

La *Doctrina del Estado*, la última palabra de Fichte

MARIANO GAUDIO

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TECNOLÓGICAS - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Fichte, J. G., *Lecciones de filosofía aplicada*, edición y traducción de Salvi Turró, Barcelona, Sígueme, 2017, 283 pp.

Recibida el 20 de agosto de 2018 –

Aceptada el 10 de septiembre de 2018

1. En el repertorio de las traducciones castellanas de las obras de Fichte, la que reseñamos a continuación sin dudas contiene una gran relevancia, por varios motivos. Ante todo, porque se ubica en un período de Fichte, el de los últimos años, poco conocido y poco trabajado en esta lengua. Además, porque el filósofo ofrece cierta mirada retrospectiva, de recogimiento y equilibrio sobre su propia fluctuación terminológica. Y en particular respecto de las *Lecciones*, porque corona todo un periplo de desarrollos concernientes a la filosofía aplicada, o lo que más tempranamente denominaría “política”, aunque no sea el único ámbito sobre el que se explaya. Uno de los rasgos característicos de Fichte (quizás una de sus máximas debilidades) es que en cada caso repone toda su concepción, desde lo más fundamental hasta las determinaciones más precisas, y en este caso desde lo especulativo hasta lo coyuntural.

Todos estos motivos relucen gracias al gran trabajo de traducción y edición de Salvi Turró, catedrático de la Universidad de Barcelona y destacado especialista en filosofía moderna y en la obra de Fichte. En el “Estudio preliminar” (pp. 9-56) Turró emprende, en primer lugar, la ardua tarea de reponer en un lenguaje accesible al gran público el conjunto de la filosofía de Fichte en su significación más esencial. Y para ello parte de la caracterización de la Doctrina de la Ciencia como el saber con unidad sistemática o filosofía trascendental que tiene que fundamentar las regiones particulares de la ciencia y los modos de la acción humana. Asimismo con el término “Doctrina de la Ciencia” Fichte designa tanto la unidad fundamental última o primera de todo el saber (la *Tathandlung*, el ver el ver), como la gama de principios que fundamentan las ciencias particulares: la teoría, la práctica, el derecho y la religión. En este

punto Turró sigue la división que traza Fichte en *Nova methodo*. Y la amplifica con dos focos: de un lado, las disciplinas mixtas y aplicadas (política, economía, filosofía de la historia, pedagogía), que llevan el punto de vista trascendental al punto de vista real o de la vida y, del otro, las perspectivas introductorias o propedéuticas (científicas o populares) que proponen el camino inverso, van del pensamiento común al pensamiento trascendental. Al respecto Turró ofrece un esquema muy didáctico (p. 22) sobre la estructuración de los saberes en introducciones, disciplinas trascendentales y disciplinas aplicadas, que desde luego se condicionan con las obras de Fichte (pp. 23-24).

En segundo lugar, el editor se enfrenta a un tema que divide aguas en la literatura especializada, la cuestión de la unidad –y, por ende, de la diferenciación– de la Doctrina de la Ciencia a través del tiempo y de las exposiciones de Fichte. Y toma posición: la unidad sistemática se mantiene inalterada en todo el periplo, mientras que la división en una primera y una segunda época (separadas por la disputa del ateísmo y, desde una consideración espacio-temporal, por las ciudades en las que residió Fichte: Jena y Berlín, y por el cambio de siglo: XVIII / XIX) podrá ser útil o no, pero no constituye una ruptura y “es cierto que la Doctrina de la Ciencia sufre una evolución en sentido de profundizar y desplegar temas sólo implícitos en el período de Jena” (p. 27). En este sentido, Turró se detiene en los textos de la disputa del ateísmo y en el problema sobre cómo concebir a Dios de manera trascendental, problema que se encumbra con el concebir lo inconcebible. Así la innovación de Fichte consiste en revelar la relación entre las estructuras trascendentales que tematizó en la primera época con el ser absoluto de la segunda: “No se trata, por tanto, de que a partir de 1801 Fichte aban-

done las tesis establecidas en Jena, sino que las completa con una reflexión suplementaria para fijar la vinculación (y límites) entre la conciencia y lo divino” (p. 31). En lo sucesivo Turró presenta y explica la terminología técnica que se desprende de este movimiento (absoluto, manifestación, imagen, libertad, ser, Dios, aniquilación, etc.) y afirma que los elementos trascendentales “devienen epifanía del ser absoluto” (p. 35).

En tercer lugar, procede a contextualizar la obra traducida. La *Doctrina del Estado* corresponde al último curso de lecciones de Fichte en 1813 anunciadas con el título “Enciclopedia científica universal”. Pero con el inicio de la caída de Napoleón y el llamamiento a las armas del rey de Prusia las lecciones fueron reformuladas en torno de la cuestión de la filosofía aplicada. Bajo este hilo conductor se interpola, no obstante, una temática muy intensa proveniente de los sucesos históricos concretos y que cobra una importancia notable, la “guerra verdadera”, porque el que convoca al pueblo a levantarse contra el invasor es el último representante de la monarquía absoluta. Se trata de un tema urgente y de alto voltaje político que interpela al filósofo, que lo lleva a cambiar la postura de una transformación cultural-nacional de los *Discursos* (1808) y a definirse de modo sutil –dice Turró– en favor de que el pueblo acompañe al monarca exigiendo como contrapartida la instauración del Estado de derecho (pp. 40-41). Este aspecto contextual y conceptual, lejos de quedarse en el decorado de la argumentación, atraviesa todas las lecciones de Fichte.

Dejando de lado la reconstrucción de las secciones que Turró realiza en las páginas siguientes y que aquí analizamos abajo, cabe señalar que en el último apartado ofrece un minucioso panorama de las publicaciones póstumas de esta obra de Fichte.

te: la primera, aunque muy parcial, en 1815 y con el título *Sobre el concepto de guerra verdadera*; la segunda en 1820 y con el título *Doctrina del Estado*, que según el editor de la misma expresa más precisamente el contenido específico de las lecciones; la tercera en 1834 y como parte de las obras completas editadas por el hijo de Fichte; la cuarta en 1911 en las obras escogidas de F. Medicus; y la última en 2011 corresponde a la edición crítica de la Academia de Ciencias de Baviera. La segunda edición se basa en el manuscrito de Fichte, por lo que se erige en primera instancia de referencia; pero, además de intentar –sin gran éxito (a juicio de Turró, y concordamos con él tomando como parámetro la tercera edición)– completar lagunas, corregir anacolutos e inflexiones, el editor de entonces introduce abundantes notas al pie en la última sección y en relación con pasajes del Nuevo Testamento sin especificar cuáles estaban en el manuscrito y cuáles fueron añadidas, es decir, cuáles eran de Fichte y cuáles no. Dado que el manuscrito se perdió, y dado que las siguientes ediciones adoptaron criterios muy disímiles sobre tales notas (algunos las reducen, también sin especificar cuáles, o las colocan aparte, y añaden otras), Salvi Turró propone clasificarlas en tres grandes grupos: las que reflejan casi de modo literal el texto de Fichte, las que podrían ser una glosa, y las que servirían para sustentar la tesis del cuerpo del texto. Sin embargo, reconoce que esta clasificación no ofrece un criterio concluyente para determinar cuáles notas son de puño de Fichte (pp. 51-52).

Por otra parte, la explicitación de estos aspectos de corte filológico le permite a Salvi Turró justificar la elección del título y tomar muy buenas decisiones: pese a sus críticas, reproduce la paginación de la edición de la Academia, pero no sigue la división y el or-

den de las secciones de ésta, sino la de la tercera y la cuarta edición, lo que le da mayor sentido y articulación al texto; y respecto de las notas aludidas, incluye todas las de la primera edición, las corrige en erratas y referencias, las traduce directamente del texto de Lutero que tenía Fichte, y las distingue de sus propias notas aclaratorias y explicativas ubicadas cuidadosamente con un sentido de aporte y con mucha sobriedad. Además, introdujo títulos en cada una de las secciones y en las subpartes basándose en los temas y con términos utilizados por el mismo Fichte, completó muchas elipsis –sin lo cual la ilación del texto y los giros se volverían incomprensibles–, y todo ello como corresponde, señalizándolo con corchetes. Celebramos desde aquí las decisiones y el compromiso de Salvi con la letra y el espíritu de la obra de Fichte.

2. La primera línea de la “Introducción” (pp. 59-89) convalida el título elegido para esta edición: Fichte anuncia que las lecciones versarán sobre filosofía aplicada. Ciertamente, la primera cuestión es qué significa “filosofía”, y el desarrollo entero de la “Introducción” constituye verdaderamente un compendio de las principales ideas de Fichte, como dijimos, no sólo respecto de su madurez sino incluso de toda su obra. Filosofía significa, ante todo, pensar por sí mismo, y esto sucede ya desde siempre; luego, de lo que se trata es de esclarecerlo. Cualquiera admitiría que conoce, y que conoce objetos del mundo exterior; la filosofía consiste en volver sobre ese conocimiento, en conocer el conocer, y poner de relieve tal instancia como un saber específico. Por ende, la filosofía abre un mundo absolutamente nuevo, al modo de un órgano creador o un ojo.

Con una estrategia similar a la *Primera* y a la *Segunda Introducción* de 1797 (cf. p. 61 nota, donde Fichte mismo remite a ellas),

aunque a nuestro entender más refinada, procede a la contraposición entre los dos puntos de vista, el del mundo de la experiencia que parte de la existencia de las cosas (otrora, dogmatismo) y el de la conciencia de ese mundo que lo reconfigura como imagen (otrora, idealismo). Pero procede directamente hacia la disyunción excluyente y la necesidad de unidad, es decir, hacia aquello que precisamente el primero no puede lograr sin caer en un sistema determinista que remita a un ser trascendente o a un doble comienzo, mientras que el segundo, en cambio, lo legitima desde el acceso inmediato a la conciencia. Y por eso la visión natural de las cosas encuentra su plena explicación en la visión filosófica: en su exponerse, la imagen pone lo imaginado. Esto es lo que la conciencia natural pierde de vista, y por eso *no ve* la imagen ni cómo actúa su conciencia (lo cual no quiere decir que no opere). Al no ver las leyes del actuar, atribuye ese poder a las cosas, mientras que la visión filosófica, al tomar conciencia de las leyes, se eleva a la libertad. En suma, la filosofía recién se alcanza al superar el dualismo y contemplar el mundo en su unidad fundamental.

Ahora bien, al preguntar por el fundamento –prosigue Fichte– se pide una ley por la cual la imagen se determina. En su conjunto, las imágenes son de dos tipos: las que se dan inmediatamente en la existencia natural, y las que no se dan inmediatamente y en cuya esencia se conoce el fundamento de las primeras. Por ejemplo, al observar un cuerpo en reposo o en movimiento, la visión natural no-filosófica diría que se trata de una cosa, la filosófica que se trata de una imagen, y el conocimiento mediato sería hallar la ley de gravedad o de atracción de los cuerpos. El filósofo tiene que encontrar este último conocimiento, "pues está claro que las otras imágenes –o ma-

nifestaciones, como las denominaremos– sólo son para exponer en ellas la primera imagen, la *ley*" (p. 68). Así, el mundo se define como exteriorización de las leyes, y en sí mismo o como lo dado no existe en absoluto.

Aniquilado el mundo, sólo quedan las leyes, y quedan como el ser absoluto y último. ¿Acaso podrían remitir a un ser anterior? De nuevo funciona aquí la disyunción excluyente: o bien se cae en una regresión al infinito (con fundamentos contingentes, temporales, erróneos, etc.), o bien se halla el verdadero fundamento último y absoluto, la imagen originaria. La filosofía presupone que existe este último camino y que el ser absoluto proviene de sí, por sí y desde sí; es Dios, y el conocimiento su revelación (*Offenbarung*). Además, la filosofía ve su propio devenir y, por ende, se erige en conocimiento genético que, incluso abocándose a algo, siempre conoce su conocer; es decir, se revierte intuitivamente sobre sí. Llevada a concepto, la filosofía equivale a Doctrina de la Ciencia: sistema que conoce el conocer, que capta intelectivamente el fundamento y se expresa en la forma de lo universal. "La Doctrina de la Ciencia es un entender completo, un ver realizado [...]; es, por tanto, *libertad*" (p. 73).

A partir de aquí Fichte avanza hacia una consideración práctica de la filosofía, no como un suplemento que se agrega a lo anterior, sino como una profundización que lo explica y lo resignifica. En esta perspectiva, los conocimientos, imágenes y el ser mismo, son enfocados desde el cognoscente, el Yo que actúa, se efectiviza y establece como fundamento autónomo. Luego, ¿cómo se justifica la libertad? Por la vía negativa, la libertad queda anulada en la medida en que se sobrepone una fuerza superior que determina la voluntad, que la coloca como efecto o resultado. En este

contexto, el rival argumentativo de Fichte –el exponente del dogmatismo, otrora Spinoza– todavía es Schelling y su filosofía de la naturaleza; por tanto, no hay ninguna naturaleza y ningún ser sino mediante la voluntad. El mundo sensible sólo existe como material disponible para visibilizar el mundo superior, las creaciones de la libertad. Y a la inversa: Fichte define la voluntad como el “principio absolutamente *creador*, [que está] *engendrando puramente a partir de sí mismo* un mundo específico y una esfera propia del ser” (p. 76). Lo sensible aparece únicamente porque hay un actuar que se propone un concepto de fin, es decir, una imagen de la eficiencia (*Wirksamkeit*) de la voluntad. La creatividad consiste en que el actuar no se determina por lo dado sino por sus propios conceptos.

La Doctrina de la Ciencia ha nihilizado el mundo y ha visibilizado las leyes. Éstas responden a una ley superior, la ley moral. El ser último (Dios) denota, entonces, una voluntad absolutamente libre. Pero en el plano de la visibilidad o manifestación *ser* equivale a *deber ser* o *devenir*. La eternidad divina contrasta con la permanente aspiración de la imagen, con el inagotable auto-hacerse del hombre. Así, el perpetuo devenir involucra la realización concreta de una vida ética, y la filosofía –la Doctrina de la Ciencia, que se encarga de formar el ojo espiritual para captar lo suprasensible– tiene que aplicarse en esa realización, tiene que volverse práctica: “Aplicar la filosofía significa precisamente: en el vivir, obrar y crear, ser la auténtica fuerza fundamental que forma el mundo” (p. 79). La filosofía aplicada expresa una tarea y, por lo tanto, para ello debe tener en cuenta las condiciones efectivas para la realización de la vida moral.

En este punto ingresa a escena el derecho: puesto que la libertad opera en múltiples

voluntades individuales que pueden obstaculizarse mutuamente o entrar en conflicto, se requiere una ley jurídica que delimite la dimensión exterior de las libertades. Fichte afirma con contundencia que el estado de derecho aún no se ha realizado fácticamente, que sólo rige hasta cierto punto, y esto sucede porque se desconoce el concepto, porque falta formación y porque a ciertos sectores sociales no les conviene. La cuestión a dilucidar reside en cuáles son los medios para alcanzar el auténtico estado de derecho. Y aquí se reúnen lo especulativo y la acción, la ciencia y la praxis, los dos estamentos fundamentales: los científicos o sabios, y el pueblo. El medio más cercano para superar la actual Constitución de necesidad (donde no todos tienen derechos, ni tienen los mismos derechos) e instaurar una Constitución acorde al concepto de derecho (donde el “todos” sea plenificado igualmente de manera cuantitativa y cualitativa) es la formación o educación (p. 86). De ahí la relevancia de la filosofía aplicada y del estamento formador. No obstante, aquí Fichte interrumpe la ilación y se ocupa de un tema urgente de coyuntura.

3. En “Sobre el concepto de guerra verdadera” (pp. 91-118) la pregunta disparadora (¿cómo se legitima conceptualmente la guerra, o qué la hace justa o auténtica?) abre un abanico de consideraciones disímiles pero muy en sintonía con la propuesta de filosofía aplicada. En principio, Fichte vincula la visión del hombre común –dogmática, empirista, acotada al goce inmediato– con la siguiente jerarquización: primero la concepción sensible de la vida, segundo los bienes y posesiones, tercero el Estado para proteger esa posición individual. Todo el énfasis recae sobre el individuo y sus posesiones. Mientras el comercio aparece sólo como prolongación de lo segundo, se

convierte en instancia de sublimación del robo que sólo está prohibido a nivel material; los negocios, entonces, potencian la desigualdad que el mismo Estado viene a cubrir, en cuanto se define como mero servidor de los propietarios y, al fin y al cabo, como soldado a sueldo para protegerlos ante un eventual ataque externo. La guerra surge entre familias soberanas que disputan un mismo botín, y así los propietarios permanecen al margen y a la espera de cuál sea el señor vencedor. Tales situaciones de necesidad fomentan el encierro en sí mismo y el egoísmo universal. “Ésta es una forma de ver la vida y, por consiguiente, el Estado y la guerra” (p. 98). Fichte quiere decir que hay otra, contrapuesta y superior.

En efecto, en la visión auténtica y filosófica la vida se desarrolla infinitamente en figuras y formas que nunca se agotan, y en ella el individuo se torna medio o instrumento de la vida—una y, no obstante, es libre y autónomo, porque la libertad moral

se presenta como tarea y como instancia a conquistar interna y externamente. En lo interno, cada uno tiene que liberarse por sí mismo de los impulsos naturales; en lo externo, todos tienen que liberarse en comunidad mediante una articulación con otros en una relación jurídica que asegure la libertad de cada uno. La lucha por la libertad que caracteriza a la vida temporal desemboca en el Estado o reino conforme al derecho. (Este segundo concepto de Estado, completamente distinto y opuesto a la visión anterior propia del Estado fáctico, atraviesa todo el pensamiento de Fichte, y en sí denota una distinción fundamental que muchas veces se pasa por alto). Todos son libres y todos son iguales, porque todos tienen exactamente el mismo derecho —aspecto que será aclarado más abajo—. No hay dos estamentos castificados, ni se transfiere a otro la defensa del conjunto. Todos son un pueblo con una historia común, una cultura y un sentido de progreso hacia el reino; luego, si resulta agredido,

Esquema clasificatorio de las disciplinas filosóficas y de las obras de Fichte, propuesto por el editor y traductor Salvi Turró.

A. TEXTOS PROPEDÉUTICOS (TRÁNSITO DE LA PERSPECTIVA REAL A LA TRASCENDENTAL)

Introducciones populares
Introducciones científicas

B. DISCIPLINAS TRASCENDENTALES

Fundamento de la Doctrina de la Ciencia
Ciencias filosóficas particulares:
Doctrina de la Ciencia de la Teoría (naturaleza)
Doctrina de la Ciencia de la práctica (ética)
Doctrina del Derecho
Doctrina filosófica de la religión

C. DISCIPLINAS APLICADAS (TRÁNSITO DE LA PERSPECTIVA TRASCENDENTAL A LA REAL)

Filosofía política
Política económica
Filosofía de la historia
Pedagogía general, moral y religiosa

obstaculizado, invadido, oprimido, etc., se habilita “una guerra verdadera” (p. 101).

Aplicado al contexto concreto, el enemigo (el innombrable, Napoleón) ha construido el reino del diablo que hay que derrotar activamente y sin esperar nada de la Providencia. Por consiguiente, la guerra está justificada –para Fichte– en función de realizar el reino de la libertad, que supone: un pueblo o comunidad de lengua, una visión moral, el conocimiento de la ley jurídica y la formación respectiva, y la aproximación gradual en la historia mediante la configuración del carácter del pueblo. La unicidad del pueblo se refuerza con acciones y padecimientos comunes, o también mediante la enseñanza del concepto. Mientras los antiguos griegos y romanos tuvieron un Estado “puramente fáctico”, sin derechos universales y que “no es filosófico, no procede de ningún concepto” (p. 109), los modernos se desarrollaron al margen del vínculo estatal y por estirpes, en las cuales se destacan dos: los francos, que se unificaron con las conquistas y donde lo colectivo determina lo personal, y los alemanes, cuya unidad proviene de afuera y que conservan una independencia tal que el vínculo y lo común siempre son débiles. Pese a ello, se alude a los últimos como si fueran uno, y según Fichte “los alemanes están llamados a presentar en el plan eterno del mundo este postulado de una unidad imperial, de un Estado internamente fusionado de modo orgánico” (p. 112) donde, no obstante, prime la libertad individual y formada, en estricta igualdad. Es decir, los alemanes están llamados a realizar el reino del derecho.

Pero Napoleón exige una comprensión genética: aunque sin ser francés, supo apropiarse de la ebullición caótica de la Revolución –dice Fichte– protagonizada por una masa volátil incapaz de orientarse y carente de destinación moral. El conoci-

miento de la nación y la voluntad firme e inquebrantable no alcanzan para convertir a Napoleón en “benefactor y libertador de la humanidad” (p. 114), precisamente porque carece de sentido espiritual, y entonces deviene voluntad arbitraria y caprichosa que, coherentemente, se pone por encima del derecho. Justo cuando la nación francesa comenzaba a conocerse y a captar la necesidad de educación para la libertad, el poder cayó en manos del usurpador, que si hubiera tenido una chispa de visión podría haber dispuesto una educación –tema que se despliega más abajo– que se prolongase en el tiempo y determinase el mejor sucesor. En este sentido, ante el rechazo fichteano del determinismo y ante los desvíos histórico-coyunturales, los medios para la consecución del reino de la libertad cobran una importancia central.

4. A nuestro entender, en “Sobre el establecimiento del reino de la razón” (pp. 119-146) la *Doctrina del Estado* alcanza su clímax. Lo primero que se destaca es la estrecha conexión entre la metafísica y el problema jurídico-político; en efecto, tras retomar los conceptos filosóficos presentados al comienzo (Dios, manifestación, libertad, Yo, ley moral, mundo sensible), Fichte delimita el ámbito propio de la Doctrina del Derecho: la comunidad de seres libres bajo una ley jurídica. Pero, en contraste con la *Rechtslehre* donde separa completamente derecho y moral, aquí deduce la ley jurídica directamente desde y como una parte de la ley moral. (Esta cuestión resulta compleja, porque el derecho recibe su validez de la moral y al mismo tiempo se erige en condición para su realización; de todos modos, el sentido sería el de enfatizar la continuidad y no la especificidad de cada ámbito). El estado de derecho se basa en la contradicción entre la (tesis) libertad individual para captar la intelección y elevarse moralmen-

te, y la (antítesis) coacción o imposición por la fuerza de la ley jurídica. La solución (síntesis) consiste en aclarar el concepto de libertad y buscar el punto de concordancia: mientras la moral sólo se atiene a la voluntad y el derecho sólo se ocupa de acciones externas, ambos coinciden en que intentan evitar las acciones contrarias a la ley y entonces se complementan como inicio (derecho) y desenlace (moral). La síntesis posee como elemento clave la inseparabilidad entre coacción y educación.

Así, de un lado, la instauración de la constitución jurídica se justifica para Fichte simplemente por la intelección de un individuo respecto del concepto de derecho y, del otro, la legitimación de ese individuo de partida se produce en virtud del alcance otorgado a la formación, es decir, en cuanto fomenta la educación para la intelección en todos los demás. De un lado, el individuo que tiene el concepto de derecho –“en nombre de todos como su representante por la gracia de Dios obrando en él”– es el *Zwingherr*, el “señor de la coacción” (traducción que, como bien indica Turró en nota, no equivale a déspota, aunque tampoco exactamente al que domina un territorio; sí expresa el poder soberano, y se aclara más en lo que sigue); “instaurado por Dios” (p. 124) –repite Fichte, y de inmediato critica a quien pareciera deberle este punto, Rousseau, por cuanto pretende deducir el concepto de derecho del contrato social, al igual que la designación del *Zwingherr*, que no proviene de un acuerdo voluntario desde abajo, sino de la gracia divina–. Del otro lado, la legitimación del *Zwingherr* sí se articula con la capacidad para llevar a todos a la intelección clara del concepto de derecho y, consiguientemente, hacer superflua la coacción misma. Sólo en cuanto conlleva la comprensión del derecho, la coacción resulta legítima. El *Zwingherr*

se convalida como el educador que con la progresiva realización del derecho va aniquilando la coacción misma. Por tanto, el titular de la soberanía obtiene dos fuentes de legitimidad, o dos instancias ante las cuales se responsabiliza: Dios y la humanidad; y él mismo se ubica como mediación, como aquel elegido al que se le esclarece el concepto de derecho y como el conductor que lleva a los demás a su intelección. Sin estos dos lados, sería un tirano o un usurpador del poder; y, cumpliendo con estos dos lados, genera la igualdad donde el coaccionado deviene su propio juez.

Más allá de algunos aspectos aparentemente colaterales (por ejemplo, que la humanidad debe ser coaccionada “sin clemencia ni indulgencia” -p. 127- para instaurar el derecho, que se presupone que el concepto es absolutamente claro y evidente, o que hay un progreso ininterrumpido en el dominio sobre la naturaleza y para ello el derecho tiene que ser puesto sin más), Fichte se concentra en lo que considera la raíz de todas estas cuestiones, a saber, determinar quién debe ser el *Zwingherr*, quién decide sobre la tarea para el presente y para el contexto determinado. Y esto “ya no puede responderse incondicionalmente diciendo que *el primero, el mejor, el que es capaz*” (p. 130). Ante todo, no queda ninguna duda respecto del lugar soberano que ocupa, porque se auto-asigna la función de coacción y la de intérprete del concepto de derecho, o –como dice Fichte– “hace valer su juicio [...] como equivalente al derecho objetivo” (*ibíd.*) y, en cuanto instancia última y suprema, no admite revisión ni revocación. Nada compensa el poder del *Zwingherr*, salvo la educación progresiva, que oficiará de su legitimación o deslegitimación. Pero, ¿cómo se garantiza este proceso? ¿Cómo se asegura que instaure el derecho y fomente la formación correspondiente?

Que se defina al *Zwinger* como "quien posee el máximo entendimiento en su tiempo y en su pueblo" (p. 132) no resuelve el asunto, porque además de relativo a cada época y lugar, no ofrece más que una tautología (se sobreentiende que el mejor será aquel que juzgue mejor el concepto de derecho) que sólo se mide por sí misma. Desde luego, Fichte presupone de modo intelectualista que el buen entendimiento implica necesariamente un buen obrar y, por ende, cumplir con el legado pedagógico-cultural. Pero el punto de partida condensa la gran dificultad, pues todo depende de encontrar el *Zwinger*.

La potencia absoluta del soberano en cierta medida se compensa desde el origen, porque el mismo presupuesto intelectualista impediría que se auto-designe como tal, puesto que aquel que se crea poseedor del mejor entendimiento denotaría una deficiencia moral, e igualmente dejaría sin decidir si lo es o no. Así, el "máximo entendimiento" tiene que ser señalado por otros. ¿Quiénes? Y más, ¿acaso tal designación no significaría un quiebre interno y la consiguiente conflictividad en la instancia soberana? Ante todo, Fichte apela a que la verdad se muestre por sí misma y a que el entendimiento se atenga a lo que es "comúnmente válido", a la "ley de unidad", a la "libertad aprehendida como una", de modo que el "entendimiento objetivo y comúnmente válido del soberano" sea el que "todos deben tener" (p. 135). Semejante unicidad y universalidad concierne directamente al concepto de derecho, y aquel que posee no sólo ese entendimiento clarificado, sino también la capacidad de conducir a los demás al conocimiento –como el profesor con sus estudiantes–, se presenta espontáneamente como guía. Pero no está solo: en rigor, surge de un conjunto, el estamento de los profesores, y por definición no se señala a sí mismo. Ahora la

designación del soberano se deduce de los pares cultivados, y en este sentido Fichte resuelve la cuestión planteada, aunque dando por descontado que no erosiona la soberanía ni se generan tensiones al interior del estamento.

Más aun, la determinación del estamento académico conlleva una división social entre educadores y educados, reunidos en el marco de una educación común universal (contra el sistema de castas de Platón) a partir de la cual se justifica el lugar social de cada uno, que atraviesa y jerarquiza el conjunto que no obstante debía ser igualitario. Pues el segundo estamento se produce desde la acción educadora del primero, y entonces el "hijo del más humilde puede alcanzar el lugar superior, [y] el hijo del más elevado el lugar inferior" (p. 142); es decir, los lugares estamentales no se establecen por nacimiento, sino por la educación. Así, se subsanaría la desigualdad natural y las limitaciones del alcance del concepto de derecho, aunque a costa de reinstalar una desigualdad basada en el conocimiento. En la enseñanza del abanico de saberes (técnicos, naturales, jurídicos, morales y religiosos) los profesores han de captar tanto la realidad como la potencialidad de la fuerza de un pueblo, y así exponer las metas a lograr y, por ende, la forma de vida de una época. De este modo, se perfila un gobierno de entendimientos cultivados, porque entre el soberano-docente y el cuerpo de profesores que modelan la sociedad hay una suerte de continuidad, y sólo por la acción formadora de este sector se configura el pueblo ("el representante del género humano en ese lugar" -p. 143- dice Fichte, dándole algo de carnadura simultáneamente a dos abstracciones, el pueblo y la humanidad).

Con el estamento de profesores se explica que el soberano, que conceptualmente

significa la decisión última y suprema, sea conjugable con una sola persona física o con varias (un senado); de una o de otra manera, lo fundamental reside en que se exprese en una única voz. Y este requerimiento se condice con la interpretación y concretización del concepto de derecho: "En los asuntos del derecho alguna voz humana tiene que decidir en algún momento [...]. ¡Tiene que hablar un *hombre*, Dios mismo no desciende para decidir!" (p. 144). Con ello la doctrina jurídica deviene práctica. Como decíamos, en el punto de comienzo se concentra toda la dificultad; luego, una vez establecido el soberano e iniciada cierta concepción del derecho, el resto se desprende del progreso racional, o más precisamente, de la tarea histórica, siendo la historia –tema de la siguiente sección– un tercero respecto de la naturaleza y de la libertad. Pero, para garantizar ese progreso y la consecución del reino de la razón, o para realizar el estado de derecho que según Fichte todavía no está en práctica, la voz originaria que abandona la deliberación infinita y decide tiene que ser designada conforme a lo establecido, es decir, el mejor entendimiento dentro del estamento cultivado, y no por herencia, por elección o por una acción recíproca meramente horizontal. Porque ese punto de comienzo, el rey-filósofo que Platón deja indeterminado, constituye la organización misma de la comunidad, y por eso, aunque Dios no aparezca y defina, al menos se desprende una perspectiva desde el evangelio juánico: "¿Qué signos y prodigios hará el profeta que debe venir al mundo? Que dé la vida a los *muertos*, que la fuerza vivificante proceda de él" (p. 145). Más abajo Fichte explicará qué significa dar vida a los muertos en el marco del cristianismo; por lo pronto, en la instancia de fundación jurídica, el soberano-educador es el que vivifica el cuerpo social, el que lleva el múltiple de

individuos a unidad, y el que educa y eleva hacia lo inteligible.

5. La "Deducción del objeto de la historia humana" (pp. 147-180) funciona como preludio y justificación del ámbito propio de la filosofía aplicada cuyos contenidos Fichte despliega en lo sucesivo. El punto de partida polémico y heurístico refleja nitidamente el auténtico rival del idealismo fichteano desde las primeras obras: el determinismo, que postula un mundo de cosas dadas, que fundamentan las representaciones, que a la vez fundamentan las acciones. En un ser total atravesado por la reciprocidad de las cosas no hay lugar para la libertad. En la posición contraria, la que sustenta Fichte, la naturaleza carece de vida y de movimiento, y sólo deviene vivificada y animada gracias a la libertad. El idealismo logra unificar los dos mundos, el de la masa inerte y el del espíritu moviente, bajo la primacía de la libertad sobre la naturaleza, y ésta sólo existe en virtud de aquélla. El mundo de la libertad responde a la intelección de la ley moral. Pero en la historia los productos de la libertad no aparecen ni sujetos a la ley natural, ni a la ley moral, sino como acciones humanas libres (en el sentido de absueltas y caóticas), arbitrarias y sin ley. ¿Cómo explicarlas, entonces?

Ante todo, la naturaleza existe en cuanto materia para la realización de la ley moral, está para servir al bien; en segundo lugar, la libertad moral debe despertarse y desarrollarse, a partir de ciertas imágenes, un principio formador (el Yo) que acondicione la voluntad, desde lo individual hasta la proyección en lo universal, en un mundo ordenado moralmente. Del mismo modo, una voluntad que siga inmediatamente la ley moral, como si fuera un poder natural, pero que en verdad tendría que comprender y explicitar que dirige su voluntad (y que no está bajo una fuerza ciega), daría con

un mundo moralmente ordenado, y esto es Dios, "el espíritu que abarca todos los espíritus" (p. 151). Dios como ser moral conlleva que las determinaciones de la voluntad según la ley moral se conviertan en medios para la realización de un fin superior, la Providencia o gobierno: "un plan divino del mundo para la formación moral del género humano" (p. 152).

Ahora bien, semejante legalidad divina instrumentando las determinaciones de la voluntad humana, ¿acaso sería, con el agravante de la connotación moral, una reintroducción subrepticia del determinismo? Fichte lo analiza dialécticamente: según la tesis, un gobierno divino del mundo no puede existir en absoluto, porque anula completamente la libertad, y la sola manifestación de la voluntad divina implica la contradicción entre querer una libertad incondicionada en la creatura y a la vez suprimirla. Según la antítesis, el gobierno divino del mundo puede existir en cuanto supone una condición incondicionada: la visibilidad de la libertad en una determinada situación. Pese a la dudosa contraposición entre las posiciones, Fichte procede a mediarlas, y encuentra en el oxímoron "naturaleza moral" el ámbito característico de la historia. En este sentido, Dios no actúa, ni como entendimiento (reuniendo o separando lo múltiple) ni como voluntad (actuando o decidiendo), sino que surge en la conformación moral de la voluntad individual como una ley formal acorde al manifestarse de lo Uno, de lo Absoluto que existe. Por consiguiente, la conciliación o síntesis re-sitúa la libertad en el nivel individual y como constitutiva del orden moral.

Desde una perspectiva histórica, puesto que el despertar de la libertad y del entendimiento sólo se logra en sociedad y mediante la educación, tiene que haber una comunidad originaria donde se efectúe

la formación. Este eslabón moral –razona Fichte– no puede no contener cierto igualitarismo, porque una sociedad injusta donde no importe la libertad del otro resulta incapaz de subsistir en el tiempo, y por eso en la naturaleza misma se presentan disposiciones para la conservación. En la misma medida en que la manifestación se revela necesaria hay que presuponer una comunidad moral originaria que inicie la serie desde una connotación moral y en una secuencia de perfectibilidad: "La manifestación es vida, vida creadora, renovada, en constante desarrollo. Avanzar siempre hacia un estado más perfecto constituye, pues, su ser" (p. 158). Por lo tanto, en la voluntad moral divina reside el fundamento de determinación del primer género humano y de la conservación y perfectibilidad del proceso. En el individuo este afán por extender la libertad y la moral se condensa en el amor, un aspecto innato y clave para el desarrollo. Precisamente la división de sexos significa que las voluntades tienen que ser reunidas y que la libertad que el ser humano produce por sí se traduce, al engendrar, en un principio vivificador de la naturaleza. La necesidad de reunir a los individuos muestra que éstos necesariamente poseen un carácter social. Por ende, no sólo una pareja, sino un pueblo entero se sitúa en la condición moral originaria.

Más allá de las consideraciones de Fichte sobre el varón, la mujer, el matrimonio, etc., la educación estructurada en familias no alcanza a ser una educación universal del pueblo, porque la primera está signada por la desigualdad. El Estado surge de familias reunidas en torno del derecho, sin coacción y con una sola voluntad física unificadora (el monarca). De las familias se sigue el linaje y la fijeza de los estamentos. Así se inicia el Estado histórico, no el Estado acorde al reino racional, y contra esos privi-

legios se pronunció la Revolución Francesa, pero con el error fundamental de pretender construir el Estado desde elementos atómicos individuales y, no obstante, poner de relieve la cuestión de la libertad e igualdad. Para el cimiento común se requiere –agrega Fichte, en concordancia con sus planteos anteriores– una lengua innata que entra en circularidad con el presupuesto del entendimiento formado. “La lengua es más inteligente que nosotros” (p. 171); lenguaje y libertad van de la mano. Y el pueblo originario se erige por revelación.

Pero con el pueblo originario no sucede más que la armonía interna sin historia, sin quiebre ni superación de la voluntad inicial. Por lo tanto, hay que pensar un segundo género humano carente de aquella disposición moral y con la libertad de formar imágenes infinitamente diversas de lo Absoluto. Las imágenes producidas se dividen entre las que parten de lo dado y lo reproducen unitariamente y sin diferencias (naturaleza), y las que parten de la libertad y que se subdividen entre las que conectan la voluntad con la revelación y las que conectan la voluntad con el deber. Este último subconjunto constituye la auténtica imagen y manifestación de Dios, porque conduce al entendimiento, mientras que el primer subconjunto conduce a la fe.

La clave del inicio de la historia reside, entonces, en el encuentro entre los dos géneros originarios, o de otra manera, entre los partidarios de la fe y los de la razón: gracias a los últimos, los primeros se liberan y superan la fe natural en la autoridad. Luego: “Los papeles se alteran: mientras el primer género inició la reciprocidad con el mandato del *respeto*, el segundo la prosigue por el desarrollo del intelecto, convirtiéndose en maestro y creador” (p. 177). La verticalidad de la fe se curva en la horizontalidad de la razón, y ambas se sintetizan

en la unidad que contiene jerarquía y simetría. Así como dentro del primer género la unicidad soslaya el conflicto, en el segundo la libertad –valga la redundancia– liberada necesita vínculo y articulación, es decir, “un nuevo vínculo puesto por el entendimiento” (*ibíd.*). Sin embargo, la síntesis no elimina el conflicto, porque la intelección avanza sucesivamente sobre el esclarecimiento de la fe, hasta que no haya ningún resto y se produzca el fin de la historia.

La sección concluye aplicando la caracterización de la historia como conflicto entre fe y entendimiento al desarrollo del Estado en dos grandes épocas: en la época antigua, el Estado es lo Absoluto basado en la fe, bajo una configuración determinada y con un desarrollo parcial del entendimiento; y en la época nueva, se da la caída del Estado por medio del perfeccionamiento del entendimiento. Pero aquí, como veremos, lo que se destruye es el Estado fáctico y antiguo que consagraba la desigualdad, y por eso Fichte añade de inmediato: “Validez del Estado como medio y preparación de las condiciones para [...] el establecimiento del reino [de la razón]” (p. 180). En las secciones siguientes se ocupa de las dos épocas.

6. En “El mundo antiguo” (pp. 181-203) Fichte explora la composición fáctica y conceptual del Estado. Mientras que el origen último resulta desconocido, hasta donde llega el conocimiento histórico se observa que los Estados se conformaron por conquista y por familias, es decir, por minorías gobernantes que dominaron y coaccionaron a las mayorías gobernadas en virtud de un supuesto derecho divino. Más allá de esta legitimación, el Estado antiguo –argumenta Fichte– rechaza completamente el entendimiento y exige sólo la fe ciega. En esta cosmovisión Dios produce directamente el Estado y el individuo, absorbido completamente en aquél, carece de entidad propia.

Sin embargo, “ese dios no era ningún concepto metafísico, sino un *concepto de experiencia*” (p. 183), basado exclusivamente en los signos de su manifestación. Luego, si cada pueblo tiene su dios particular, y si los dioses se juegan su condición en los resultados de las guerras, con el vencedor se revela el dios verdadero. Todos los Estados antiguos fueron teocracias, esto es, organizaciones cuya soberanía y gobierno divino hacen de los pueblos instrumentos de su poder.

Ahora bien, ¿qué es el Estado? –se pregunta Fichte, sobreentendiendo que en referencia al antiguo, y agrega–: aquello que se funda en determinadas familias, aquello que con el linaje establece una diferencia insalvable entre gobernantes y gobernados, un régimen de castas. En su origen el Estado está internamente fracturado (con la desigualdad como su síntoma intrínseco) y, a la vez, ensamblado a la fuerza por evocación al derecho divino. Sócrates fue el único que se animó a cuestionar la división mediante la exigencia de un principio intelectual, y estuvo a punto de abrir una nueva época. (De ahí que en otro pasaje –p. 253– Fichte asimile la figura de Sócrates a la de Jesús). Pero en las teocracias el hombre esta disuelto en el ciudadano, en el lugar social que ocupa, y sólo por ello se distingue de las cosas. En la modernidad, por el contrario, la humanidad se coloca por encima y como fundamento de la ciudadanía, del mismo modo que la igualdad se coloca por sobre la desigualdad del sistema de castas. “Tal desigualdad había sido puesta por una decisión absoluta e incomprensible de la divinidad” (p. 191). Desde la visión moderna, esta constitución se caracteriza por la necesidad (*Nothverfassung*) y se basa en la fe en la revelación y en la autoridad; por eso –prosigue Fichte– en la comedia antigua los esclavos, como los pobres de

hoy, se consuelan con frases que justifican y absuelven a los ricos.

La desigualdad no proviene –como pensaba Rousseau– del arte, ni de la sociabilidad, sino de la naturaleza, o más precisamente, de la división en linajes; por ende, la igualdad se impone como una tarea de la razón práctica. Pues va de suyo que la mera fe en la autoridad dada encubre debilidad y genera desconfianza. Además de esta fisura, el uso del entendimiento reservado para los asuntos particulares podría activarse y debatir sobre lo público, lo que en los Estados antiguos significó la lucha de la democracia contra la aristocracia. En rigor, dice Fichte, se trató de una ampliación de la aristocracia –y no una igualdad plena y universal–; pero lo importante es que se hizo ya no por obra de Dios, sino por la Constitución del Estado, la ley que definió la génesis del cuerpo gobernante. La Constitución descanza en un nuevo tipo de fe, la “lealtad recíproca” (p. 193), que aunque supone la religiosidad (por ejemplo, el juramento), representa una secularización o internalización social de lo religioso. La Constitución se ofrece como la ley más elevada, sagrada e inviolable.

En lo sucesivo Fichte examina el caso de Roma de manera análoga a los griegos: el senado, que había surgido como mediador entre la realeza y la plebe, pugnó contra la primera y a la vez se debilitó frente a la segunda, porque al intentar detener el impulso de igualdad jurídica repuso argumentos religiosos ya entrados en descrédito. Sin embargo, para que este avance se condiga con la plena igualdad, los esclavos tendrían que haber luchado contra los ciudadanos; es decir, el entendimiento encendido y revolucionario debería continuar el impulso y consumarlo hasta llegar a las últimas consecuencias. ¿Por qué no sucedió? La explicación de Fichte resulta curiosa: el

entendimiento busca delimitarse y atenerse a lo que demarca el bienestar. Una vez acomodados, los plebeyos se aferraron al pan y circo: "El Estado era para ellos *algo ajeno*", mientras que en los aristócratas la fe y el entusiasmo se apagaron, "de modo que carecían de impulso para actuar por el Estado. El Estado ya no era objeto ni asunto de nadie" (p. 198). Convertido en mero medio para asegurar el bienestar personal –la conservación de lo adquirido por parte del pueblo, las ganancias y privilegios en los gobernantes–, lo común se convierte en un botín: "Así, su amor a la patria, como decía un inglés, es parecido al amor al asado de buey: ¡cada uno corta su pedazo!" (p. 199). La decadencia del Estado –diagnostica Fichte, en consonancia con los escritores romanos– se origina con el debilitamiento de la fuerza interior y de la honorabilidad, la pérdida y sustitución de las buenas costumbres por el lujo y el goce sensible, y con el desprecio a los dioses: sin fe, y sin un entendimiento encendido sino abocado al cálculo utilitario, se propaga el egoísmo.

Y esto marca no sólo el fin de la época antigua, sino también de la misma época de Fichte: esto marca la Ilustración; se trata del contexto en que "nadie se interesa en modo alguno por el Estado, sino que todos se interesan en exclusiva por sí mismos" (p. 200). En tal contexto puede ocurrir una genialidad, como el devenir entusiasmo e impulso del principio religioso inconsciente donde los individuos se consideran instrumentos de la voluntad divina. De ese modo la República romana volvió a encenderse y logró conquistar el mundo. Pero se basó en el genio-gobernante como el único que entiende su oficio, y en consecuencia significó el retorno a la monarquía. Ahora bien, el mero individuo extraordinario no garantiza nada: en la medida en que la mayoría abandone la religiosidad y se aferre

a lo sensible, la vida común se pierde. "Un pueblo ajeno (*entfremdetes*) al sentido del Estado se alegrará incluso de no tener que ocuparse de elecciones y nombramientos, y que su soberano nazca por vía natural sin su intervención" (p. 202); en semejante Estado, concluye Fichte, "la vida se ha extinguido" (pp. 202-203). Resulta muy claro, entonces, cuál ha de ser el legado para su época contemporánea en caso de hallar al *Zwinger*: la legitimación del Estado concierne tanto a la cabeza directriz como al cuerpo organizado, y nunca será completa y acabada si no involucra absolutamente a todos en un progreso cultural-pedagógico.

7. El tema de cierre ("El mundo nuevo", pp. 205-283) parece prometedor y concierne al cristianismo en su dimensión religiosa y teológica, pero también filosófica, moderna y en concordancia con la Doctrina de la Ciencia. Hacia el final Fichte vuelve sobre la ilación argumentativa anterior y ofrece ciertas precisiones histórico-políticas. Estas cáscaras denotan que en la textura de la sustancia religiosa emerge y reluce lo filosófico, esto es, un modo de captar e interpretar la época y, más en concreto y acorde a nuestro interés, el legado jurídico-político de Fichte.

Frente al dios arbitrario y determinante (un ser dado) del mundo antiguo, el significado del cristianismo se corresponde con el de un dios en devenir que en su visibilidad posibilita una libertad absoluta y que se define como legislador moral y artífice mediato del mundo o de la manifestación. Tal nuevo mundo coincide plenamente con la Doctrina de la Ciencia y descansa en el concepto de *reino de los cielos* en contraposición con el *reino de este mundo*; por consiguiente, el desafío consiste en realizar, mediante el actuar libre, la voluntad de Dios en este mundo, o el primer reino en el segundo. Para ello cada uno tiene que efectuar la intelec-

ción de la voluntad de Dios de manera libre e independiente de todo poder. "El cristianismo es, pues, el evangelio de la libertad y de la igualdad" (pp. 207-208). La igualdad quiebra la jerarquía, elimina la mediación, y abre la necesidad de una enseñanza orientada a la intelección. Para Fichte libertad e igualdad son inescindibles y en este enlace se juega el potencial innovador de la religión y de la filosofía. El cristianismo implica no sólo una doctrina o tarea, sino también una constitución interna de la voluntad humana donde Dios se convierte en el único Señor, y donde la libertad se absorbe en la soberanía divina que se despliega primero fácticamente y por la fe, y luego genéticamente y por la razón.

Ahora bien, el cristianismo que coincide con la Doctrina de la Ciencia es, parafraseando la herencia kantiana de la *Segunda introducción*, el cristianismo "bien entendido". La correcta intelección se alcanza, o bien atendiendo a su unidad sistemática conceptual, o bien a partir del contexto de surgimiento y en polémica con otros pensamientos; es decir, de modo filosófico o de modo histórico. En cuanto a lo filosófico, mientras la captación deformada de esta corriente proviene de la compilación de rasgos particulares y de la carencia de unidad orgánica conceptual, la Doctrina de la Ciencia, en cambio, logra unificar y articular lo esencial del cristianismo en el *reino de los cielos* (pp. 214-215). Y lo curioso de esta distinción entre lo divino y lo terrenal reside en que, además de exigir el sacrificio de la propia voluntad en aras de la voluntad de Dios (o la puesta en concordancia absoluta de lo particular con la ley moral), jerarquiza la eternidad sobre la temporalidad, la vida auténtica y verdadera sobre la muerte y la apariencia. En efecto, en la medida en que lo único verdadero y vital está en *ser en Dios*, el *ser fuera de Dios* y la muerte empíri-

ca (lo temporal, lo cambiante, lo perecedero y, en última instancia, lo finito mismo) no tienen ningún valor.

En cuanto a lo histórico, "[l]a visión fundamental del cristianismo –el mundo puramente espiritual– resultó nueva por completo en su tiempo" (p. 220), y entonces la figura de Jesús resulta clave, porque *intuye* el reino de los cielos, pero no lo *comprende* en el sentido de poder mostrar genéticamente, desde una imagen, el conocimiento implicado en ella. No obstante, como fundador del reino e instrumento de la voluntad divina, Jesús estaba impulsado de manera innata y vocacional a realizarlo, a exigir a los hombres que dejen de considerarse principio absoluto y se entreguen a un impulso superior. La intelección y la exposición filosófica del cristianismo recién se consuman con la Doctrina de la Ciencia.

En lo sucesivo, Fichte analiza el *factum* de la vida de Jesús como manifestación sensible que habilita la reconstrucción genética e inteligible del mandato del reino de los cielos. El Hijo significa la intervención de la eternidad en lo temporal, pero no la degradación de lo primero ni la reducción de lo filosófico a lo histórico, sino que oficia de caso que habilita la aplicación de la ley, o de imagen que remite al concepto. Lo empírico en nada contamina a lo inteligible, porque la muerte de Jesús implica el renacimiento en la verdadera vida, y porque entre Padre e Hijo media el Espíritu. Coherentemente, Fichte descarta el recurso a milagros y signos, que considera paganos y a-espirituales, y se ocupa del significado de la Trinidad: por definición, lo múltiple pertenece al plano de la manifestación, y entonces a Dios corresponde la simplicidad absoluta; por lo tanto, la Trinidad significa que "Dios se ha *revelado* como Padre, Hijo y Espíritu" (p. 236). Lo Uno se muestra en tres; sin embargo, el Padre ocupa el lugar

de máxima jerarquía, en cuanto es lo previo a lo dado y a la separación (lo que se sustrae), mientras que Cristo implica la elevación de la manifestación y el Espíritu la conciliación y, como mediador, la instancia de aplicación del Padre al Hijo o de lo puramente inteligible a la transformación de lo sensible en función de lo inteligible.

El siguiente asunto teológico que Fichte necesita para su equiparación entre filosofía y cristianismo, la doctrina de la justificación que sostiene que el reino de los cielos está abierto a todo hombre absolutamente sin excepción, se entrama con el igualitarismo y arroja un rasgo distintivo respecto de otras religiones y, en especial, del judaísmo y su visión de Dios como déspota arbitrario y del pecado como existir fuera de Dios. Con Jesús *todos* los hombres se redimen de este sentido peculiar del pecado sólo con la fe en el evangelio. Luego, la consideración moderna del pecado como inmoralidad para Fichte constituye una abstracción (y no un concepto cristiano) de la que se ocupa la *Sittenlehre*; y agrega: "Ahora bien, ninguna acción viva es mera forma: nunca se vive puramente en el concepto de la moralidad o de la inmoralidad [...], sino que la vida auténtica tiene otro impulso" (p. 245). Por un lado, este pasaje previene contra aquellas interpretaciones que subsumen la filosofía de Fichte en una absolutización de la moral, que en rigor se disuelve en la religión; por otro lado, denota que el nervio filosófico reposa en el modo de articular lo inteligible y lo sensible, porque contra la abstracta pureza de la eticidad Fichte propone la distinción entre la vida aparente y sin contenido, y la vida auténtica en y desde Dios. Por tanto, si acaso se quisiese admitir una noción moderna de pecado, ésta sería la de colocar la voluntad particular por encima de la voluntad de Dios (una noción, entonces, más política

que moral). Ambas cuestiones, los dos tipos de vida y el sentido moderno de pecado, ya se encuentran en obras anteriores de Fichte, especialmente desde la disputa del ateísmo.

Pero aunque haya descartado por completo el valor de los milagros y demás aspectos empíricos, Fichte se dedica con detalle a las profecías de Jesús, desde una doble perspectiva: el medio para la realización del reino de los cielos (el Espíritu como entendimiento natural universal que se dispone hacia lo suprasensible, y que en su desarrollo desplaza la fe) y la certeza sobre tal realización, que involucra a Jesús no sólo como fundador, sino también como continuador permanente de la obra "hasta el fin del mundo" (p. 257), donde todos los pueblos reunidos se someterán al Hijo y, tras largos años, éste al Padre. En semejante fin del mundo desaparecerán el Estado y el cristianismo como institución de enseñanza. Sólo el Padre sabe cuándo sucederá. La larga duración del entretanto y la ampliación de la humanidad hasta hacer imposible reunirla en un lugar –argumenta Fichte– llevaron a que esta profecía fuera abandonada y declarada ininteligible; sin embargo, con la Doctrina de la Ciencia se restituye y comprende claramente, a saber, como el dominio de Dios, en cuanto ser moral, en este mundo (su manifestación) y mediante la voluntad libre y la intelección, de modo que cese cualquier otro dominio sobre los hombres.

Bajo este registro eminentemente escatológico y milenarista se produce el cierre de la *Staatslehre* y el retorno a las cuestiones centrales de las lecciones. La realización del reino mediante el principio del Espíritu se enlaza con la libertad, el derecho y la historia. "El reino del derecho exigido por la razón y el reino de los cielos en la tierra prometido por el cristianismo son uno y lo

mismo" (p. 265); de ahí la relevancia que Fichte otorga a la igualdad. Ahora bien, la teocracia de la fe se reemplaza por una teocracia de intelección, donde cada uno tiene que explicitarse la voluntad divina, pero donde la obediencia a Dios no excluye la obediencia a un hombre determinado – en la medida en que Dios hable a través de él (es decir, la religión no anula la política)–; para ello el entendimiento tiene que ser formado y se requiere una institución educativa. Si el plan divino fuera esclarecido hasta el más mínimo detalle, tendría que dilucidar una posición social-comunitaria para cada individuo; y si se lograra eso, no surgirían conflictos ni antagonismos que justifiquen la constitución jurídica. No obstante, incluso bajo la hipótesis de comunidad armónica, la tarea de sometimiento y transformación de la naturaleza que se efectúa progresivamente necesita, al igual que la educación, dos piezas complementarias: la dirección del entendimiento que ve el trabajo completo, y las fuerzas de los dirigidos que trabajan en función de ese entendimiento que, por lo demás, no todos lo tienen. En este punto, de nuevo, los dirigidos no siguen ciegamente la intelección extrínseca de los dirigentes, sino la propia, que tiene que surgir de una conciencia común y absolutamente concordante, de modo que las órdenes recibidas sean como expresiones de la voluntad de Dios. (En este punto, de nuevo, la moral no resuelve el problema político, y la religión tampoco lo soslaya).

Con la distinción entre dirigentes y dirigidos, y con la argumentación rusioniana sobre la libertad-obediencia, Fichte asume y lleva hasta las últimas consecuencias el drama político: en la educación, además de lo religioso-moral, se ofrecen los caminos de la naturaleza (lo necesario) y de la libertad (creatividad), y se forman los entendi-

mientos menores de edad hasta determinar minuciosamente (pues podría ocurrir, razón, que tuvieran un talento oculto o sin desarrollar) en cuál de los dos senderos han de situarse y, por consiguiente, a cuál profesión y lugar social pertenecerán. Sólo en este sentido de escrutar hasta el detalle la voluntad divina resulta plenamente justificada la coacción. Y sólo de esta manera se conforma la comunidad de sabios (o, como decía antes, el estamento de profesores) que únicamente aman el conocimiento por sí mismo, el bien común y la comunicación de la verdad; esto es, una escuela permanente que oficia de garantía de la realización del plan de Dios.

Desde luego, el intelectualismo y la confianza en el progreso moral por parte de Fichte no impiden que sus preguntas sean más filosóficas que las propuestas: "¿Quién es el que asegura la conservación de la escuela de sabios, su sosiego y su tranquilidad?" (p. 273). En efecto, si con el reino de los cielos caen la coacción jurídica externa, las fuentes de desigualdad (familia, propiedades, etc.) y las condiciones que hicieron posible el Estado, ¿cómo se sustenta el avance progresivo? En vez de dar una respuesta enfocada en las cuestiones, traza un rodeo a partir de la relación histórica entre Estado e Iglesia, rodeo que va desde la oposición hasta la absolutización de ambos y, en el caso del moderno Estado cristiano-germano, la complementación recíproca, que equivale a articular entendimiento (ciencia) y fe (religión). Estado e Iglesia se benefician mutuamente en términos de formación y obediencia, respectivamente. Aunque el avance del cultivo (en especial, en los funcionarios públicos) podría llevar a la supresión de la Iglesia, Fichte sostiene que el progreso del Estado consiste en acumular conocimiento y poder, y para ello jamás puede dejar de educar: "el medio más se-

guro para que un Estado obtenga poder y riqueza consiste en tener los súbditos más inteligentes y formados" (p. 278), lo cual le asegura un rol formador a la iglesia. La educación atraviesa todos los estamentos, pero Fichte le otorga un lugar cada vez más preponderante a la ciencia, que vendría a reemplazar a la iglesia. Con la eliminación de la desigualdad y la equiparación absoluta de todos mediante un único propietario (el Estado), se desvanece por completo la coacción, tanto para la educación de las nuevas generaciones como para la guerra, pues se abre un largo período de paz y de hombres buenos y honestos. Todo esto, puesto en perspectiva, hace innecesario el gobierno y el Estado coactivo, y así –agrega Fichte– "el último heredero de la soberanía, en caso de existir, habrá de integrarse en la igualdad universal" (pp. 281-282), es decir, entregarse al pueblo y a la espera del Hijo y de la absorción en el Padre. No obstante, apenas unas líneas más abajo y tras reiterar que se requiere un prolongado tiempo de paz, afirma: "todo el género humano sobre la tierra será abarcado por un único Estado cristiano internamente federado que, según un plan común, vencerá a la naturaleza entrando en la esfera superior de otra vida" (p. 282). En suma, por más apocalíptico que sea el cierre de Fichte, y contra las interpretaciones que enfatizan la armonía comunitaria-moral como soslayo de lo político y en desmedro de lo religioso, hasta el fin de los tiempos subsiste el matrimonio entre Estado e Iglesia o, más secularizadamente, entre conducción, cuerpo social y educación.