223*).

(120) *Ak. I, 5, pág. 225.*

referencia comunitaria. La estructura del democratismo nacionalista se pre-dibuja ya aquí.

Esta síntesis de los modelos de pensamiento jurídico y moral-ecclesial juega perfectamente. Fichte se ha dado cuenta de ello y ha alterado el pensamiento revolucionario inicial con su correspondiente cuasi-anarquismo liberal e individualista. Así, desde la centralidad del pensamiento de la Iglesia, puede decir, frente a aquella libertad de romper los contratos, que «es un deber absoluto de conciencia reunirse con otros para configurar un Estado» (121). De esta manera, el individualismo revolucionario comienza a señalarse como anticristiano e inmoral, pues ahora el pensamiento de la intersubjetividad ecclesial es central en la Constitución de la propia individualidad moral del cristiano. No hay cristiano sin, o fuera de la Iglesia. Fichte ha abandonado así el supuesto básico de su visión anterior. Pero resulta claro que el abandono del individualismo cristiano implica el final del contractualismo clásico. *Al fin y al cabo, de lo que se trata en ambos casos es de la sustitución del modelo propio del cristianismo de secta (siempre apegado al pensamiento contractual propio de una democracia de elegidos) por el de la Iglesia (comunitario siempre y apegado a un democratismo políticamente invertebrado). La teoría política sigue los rumbos de esta transformación.* Pero en todo caso, el proceso por el que se despliega este pensamiento es paralelo al proceso por el cual se desplaza la noción de Iglesia a la noción de nación. Dentro de poco no habrá ciudadano sin nación o fuera de la nación. Pero entonces el juego de estos conceptos descubrirá una lógica que obliga a desplazar el contractualismo como teoría fundamental del orden político. Tenemos aquí el final del constitucionalismo burgués en Alemania.

Para describir este proceso debemos ante todo apelar al carácter comunicativo de toda Iglesia, implicado en la defensa de la comunidad y de la libertad. Esto sucede en todos los textos de la *Sittenlehre* (122). Este carácter

(121) *Ak. I, 5*, pág. 215.

(122) Así, en *Ak. I, 5*, pág. 213, se nos dice: «Esta acción recíproca de todos con todos para la producción de convicciones prácticas comunes es sólo posible en tanto que todos parten de principios comunitarios, los cuales necesariamente existen. A ellos tiene que estar conectada su convicción ulterior. Tal relación recíproca, a la que cada uno está forzado a entrar, se llama una Iglesia, un ser común ético. Y esto, sobre lo que todos están de acuerdo, se llama su símbolo. Cada uno debe ser miembro de la Iglesia.» El símbolo es lo que determina la estructura comunicativa de la Iglesia, la convicción más básica de ese ser común ético. Pues bien, la vida de la Iglesia es la comunicación propiamente dicha de mi interpretación del símbolo. «No me está permitido tener meramente mi convicción privada sobre la Constitución estatal y el sistema ecclesial. Sino que yo estoy vinculado en conciencia a conformar esta mi convicción tan espontánea y tan ampliamente como pueda. Pero una tal configuración, por

comunitario-comunicativo tiene una dimensión básicamente moral y apunta al fin último de toda comunidad moral: producir *unanimidad* sobre los asuntos morales. Este es el último fin de toda acción recíproca entre seres morales. En tanto la sociedad es considerada desde este punto de vista, se llama Iglesia. Por tanto, la Iglesia no es una sociedad particular, como se representa a menudo, sino sólo una particular consideración de la única gran sociedad humana. Todos pertenecemos a la Iglesia en tanto ella tiene la forma correcta de pensar moralmente, y todos debemos pertenecer a la misma (123). Por tanto, la Iglesia tiene que intervenir decididamente cuando se cuestiona el destino moral y político de la humanidad.

4. *Iglesia, ateísmo y nación*

Fichte consideró que tal destino realmente se ventilaba, junto con la propia posibilidad de todo el movimiento ilustrado, cuando las autoridades políticas le expulsaron de su cátedra por haber defendido una doctrina atea. El asunto concernía directamente a su pensamiento de la Iglesia; no sólo porque se había violado el democratismo de la institución (124); no sólo porque se bloqueaba la posibilidad de comunicación de las interpretaciones acerca de la esencia del cristianismo; no sólo porque se enturbiaba la libertad esencial del cristiano, sino también porque se impedía el paso a la única —según Fichte— doctrina por la que se impondría un genuino pensamiento de la moralidad. Dios, como gobierno moral del mundo, no era un pensamiento más entre otros. Era el pensamiento esencial y constitutivo de la Iglesia y al mismo tiempo de toda la comprensión de la práctica. Sus repercusiones sobre la política eran fulminantes e inmediatas: en el momento de la revolución o de la nueva Constitución, el pueblo no puede invocar una ética del cálculo de consecuencias, sino una ética radical de la convicción. En este pequeño escrito sobre *El gobierno divino del mundo* están definidos de manera perfecta los dos modelos weberianos de ética. Pero esto no es lo importante en este contexto. Lo decisivo es que la instancia central ordenadora de la acción política es cuestionada en el mismo momento en que se considera ateo

lo menos en su proceso, es sólo posible por la comunicación recíproca con otros» (Ak. I, 5, págs. 220-221). «La comunicación de mi convicción privada es deber absoluto» (idem, pág. 222).

(123) Ak. I, 5, págs. 303-304.

(124) Las apelaciones a la Constitución republicana de la corporación de los doctos en la Iglesia se repiten en Ak. I, 5, pág. 364, en la *Ankündigung der Apellation an das Publikum*.

el pensamiento central constitutivo de la verdadera comunidad eclesial. No era Fichte quien resultaba desprestigiado por esta denuncia, sino su proyecto de intervención político-moral, el programa entero de la Ilustración.

De ahí que, cuando Fichte comenzó a sentir los efectos de la represión, no hizo sino seguir el concepto de iglesia que previamente había conformado y el modelo de éforo que resultaba diseñado en su propia teoría: participó al público (125) su opinión para que la comunidad decidiera sobre la verdad de su posición. Al hacerlo estaba igualmente cumpliendo en la letra su teoría del éforo natural, pues, *de facto*, tomar partido por él hubiera significado denunciar la injusticia de la ley positiva de los príncipes. La figura del docto y del éforo se mezclan así, dando paso a la nueva figura del político y su nueva legitimidad. Lutero es reinterpretado a la luz de la nueva experiencia de la Revolución francesa. Con ello, el mundo de Fichte se cierra en una autorreferencialidad a sus propias categorías.

Pero, sin embargo, este público al que el sabio comunicaba sus ideas de la moralidad tenía, ante todo, que poder entenderlo. Y para ello no sólo tenía que poseer el mismo lenguaje que él, sino además participar de sus mismas herramientas simbólicas. Fichte siempre había reparado en la estructura comunicativo-simbólica que estaba en la base del pensamiento de la Iglesia, así que, inevitablemente, tenía que reparar en la condición trascendental del lenguaje como condición para esta posibilidad de comunicación. Pero lo que la apelación al lenguaje tenía que garantizar era sobre todo el destino moral del género humano. Fue así como la apelación nacionalista al lenguaje alemán fue convirtiéndose, paradójicamente, en el medio para desplegar los proyectos universalistas morales. El papel de la Iglesia consistió en propiciar la mediación. El juego quedó al descubierto cuando el público al que Fichte apelaba en cuestiones de moral, el que configuraba el *moralische Gemein-Wesen*, fue por fin caracterizado como nación.

El editor de la Academia nos dice que el día 10 de diciembre de 1798 Fichte escribe a Cotta que para la próxima Navidad quería tener listo un panfleto para defenderse de la acusación de ateísmo. Desea editarlo tan pronto como le sea posible. «Como escrito de defensa provisional, debe dirigirse al público y a la nación alemana, si es que tenemos alguna» (126). Y para que no hubiera duda de que hablaba de su noción de Iglesia, añadía que «había pensado en el público general tanto como en el Tribunal de la República alemana de los sabios y a todo lo que pertenece de alguna manera

(125) «Sobre esto se puede dar al público la más completa información una vez que la cosa ha acabado» (pág. 363).

(126) *Ak.* I, 5, pág. 379.

a ella» (idem). Así que el título del libro podía haber sido *Apelación a la nación alemana*. Y en un esbozo de carta del 22 de marzo se invoca como testigo a *ganz Deutschland* (127).

Pero no era preciso buscar tanto. En las primeras páginas del libro se dice: «Soy un escritor filosófico que cree poder llevar algunas nuevas ideas ante el público. Tendría que extinguirse en Alemania todo el respeto por lo sagrado y nuestra nación tendría que ser, efectivamente, [esto] de lo que aquellos [príncipes] me acusan [esto es: atea], si los príncipes cristianos, que conocen la esperanza de sus Estados, los padres y las madres, que envían a sus hijos a esta Academia, no hicieran temblar en su interior a todos los que comienzan a estudiar mi filosofía, sin conocerla profundamente; si desde ahora no huyeran ante mi persona y mis escritos como apestados. Quien me acusa de ateo, me paraliza y me destruye de manera irreparable...» (128). Y por eso contraatacó afirmando que la noción de Iglesia y de creencia que él defendía tenía que aparecer atea para los que adoraban un Dios a la medida de los príncipes del mundo, los verdaderos ateos (129). Y cuando el tono retórico del escrito llega a su final, todavía vuelven las apelaciones concretas a la *deutsche nation* (130), a fin de poder recuperar ante ella el estatuto de verdadero creyente, de verdadero defensor de la religión, a fin de poder recibir la confianza de la nación en sus juicios y dejar sentir su influencia sobre la literatura y la cultura de la patria alemana (131). Toda política de intervención ilustrada dependía de ello. Pero dicha intervención debía regresar a los medios propios de la agitación revolucionaria, al panfleto y a la inflamada retórica. Son los caminos del futuro Fichte.

V. CONCLUSION:

HACIA LA SINTESIS CON EL MODELO DE HERDER

Pero ahora repárese en la aporía de la propuesta fichteana. Todo el mecanismo contractual del Derecho poseía un *status* meramente hipotético. Vale decir, genera la necesidad de un cuerpo de garantías porque de manera permanente está sometido a sospecha y a dudas respecto del cumplimiento de los contratos. Por tanto, la realidad estatal, tal y como está juzgada desde el

(127) *Ak.* I, 5, pág. 381.

(128) *Ak.* I, 5, pág. 417.

(129) *Ak.* I, 5, pág. 437.

(130) *Ak.* I, 5, pág. 448.

(131) *Ak.* I, 5, pág. 449.

derecho, siempre presenta la misma fragilidad, al estar basada en contratos. Sin embargo, esta fragilidad resulta garantizada y apuntalada, en última instancia, en la convocatoria de una *Gemeinde*, vale decir, de una *moralische Gemeinwesen* que resulta capaz de superar las quiebras de la razón jurídica. Pero si este *Gemeinwesen* no contractual existe, ¿cómo es posible que los contratos padezcan de esta fragilidad endémica? La ruptura del ser común es lo que determina el mecanismo de los contratos, y, sin embargo, este mismo contrato se quiere apuntalar con la apelación a un ser común. Esta paradoja exige una salida dilemática: o bien existe un ser común más profundo que todos los contratos, en cuyo caso todos éstos no son necesarios, puesto que el ser común ya está garantizado desde cimientos más profundos de la voluntad comunitaria, o bien los contratos son necesarios porque se ha roto el ser comunitario, pero entonces no pueden ser jamás garantizados ni apuntalados, y todo reposa sobre la lucha de individuos. El pensamiento nacionalista surge de este dilema.

Su única salida reside en peraltar la existencia de la nación hasta conseguir que, por su mera presencia en un movimiento unánime de las voluntades, sustituya todas las apelaciones contractuales subsiguientes. Mas para dar tal carácter a la nación y garantizar aquella presencia inapelable, su existencia debía adquirir rasgos objetivos. De esta forma, los aspectos culturales objetivos, tan puestos de manifiesto por Herder, fueron decisivos para determinar los aspectos políticos que la nación debía asumir. El nacionalismo moral de Fichte se vinculó así con el nacionalismo cultural de Herder. El resultado no fue otro que la legitimación de la superioridad cultural alemana no en base a una teoría estética definida, sino en base a las categorías morales de la libertad, la bondad y la comunidad. El lenguaje alemán ya no fue uno entre otros, sino el único que podía permitir el acceso a los sistemas de acción salvadora. La nación adquirió una objetividad cultural que sobredeterminó la dimensión moral y la hizo exclusiva, rompiendo los axiomas cosmopolitas y ecuménicos de la Ilustración. Sólo una poderosa metafísica puede vincular de manera tan férrea estas dos dimensiones. Como resultado de esta metafísica sólo Alemania es genuinamente cristiana. Sólo ella puede hacerse cargo de los proyectos emancipadores de la modernidad.

La conclusión de todo esto es que la afirmación del ser común extrapolítico rompe con toda la estructura contractualista, que así queda denunciada como endémicamente individualista. El Estado debe únicamente reflejar el ser común, no constituirse desde la premisa individualista de la quiebra del ser común. De esta manera, el Estado se organiza sobre la existencia del ser común de la nación, sin las mediaciones contractuales. Este será el camino que recorra Fichte.

En este camino no hay una única premisa. Por una parte, existe la conciencia de que la contractualidad es un camino cerrado. Pero lo que esto significa es que el *Urrecht* como derecho a la individualidad es no ya una ficción teórica, sino una ficción ideológica, defendida por los que han perdido su anclaje en la comunidad racional y, por tanto, su dimensión moral-comunitaria o eclesial. Por otra parte, la historia apoyaba esta conclusión desde el momento en que la Revolución francesa, que Fichte siempre analizó desde las categorías contractualistas, degeneró en un imperialismo personalizado. Napoleón se convirtió en símbolo de este, ya sólo presunto, *Urrecht* individualista e inmoral (132). Individualismo y Francia revolucionaria fueron comprendidas como el reverso de la moralidad eclesial y comunitaria. Pero con ello también pasaron a ser el reverso de la humanidad. Cayeron así en el estado de pecaminosidad consumada propio de la modernidad. La guerra de liberación contra Francia se comprendió en términos de guerra nacional moral, una figura evolucionada de la guerra santa.

En contra de Francia, Alemania conservaba su dimensión nacional-eclesial, su capacidad comunicativa-simbólica, su lenguaje capaz de hacer vivir en ella la humanidad, su cultura de la interioridad, en la que se alberga el genuino pulso cristiano. El planteamiento de Herder quedaba bloqueado en su optimismo leibniziano, pero ponía sus armas al servicio de una causa mejor. Así surgió el mito de Alemania representante genuino de la humanidad, única posibilidad para que el género humano llegara a la existencia digna correspondiente a su esencia. Los ideales universalistas de la Ilustración radical se traspasaron a la particularidad de una nación, bajo el peso de las múltiples e hipotéticas exigencias de la moralidad. Pero de esta forma la nación se convirtió en un sujeto afirmador frente al antisujeto del Imperio francés. El componente reactivo del nacionalismo emergía, recomponiendo la vieja rivalidad cultural franco-alemana. Todas las instancias de salvación ahora se concentraban en ese nuevo sujeto, cuya capacidad para complacerse en sus actos era tanto más amplia cuanto más caracterizada quedaba la nación rival como mal absoluto. El pensamiento universalmente

(132) «El más grande error y el verdadero fundamento de todos los demás errores que dominan en esta época es que un individuo se figure que puede existir, y vivir, y pensar, y obrar por sí mismo, y que uno crea que esta persona determinada, o él mismo, es el pensante de su pensar, cuando es sólo un pensamiento aislado del pensar uno, universal y necesario» (VII, 23-24). «Es verdad que los franceses te han elegido: ellos no tienen más que soportarte. Pero ¿cómo debemos llegar a soportar tus pretensiones los demás europeos que no te hemos elegido? [...] Que hayáis pasado de un republicanismo al despotismo quintaesenciado es el crimen que vuestra relajación ha cometido contra el género humano.»

afirmador de Herder quedaba desprovisto de sentido desde el momento en que el centro focal del sistema se desplazaba a la moralidad. Pues el panteísmo vitalista podía incluir la noción de estadio más o menos evolucionado (133), pero no una contraposición radical de *bien* y *mal* de origen gnóstico.

Todo este nuevo planteamiento alteraba realmente la forma de pensar la política. Ahora bien: si el pensamiento contractualista se cierra, todo el tejido de contratos y de instituciones estatales de la *Rechtlehre* de 1797 se destruye desde la base como un castillo de naipes. ¿Cómo se puede configurar entonces el Estado? Puesto que el individualismo moral exigía una teoría del contrato, ahora, respetando la primacía de la moral frente al Estado, la pregunta sólo puede ser: ¿desde las instancias de la moral-comunitaria, qué estructura de Estado se sigue? Y si ahora la instancia de la moral es la Iglesia-nación, ¿cómo se ordena el Estado desde ella? Fichte aquí será radicalmente coherente en su voluntad de proponer siempre el Estado como un medio de la moral y de sus instancias. Pues el Estado, en la revisión de la teoría que tiene lugar hacia el final de la vida de Fichte, será una estructura que de hecho recoge la estructura de la Iglesia. De la misma manera que en el seno de la Iglesia se puede distinguir entre la perfecta república de los sabios, que reinterpretan el símbolo de la fe de manera libre y científica, y el resto del pueblo que se vincula mediante las simbolizaciones de la creencia moral (134), así en el seno del Estado tienen que mostrarse las claras distancias entre los que se configuran como portadores de la ciencia político-moral y los que se configuran como portadores del mero sentimiento de unidad y de entrega a la nación. El democratismo nacionalista encuentra su inevitable complemento en la existencia de portadores carismáticos de la verdad racio-

(133) Como se sabe, sin embargo, el panteísmo vitalista, ahora ya mediado por el hegelianismo, fue otro de los elementos centrales para la recomposición del pensamiento nacionalista, ahora ya en el tercer tercio del siglo XIX. Este evolucionismo histórico es el que tiene Weber como objetivo de su crítica a partir de 1904 (cfr. *Roscher y Knies y Sobre la objetividad en la ciencia sociohistórica*).

(134) Cfr. *Ak.* I, 5, págs. 300 y sigs. Esto se puede ver en todos los trabajos de Fichte sobre *Die Bestimmung des Gelehrten* de 1794, 1895 y 1812. Pues el *Gelehrte* es un sabio pragmático-político que sólo en el terreno de la comunidad de sabios disfruta de la absoluta libertad. La clave reside en que ese sabio será cada vez más trazado sobre el modelo de la legitimidad carismática que sobre el modelo de la adquisición comunicataria de saber. Cada vez será más dibujado olvidando el punto kantiano de la Ilustración, como expresión del sentido común, para pasar a ser el conocedor de la idea, esto es, de la forma de desplegar el mundo sensible hacia los fines absolutos de la humanidad (cfr. mi *El dominio de la razón. Metafísica, moral y política en Fichte*, memoria para la cátedra de Historia de la Filosofía de Valencia, 1989).

nal universal. El «aristodemocratismo» de Herder se reproduce, aunque desde otro proceso de síntesis. Por eso el nacionalismo surge en Alemania, *ab initio*, junto con la teoría carismático-racionalista del poder. Pero esto, naturalmente, merece otro ensayo (135).

(135) Cfr. mi trabajo «Fichte und die Verklärung der charismatischen Vernunft», en *Fichte-Studien*, núm. 3.