

Fichte o la revolución por la filosofía

VIRGINIA LÓPEZ DOMÍNGUEZ
(Universidad Complutense)

Dentro de la historia de las ideas políticas Fichte representa un caso atípico y peculiar, ya que, por una parte, ha pasado a ella como el gran defensor de la revolución francesa y, a la vez, como uno de los fundadores del nacionalismo alemán y teórico de lo que se ha dado en llamar la dictadura educativa. El impulso de esta reflexión política con toda su sorprendente variedad nace a raíz de la Revolución francesa, a cuyos principios Fichte se mantiene fiel, y no de un modo general y abstracto, sino atendiendo a la evolución de los acontecimientos en Francia y a los problemas concretos que va planteando en ese país el desarrollo de la revolución, lo cual explica en gran medida los cambios y algunas de las contradicciones de su pensamiento político.

Así, por ejemplo, en las *Contribuciones para la rectificación del juicio del público sobre la Revolución francesa* Fichte defiende la intervención del Estado en el régimen de propiedad, la nacionalización de los bienes de la Iglesia, la no separación fáctica de los poderes, medidas todas ellas que caracterizaron la labor de la Asamblea Constituyente francesa, labor realizada en un marco de cosmopolitismo pacifista, que incluso admite la posibilidad de una nueva revolución, lo cual también aparece en Fichte¹. Pero este impulso no termina aquí, sino que continúa en las obras posteriores, en las cuales Fichte intenta ofrecer los fundamentos para la constitución de un Estado racional, sólo que ahora, considerando el caos político-social y los problemas económico-financieros que afectan a Francia, tomará como fuente de inspiración la doctrina de Robespierre y las medidas de la Convención montañesa hasta llegar a la postulación de un socialismo de Estado cuyo precedente hay que buscarlo en las teorías comunistas de Babeuf².

Con la consolidación del Directorio y la expansión napoleónica en Europa surge en el filósofo el desencanto, el convencimiento de que el fracaso de la

1. Sobre este punto véase, por ejemplo, DRUET, P. P.: «La politisation de la métaphysique: le cas de Fichte», en *Revue Philosophique de Louvain*, 1974, núm. 72, pp. 705 y ss., y GUEROUULT, M.: *Études sur Fichte*, pp. 221 y 225.

2. X. Léon ha trabajado este tema en *Fichte et son temps*, II, cap. X, pp. 101 y ss. Véase, asimismo, la obra de WEBER, M.: *Fichte's Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*, II, p. 18.

revolución radica en la falta de firmeza para alcanzar sus fines debido a la ingenua creencia en la espontánea bondad de los hombres³. Sin embargo, este descontento no tiene por qué llamar la atención, porque si después de todo hay alguna convicción invariable a lo largo de la obra de Fichte es la de la fragilidad de las revoluciones políticas y la necesidad de superar sus limitaciones mediante una revolución más profunda, que no se halla en el campo empírico, y que llamaremos «revolución por la filosofía».

Es esta convicción lo que obliga a incardinar la defensa que Fichte hace de la Revolución francesa en un plan más amplio, cuya última meta es, desde el principio hasta el final de sus reflexiones políticas, la anarquía, es decir, una comunidad teleológica unida entre sí por lazos morales; en definitiva, el reino de los fines de Kant. Prendido de este ideal que da unidad a toda su filosofía, Fichte se convirtió para las jóvenes generaciones de entonces en una especie de Titán⁴, dispuesto a realizar en el plano moral y cultural la revolución que los alemanes eran incapaces de efectuar en el plano político dado el atraso y el inmovilismo de su sociedad, un Titán que, sin embargo, se enfrentaba a un No-yo que con reiterada insistencia se rebelaba a la razón. Ante esa resistencia Fichte se mantuvo firme en su idea originaria de que es posible, y además se debe, cambiar el mundo, pero, a su vez, las enormes dificultades que encontró para zanjar el abismo entre lo ideal y lo real terminaron por convencerlo, como en el caso de Platón, de que sólo un Estado autoritario e hiperestructurado es capaz de solventar la insuficiencia de los hechos e impedir su degeneración, y terminaron por confirmarlo en la creencia de que el auténtico ejecutor de las transformaciones sociales sólo puede ser un hombre extraordinario, el sabio, en quien se reúne la fuerza y la audacia del héroe, capaz de adelantarse a su época y romper los cánones de la misma para conducir a su pueblo hacia formas sociales o culturales inéditas. Así, la revolución por la filosofía, cuya relativa inminencia se palpaba en el entusiasmo de los primeros escritos, se va haciendo cada vez más lejana hasta que la comunidad teleológica termina por definirse como una utópica comunidad de santos, todo ello en un proceso cuyo principal problema consiste en la confusión entre razón práctica, razón jurídica y razón pragmática.

Pero volvamos al comienzo y veamos cómo se despliega este proceso desde las reflexiones del joven Fichte.

El término «revolución» aparece en el filósofo muy tempranamente, ligado a la profunda transformación espiritual que le produjo el conocimiento de la filosofía kantiana y, en concreto, la lectura de la *Crítica de la razón práctica*. Varias son las cartas de esa época⁵ que refrendan este significado originario y

3. *Ueber Machiavelli*, SW XI, pp. 427 y ss.

4. La expresión «Titán» es utilizada por Hölderlin para referirse a Fichte. Véase la carta de Hegel dirigida a Schelling en enero de 1795. FUHRMANS, H.: *Schelling. Briefe und Dokumente*, II, p. 62.

5. Véase, por ejemplo, la carta núm. 50 del epistolario de Schulz y compárese con Sch. 55, 56 y 57.

que demuestran que la «revolución copernicana», entendida en un sentido amplio, no sólo como inversión del proceso gnoseológico, no fue para Fichte una conversión puramente intelectual, sino que le aportó una tranquilidad de ánimo y un entusiasmo que sólo pueden explicarse como resultado de la solución a una crisis interna personal que, como es sabido, marcó sus años de juventud. Me refiero a la contradicción entre el sentimiento de libertad y la convicción de la irrefutabilidad racional del determinismo, una de cuyas expresiones más claras se encuentra en los *Aforismos sobre religión y deísmo*, escritos por Fichte poco antes, cuando aún tenía un conocimiento muy restringido de la filosofía kantiana porque apenas se había internado en la *Crítica de la razón pura*.

Quizá la más lúcida de estas referencias se encuentre en el proyecto de carta a Achelis del 29 de noviembre de 1790, porque allí se aprecia con toda claridad la dimensión de semejante transformación interna a través de sus consecuencias tanto para la ética como para la política:

«Me arrojé en la filosofía —dice Fichte— y, en concreto, como se comprende, en la filosofía kantiana. Allí he encontrado el antídoto para la verdadera fuente de mi mal y, por añadidura, alegría. Es inconcebible el influjo que esta filosofía, en particular la parte moral de la misma (que, sin embargo, es incomprensible sin el estudio de la *Crítica de la razón pura*), tiene sobre todo el sistema de pensamiento de un hombre, y la revolución que por ella ha surgido en toda mi manera de pensar. Estoy obligado especialmente ante usted a reconocer que ahora creo de todo corazón en la libertad del hombre y comprendo perfectamente que sólo bajo este presupuesto es posible el deber, la virtud y, en general, una moral; [y estoy obligado a confesar] una verdad que antes no había percibido con claridad y a la que quizás usted también habría asentido: extrayendo todas las consecuencias de mis conclusiones se niega la moral entera. Me parece evidente, además, que de la admisión de la tesis de la necesidad de todas las acciones humanas se siguen las consecuencias más nefastas para la sociedad, que la corrupción de las costumbres de las llamadas clases mejores surge en gran medida de esta fuente y que cuando alguien que la admite vive de esta corrupción posee principios muy distintos de la inocencia o incluso de la utilidad de esta tesis»⁶.

Como vemos, no se puede ser más contundente: la libertad es la clave explicativa de la vida moral, sin cuyo presupuesto es imposible plantearse la idea de una responsabilidad en los propios actos y, por tanto, la idea del deber, base para la construcción racional de cualquier tipo de existencia en comunidad.

Así pues, desde un inicio la revolución filosófica se proyecta más allá del plano teórico sugiriéndose la necesidad de concretarla en el plano político. Ya en 1790 puede apreciarse la incipiente voluntad fichteana de reunir la filosofía de Kant con las doctrinas sociales de su otro autor favorito, Jean Jacques Rousseau. Precisamente esta síntesis será el soporte teórico de las *Contribuciones*.

6. Sch. 61, I, pp. 142 y ss.

Ahora bien, el hecho de que la revolución filosófica deba concretarse en el ámbito social es consecuencia del carácter práctico de la filosofía. Desde la perspectiva fichteana ella no puede considerarse como una simple especulación desligada de todo compromiso personal, pues al elegir sus principios el filósofo se enfrenta a un dilema ético que resuelve al optar a favor o en contra de la libertad. La revolución por la filosofía supone el esfuerzo de decidirse a pensar por sí mismo, de acceder a la mayoría de edad y volverse «ilustrado» en el sentido que Kant había otorgado a estas expresiones en su artículo sobre *¿Qué es la Ilustración?*, es decir, de convertirse en un ser autónomo. Por tanto, los resultados de la filosofía no pueden dejar indiferente al filósofo, ya que lo implican con el rigor de la exigencia de la moralidad. Por este motivo Fichte se siente un «sacerdote de la verdad, un soldado de la verdad», «obligado a hacerlo todo por ella, a sufrirlo todo y a intentarlo todo», incluso «a morir por su servicio», como nos dice literalmente en las *Lecciones sobre el destino del sabio* de 1794⁷. Y estas intenciones no aparecen por primera vez entonces, sino en el mismo momento en que conoce la filosofía práctica de Kant, pues sus planes inmediatos, según se desprende de la correspondencia de esa época, consisten en popularizar los principios del Criticismo a través de sus próximas obras, volviéndolos efectivos al corazón en una tarea similar a la del predicador religioso⁸.

Sin duda, las *Contribuciones* pueden enmarcarse dentro de esta labor de popularización, aplicación y profundización de la filosofía de Kant, ya que son un intento de justificar racionalmente la Revolución francesa precisamente desde los principios éticos del Criticismo; por tanto, representan para Fichte la ocasión de mostrar que la idea kantiana de la libertad como clave de bóveda de todo el edificio filosófico puede concretarse en la sociedad a través de una constitución política adecuada, es decir, a través del derecho. Representan, como sostiene Philonenko, un paso más en la tarea de acercar teoría y praxis, un avance que viene a desmentir con los hechos el pesimismo histórico de Kant⁹. Así pues, Fichte ve en la Revolución francesa la prueba concreta de que la libertad no es un ideal totalmente inalcanzable, sino que puede realizarse en el mundo empírico y por ello considera imprescindible la divulgación de los logros revolucionarios. Así lo afirma indirectamente cuando dice en las *Contribuciones* que «ha llegado el tiempo de que el pueblo conozca la libertad y que la encuentre tan pronto como la conozca»¹⁰.

La idea de que la Revolución francesa es la confirmación fáctica de la revolución filosófica está a la base del paralelismo que Fichte establece entre

7. SW VI, pp. 333 y ss.

8. Sch. 56, I, p. 127.

9. PHILONENKO, A.: *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, pp. 85 y ss. y 77 y ss.

10. SW VI, p. 40.

estas dos revoluciones en la conocida carta dirigida a Baggesen en abril de 1795. Si el sistema de la libertad ha sido posible es, según dice Fichte, «gracias a una previa lucha interior contra viejos prejuicios enraizados»¹¹, lo cual muestra la prioridad de la revolución interior sobre la política y confirma que los acontecimientos ocurridos en Francia fueron ocasión, pero no fuente de inspiración, en el sentido de causa determinante, para alcanzar los principios de la Doctrina de la ciencia que, efectivamente, ya se encuentran enunciados en las *Contribuciones*, aunque a veces de manera rudimentaria, como en el caso del Yo absoluto¹², o incluso de forma un tanto contradictoria, como veremos más adelante. Tal preeminencia, sin embargo, no quita el enorme entusiasmo de Fichte por defender el valor ejemplar de la Revolución francesa, si bien sólo en la medida en que «ha asegurado la materia para otra incomparablemente más importante»¹³.

Así pues, la apelación a los hechos debe ser contrastada con la actitud idealista general de las *Contribuciones*, en las que se rechaza, en beneficio de una comprensión racional de lo fáctico, la idea de que la experiencia histórica pueda servir de guía infalible para articular un futuro social. Acorde con semejante actitud, también el optimismo histórico ha de ser matizado con una cierta desconfianza hacia los hechos.

En efecto, para Fichte el valor de una revolución política es en cierto modo circunstancial, ya que depende de sus resultados. Así lo sostiene en la *Reivindicación de la libertad de pensamiento*:

«Con saltos, con violentas convulsiones y revoluciones políticas, un pueblo puede progresar en medio siglo más de lo que lo habría hecho en diez, pero este medio siglo está también lleno de miserias y de fatigas, y, además, puede igualmente retroceder y ser arrojado a la barbarie de los siglos precedentes. La historia universal proporciona ejemplos de ambos casos. Las revoluciones violentas son siempre un terreno audaz y arriesgado para la humanidad; si tienen éxito, la victoria conseguida compensa los males sufridos; si fracasan, se pasa de una miseria a otra mayor»¹⁴.

Quizá sea este temor a la posible involución de las revoluciones políticas, que, después de todo, no son sino transformaciones externas que no afectan moralmente al individuo y, por tanto, no tienen la fuerza de la convicción, de la exigencia interior, lo que hace que Fichte escriba las *Contribuciones* en el tono de la certeza, tal como anuncia en su Prólogo. Como él mismo dice, no duda de sus tesis y, sin embargo, no les confiere una validez universal y absoluta, e incluso si alguien se lo demostrase estaría dispuesto a reconocer su equivocación¹⁵. Y, sin duda, es este temor a la involución lo que condujo a

11. GA 282 b, III, 2, p. 300.

12. SW VI, pp. 58 y ss.

13. SW VI, p. 41.

14. SW VI, p. 5 (tr. de Oncina Covés).

15. SW VI, p. 43.

Fichte, tal y como le ocurrió a Platón más de veinte siglos antes, a la constitución de un Estado cada vez más complejo en su funcionamiento, con competencias más amplias y una mayor capacidad de coacción.

Frente a la violencia e inseguridad de las revoluciones políticas Fichte reivindica la tesis ilustrada de las reformas paulatinas en las cuales la educación del pueblo cumple un papel primordial:

«Es más seguro –sostiene ya en la *Reivindicación*– el progreso gradual hacia una ilustración más amplia y con ella al perfeccionamiento de la constitución. Los progresos hechos, mientras tienen lugar, apenas son perceptibles, mas los veis tras vosotros y divisáis el largo trecho recorrido»¹⁶.

Por este motivo uno de los conceptos más importantes que aparece en las *Contribuciones* es el de cultura, concepto que Fichte retomará en las lecciones sobre el destino del sabio de 1794 manteniendo muchos de sus rasgos, para convertirlo en una de las piezas claves de su antropología y de su política. Para ello mantendrá el individualismo de las *Contribuciones*, pues nadie puede volverse culto ni liberarse por la simple intervención de otro sino por su propio esfuerzo personal, pero combinándolo con la idea de la intersubjetividad de la razón. A pesar de esta importante diferencia que convierte la revolución filosófica en un proceso comunitario, en este primer acercamiento Fichte presenta ya la cultura como una actividad eminentemente práctica que abarca todos los aspectos del individuo, tanto físicos como psíquicos e intelectuales, cuya función consiste en ayudar al hombre en la tarea de hacerse libre desprendiéndose de todas las influencias externas, o más concretamente, en ayudarlo en la búsqueda de una autonomía regida sólo por principios racionales.

«Se llama *cultura* –afirma– al ejercicio de todas las fuerzas al fin de la libertad completa, de la entera independencia de todo lo que no somos nosotros mismos, de lo que no es nuestra pura mismidad»¹⁷.

En este sentido la cultura es un medio, y aún más, el único instrumento que el individuo posee para alcanzar su último fin como ser racional y, por tanto, constituye la más alta meta que el hombre puede plantearse en cuanto ser sensible¹⁸, en cuanto individuo capaz de actuar sobre el mundo material transformándolo, humanizándolo, hasta adecuarlo a sus propias necesidades en una lucha sin fin en la que nunca se consigue alcanzar la victoria definitiva. De este modo, el carácter integral y universal de la cultura ofrece la perspectiva de un mundo que se presenta ante el sujeto moral como material sensible para la realización del deber, como un entorno inabordable en su pureza, cargado

16. SW VI, pp. 5 y ss. (tr. de Oncina Coves).

17. SW VI, pp. 86 y ss.

18. SW VI, p. 89.

semánticamente y, por tanto, siempre ontológico, es decir, como un objeto espiritual, única vía de manifestación de la subjetividad.

La fe en el poder transformador de la educación, reforzada en Fichte por la admiración hacia las experiencias pedagógicas de Pestalozzi, a quien conoció en su juventud, le hace pensar que la revolución política es sólo el último recurso del que dispone un pueblo para emprender el camino hacia la libertad y que, en el caso de efectuarse, únicamente podría constituir un inicio, nunca la meta definitiva de la sociedad. La restitución por la fuerza de los legítimos derechos de un pueblo alienados en un monarca tiránico sólo es un primer paso, por eso Fichte se limita a reconocer que con la Revolución francesa el hombre comienza, y recalco, sólo comienza, a aprender¹⁹, por eso, no duda en establecer su legitimidad, pero se mantiene más reticente a la hora de reconocer universalmente su sabiduría.

En efecto, legitimidad y sabiduría corresponden a ámbitos claramente diferenciados. La primera cuestión remite al tribunal de la ley moral y consiste en juzgar desde su perspectiva si se tiene derecho a cambiar una acción, en este caso si se tiene derecho a cambiar una constitución²⁰; en otras palabras, consiste en averiguar si ese derecho es un deber de la razón o, al menos, no la contradice. La cuestión de la sabiduría, en cambio, se relaciona con la prudencia, no es resultado de un mandato, sino de un consejo de la razón²¹ respecto a la conveniencia de realizar o no una acción bajo determinadas circunstancias²². En este balance de los hechos la razón no decide autónomamente; por tanto, no se manifiesta en su uso práctico, sino más bien pragmático. La sabiduría está ligada, pues, a la sagacidad y la astucia y, precisamente por ello, los resultados de ambos ejercicios de la razón pueden resultar contradictorios:

«Una acción puede ser muy prudente y, sin embargo, ser injusta: podemos tener derecho a una cosa cuyo ejercicio puede ser, sin embargo, muy poco prudente: así pues, ambos tribunales hablan de forma totalmente independiente entre sí»²³.

Quedan fijados así con bastante claridad dos ámbitos a cuya distinción más precisa Fichte sólo atenderá más adelante, especialmente en *El Estado comercial cerrado* de 1800²⁴: la filosofía del derecho y la política. La primera todavía como aplicación directa de los principios morales a la vida social y la segunda como aplicación de los resultados de la anterior a las circunstancias reales y concretas de cada pueblo. Desde un principio, pues, la política tendría un aspecto empírico y como consecuencia de ello se convertiría en una disciplina

19. SW VI, p. 41.

20. SW VI, p. 48.

21. SW VI, p. 73.

22. SW VI, p. 48.

23. SW VI, p. 73.

24. SW III, pp. 390 y ss.

dúctil cuya validez sólo podría considerarse transitoria. De ahí que en las *Leciones sobre el destino del sabio* Fichte exija a éste conocimientos filosóficos e históricos y, en especial, la síntesis de ambos, gracias a la cual él podría convertirse en maestro del género humano y guía de la transformación social, calculando en cada caso el nivel de progreso al que la humanidad podría llegar y estableciendo los medios adecuados para ello²⁵.

De esta manera Fichte se sitúa en la línea abierta por el *Tratado teológico político* de Spinoza con su crítica al utopismo de los filósofos. La política no debe perderse en el sueño de una sociedad perfecta, sino reflexionar considerando a los hombres tal y como son de hecho, justamente para que a partir de su realidad concreta puedan acercarse paulatinamente al ideal. A medio camino entre la filosofía y la historia, la política fichteana pretende ser una síntesis de realismo e idealismo. Así se lo sugiere ya en el prólogo a las lecciones del destino del sabio de 1794:

«Los ideales no se pueden realizar en la tierra. Pero creemos que la realidad debe ser interpretada según ellos y modificada con arreglo a ellos por los que se sientan con fuerza para hacerlo así»²⁶.

Incluso la parentoria incitación a tomar parte en la transformación social que cierra estas lecciones: «Detenerse y llorar sobre la corrupción del hombre sin tenderle una mano para aliviarlo es femenino. Castigarlo y avergonzarlo sin decirle cómo mejorar es inclemente. Acción, acción, para eso existimos»²⁷, casi parece una paráfrasis de ese otro texto de Spinoza con el que se inicia el *Tratado Político*:

«Los filósofos conciben a las pasiones que se debaten en nosotros como vicios en los que caen los hombres por su falta; por eso tienen la costumbre de reírse de ellos, de llorarlos, de lamentarlos o bien (los que quieren pasar por censores) de maldecirlos. [...] Sucede que conciben a los hombres no tal como son, sino tal como ellos mismos quisieran que fuesen. De ahí proviene que en lugar de una ética hayan escrito a menudo una sátira y que nunca hayan concebido una política que pueda ser de utilidad real»²⁸.

Habría que agregar, sin embargo, que Fichte no es totalmente consecuente con esta distinción y más de una vez confunde lo que son en realidad tres ámbitos: moral, derecho y política, y ello no sólo en sus primeras obras, sino también en las posteriores. Justamente ésta es la principal fuente de equívocos a la hora de juzgar la evolución de su pensamiento político en general.

Un ejemplo paradigmático de esta confusión podría ser la defensa conjunta de individualismo y cosmopolitismo en las *Contribuciones*. Allí Fichte sostiene

25. *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, SW VI, pp. 306 y ss.

26. SW VI, p. 292.

27. SW VI, p. 345.

28. *Tratado Político*, I, 1.

ne que cualquier individuo que considere que la ejecución del pacto social lesiona su libertad tiene el derecho de romper ese pacto quedando ligado a los otros miembros de la sociedad sólo por lazos morales²⁹. No deja de llamar la atención esta apología del individualismo cuya paradójica y peligrosa consecuencia ha de ser la constitución de una comunidad en el seno mismo del Estado que, sin embargo, se declara al margen de sus leyes, especialmente por dos razones. Primero porque Fichte conocía perfectamente la doctrina de que el pacto social reposa en la voluntad general. En segundo lugar porque Fichte había llegado ya en las *Contribuciones*³⁰ al descubrimiento de que la base de todo el derecho natural es el carácter intersubjetivo de la racionalidad humana expresándolo en términos muy similares a los utilizados en 1796:

«Tú que me escuchas -afirmaba- reconoces en mí tu derecho y te apresuras por ello a protegerlo hasta que yo mismo pueda hacerlo. Tú proteges en mí el derecho de toda la humanidad»³¹.

Sin duda, la idea de que toda comunidad supone una relación recíproca entre individuos en la que la acción de cada miembro compromete a los demás, y no sólo externamente sino en su aspecto más esencial, en el desarrollo de su propia racionalidad, se contradice con este individualismo que ingenuamente parece admitir la existencia de un acto que no tiene repercusiones sobre los otros. Tampoco se explica claramente por qué Fichte recurrió a él para justificar una revolución que había sido obra de todo un pueblo y no de un grupo reducido. Lo que sí se ve claramente es que tal argumento sirve para legitimar la posición de los partidarios de la revolución fuera de Francia y, en particular, la suya, sobre todo si a la tesis individualista se suma la defensa del cosmopolitismo.

Y de este modo la originaria distinción de tres ámbitos se viene abajo: apelando a razones morales provenientes de una ética individualista como podría ser la kantiana se explican cuestiones de la Filosofía del derecho, cuando en realidad lo que parece es que con ello se encubren razones pragmáticas. Es cierto que podría decirse que la vacilación de Fichte responde al hecho de que todavía es un kantiano que sólo comienza a entrever su propio sistema filosófico, pero también lo es que esta actitud vacilante continúa en obras posteriores.

Así, aunque Fichte haya intentado evitar esta confusión incluso adjudicando un nuevo lugar sistemático a la Filosofía del derecho, que a partir de 1796 se definirá como aplicación de la Doctrina de la ciencia y como condición material de la moral, que es su culminación, nunca conseguirá superar los problemas surgidos de la dificultad de realizar una política dependiente de la moral.

Veamos un ejemplo.

29. Véase, por ejemplo, SW VI, pp. 115 y ss. y 148.

30. SW VI, pp. 139 y ss.

31. SW VI, p. 141.

Ya en 1793, en las *Contribuciones*³², distinguía tres conceptos diferentes:

- el de sociedad, como expresión de una relación moral y, por tanto, como mutua correspondencia de deberes y derechos;
- el de sociedad, como expresión de una relación física, espacial, entre varios individuos;
- el de Estado, como conjunto de instituciones jurídico-políticas que pueden ser o no aplicación de los principios morales.

Con el primer sentido de sociedad recogía la idea kantiana del reino de los fines, que sólo puede considerarse como meta o ideal, ya que constituye la forma más perfecta de asociación humana, en la que los derechos de todos son espontáneamente respetados y los deberes cumplidos sin dilación. Se trata, pues, de un anticipo de la comunidad teleológica postulada en las lecciones sobre el destino del sabio de 1794, una comunidad que, en sentido estricto, resulta ser, como el Yo absoluto, un fin inalcanzable de hecho, pero operante en toda acción comunitaria, ya que es su último fundamento.

El segundo significado de sociedad es la condición material para la realización de cualquier asociación, ya que consiste en el encuentro de los seres racionales por mediación de su cuerpo. En este sentido sirve de punto de partida para el derecho natural y es presupuesto para la realización de la comunidad teleológica.

Por último, consecuente con su tesis de la superioridad de la revolución filosófica respecto de la revolución política, Fichte presenta el Estado como algo transitorio, en el mejor de los casos, como un medio para el establecimiento de la sociedad perfecta, y esto sólo cuando el Estado es expresión de la racionalidad humana, de la ley moral, lo que naturalmente no ocurría en ninguno de los Estados históricos que Fichte conoció, mucho menos en las monarquías absolutistas, aunque él tuviese la esperanza de que la Revolución francesa podría ser su inicio.

El carácter instrumental, puramente mecánico, del Estado, destinado a coaccionar externamente a los individuos hasta que su desarrollo moral les permita vivir en paz y en el mutuo respeto, aparece en las *Contribuciones*:

«Si se eligiesen efectivamente unos medios adecuados, la humanidad se aproximaría poco a poco a su gran meta, cada uno de sus miembros se volvería siempre más libre y el uso de esos medios desaparecería allí donde las metas fuesen alcanzadas. En la máquina de semejante constitución cada engranaje se detendría, uno después del otro, y se anularía, porque aquel al cual debería en principio engranarse comenzaría a moverse por su propia fuerza. La máquina se volvería cada vez más simple. Si pudiera alcanzarse plenamente la meta final no se necesitaría constitución alguna, la máquina se detendría porque sobre ella no actuaría más ninguna presión»³³.

32. SW VI, pp. 129 y ss.

33. SW VI, p. 102.

Este carácter transitorio se mantiene en las lecciones sobre el destino del sabio, donde Fichte se muestra decidido partidario de la anarquía, aunque augurando su advenimiento para dentro de miríadas y miríadas de años³⁴. Incluso continúa después de 1800, cuando ya Fichte ha ofrecido los lineamientos fundamentales de lo que él considera el Estado ideal, no entendido como máquina, sino como organismo. Así, en *Los caracteres de la Edad contemporánea* (1805) afirma:

«Según nosotros, el Estado absoluto es, en cuanto a su forma, una institución artificiosa para dirigir todas las fuerzas individuales a la vida de la especie y fundirlas en esta vida para realizar y exteriorizar en los individuos la forma de la idea en general [...]. Como para ello no se cuenta con la vida interior y la actividad originarias de la idea en los espíritus de los hombres [...], como más bien esta institución opera desde fuera sobre los individuos, que no sienten ningún placer, sino más bien repugnancia, en sacrificar su vida individual a la especie, se comprende que esta institución resulta una institución *coactiva*. Para aquellos individuos en los cuales las ideas hubiesen alcanzado vida interior propia y no quisiesen ni deseasen absolutamente ninguna otra cosa que sacrificar su vida a la especie, no se necesitaría de la coacción; ésta desaparecería para ellos, y el Estado se reduciría, con respecto a ellos, a aquella unidad que abarcase el todo, aclararía e interpretaría en cada caso la finalidad primera y más próxima de la especie y situaría a la fuerza servicial en su justo lugar»³⁵.

Transitoriedad que persiste hasta el final de su vida, en la *Teoría del Estado* de 1813, sólo que ahora el reino de los fines de Kant es presentado bajo la imagen religiosa del «reino de los cielos», cuyo advenimiento pondrá fin al régimen de coacción mediante la interiorización paulatina de la ley, el amor a la justicia y a la paz³⁶.

Con la sacralización de la comunidad teleológica se acentúa su carácter utópico. Mientras que lo propio de la perspectiva moral es el enfrentamiento con una realidad hostil que se rebela al sujeto en su intento de domoñarla, lo característico de la religión es una relación positiva, de perfecta integración del hombre con su entorno, en ella no hay lucha por la libertad, sino transparencia de lo divino, del ser, de la libertad en el mundo. Y así, mientras aquélla se define por el cumplimiento del deber y, por tanto, admite la posibilidad de actos injustos a los que seguirá un intento de enmienda espontáneo e inmediato³⁷, ésta se caracteriza por el infalible poder del amor.

Con la realización de este último paso se consuma la revolución interior que persigue la filosofía, lográndose el perfecto acuerdo de lo particular con lo general, del individuo con la ley moral, del sentimiento con la razón, sólo que para llegar a este acuerdo se hace necesaria una decisión libre, personal e intransferible que convierte el ocaso del Estado en un proceso lento en el cual

34. SW VI, pp. 306 y ss.

35. SW VII, p. 114.

36. Véase, por ejemplo, SW IV, p. 582.

37. SW VI, pp. 306 y ss.

los ciudadanos se van desembarazando de él de forma individual. Y para que esta decisión pudiera efectuarse sería necesario que la meta del proceso, la síntesis, estuviese operando a lo largo de todo él y que, en consecuencia, también en el ámbito del Estado racional fuese posible el mayor grado de libertad individual junto con la mayor preocupación por el interés general. Pero esto no ocurre en el pensamiento político de Fichte, donde a pesar de las distinciones se confunden razón práctica, jurídica y pragmática. Así, al temor de la involución política se corresponde una aplicación puramente mecánica de las leyes morales al derecho, que termina por fagocitar al individuo en manos de un Estado que representa lo universal de esas leyes y cuya desaparición resulta difícil de creer.