

A NACIÓN COMO UNÁNIME TOTALIDADE ORGÁNICA: FILOSOFÍA DA HISTORIA E TEORÍA DO ESTADO EN J.G. FICHTE

Ramón Máiz
Facultade de Ciencias Políticas
e da Administración
Universidade de Santiago

Segundo Riobóo
In Memoriam

“O Estado absoluto é, pola súa forma, unha institución artificial para dirixir tódalas forzas individuais á vida da especie e fundi-las nesa vida, para realizar e exteriorizar nos individuos a forma da idea en xeral... Habida conta que unha tal institución opera desde fora sobre os individuos, os cais mais que pracer sinten noxo en sacrificala súa vida individual ó destino da especie, ben se comprende que a devandita institución teña que ser necesariamente coercitiva”.

J.G. Fichte *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806)

Do mesmo xeito que a Revolución francesa implicara un abrupto descenso dos principios á realidade, unha posta en práctica, a realización política da Ilustración, a filosofía alemana de principios do S.XIX, en canto teoría crítica da revolución, constituirá en xeral un punto de inflexión fronte a previa tradición crítica- Herder, Möser, Jacobi- á ilustración francesa. Como é coñecido, ó xeralizado entusiasmo inicial, á consideración da Revolución francesa como *Darstellung* (representación) da subxectividade triunfante da *Aufklärung*, sucederíanse críticas ora radicais (Rehberg) ora matizadas (Hegel, Kant)(1).

(1) Cfr. a obra, clave ó respecto, de A. PHILONENKO *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, 1968

En efecto, Kant e Hegel, por riba de diferencias certamente notorias nos seus respectivos sistemas filosófico-políticos asumían o *resultado* da revolución francesa como conquista da humanidade (e polo tanto se distanciarian de calquer apoloxía *reaccionaria* do vello orde), pero criticaban o *proceso* revolucionario nos termos nos que se tiña producido históricamente, en especial o Terror do xacobinismo, amosandose ambos como *conservadores-reformistas*. Isto é, como ten suñado Epstein, consideraban que a reforma da monarquía constitucional alemana, mediante a progresiva parlamentarización do principio monárquico, constituía o camiño a seguir (2).

Moi distinto é o caso de Fichte quen, de defensor radical (esto é: tanto do resultado, como do proceso histórico-concreto da revolución francesa) nos seus escritos de xuventude, pasaría a erguerse en crítico radical da mesma (3). Certamente, non constitúe a nosa pretensión

- (2) K. EPSTEIN *Die Ursprünge des Konservatismus in Deutschland (1770-1806)* Barlin, 1973, p. 54 e ss. ten distinguido entre os pensadores alemanes *conservadores-reformistas*, partidarios de modificacións paulatinas das institucións prusianas, dos *reaccionarios* que tentaban restaurar situacións históricas xa superadas de feito pola reforma ou pola revolución.

- Precisamente, para E.R. HUBER, a *monarquía constitucional* alemana do S. XIX, constituía «un modelo sistemático de autoorganización político-constitucional (*eines systemgerechtes Modells verfassungspolitischer Selbstgestaltung*) que combinaba o principio monárquico co principio representativo, de tal xeito que a estrutural oposición entre ambos foi transformada nunha funcional correlación que os vencellaría mutuamente» *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789* vol. 3, Stuttgart, 1963, pp. 4 e ss.
- (3) Así e todo, as posicións que tentan interpretar ó Fichte de madurez en continuidade coas súas posicións iniciais, e defensor impenitente do cerengo teórico da Revolución francesa, ó xeito do xa clásico Xavier León *Fichte et son temps*, Paris, 1927 (quen chega a admitir que «les Discours à la nation allemande, en dépit de leur trompeuse apparence, confirment les précédents écrits de Fichte» op. cit., T II p 218), serían proseguídas mais recentemente por M. GUEROULT *Etudes sur Fichte*, Paris, 1974 para quen os *Discursos* «tentan modelar a alma e a realidade políticas alemáns para a realización naquel país dunha nación fundada sobre o respecto ós dereitos do home e dos cidadáns» p. 245.

Tales interpretacións que da man da ocasional retorica fichteana do «souffle ardent de l'esprit révolutionnaire», pasan por alto o cerne argumental do segundo Fichte, semellan remanecer impensadamente en lecturas como a proposta por E. BALIBAR «Fichte e a fronteira interior» en *A trabe de Ouro* N 3 1992 para quen: «Esta claro, ante todo, que Fichte foi baldeirando progresivamente as nocións de *Urvolk* e *Ursprache*, non só de todo contido *naturalista*, senón tamén de todo contido *historicista*», loc cit. p. 514. Pola contra, suñando a cesura entre os dous Fichtes, vid a monografía, definitiva en moitos aspectos, de Z. BATSCHA *Gesellschaft und Staat in der Politische Philosophie Fichtes* Frankfurt, 1968 passim.

solventar nestas paxinas unha cuestión, a da evolución do pensamento de Fichte, que ten enchido dabondo a historiografía filosófica europea e na que aínda se dista moito de acadar acordo algún sustantivo. Pola contra tentaremos ensaiar unha aproximación á devandita evolución, considerándoa como síntoma do precio da ruptura co cerengo teórico do Estado constitucional sen soberano e fundado nos dereitos do home, e o seu troco por unha fundamentación orgánico-comunitarista da vontade xeral. Pero explicándoa, á vez, como efecto tamén da substitución da análise dos dispositivos xuridico-institucionais limitadores e mediadores do poder político, por una ambiciosa teoría do Estado formulada en clave metafísica. O noso entender, serán precisamente nos problemas teóricos xerados pola peculiar defensa integral da Revolución no primeiro Fichte onde, ó fio da coxuntura política Prusiana, hai que procura-las razóns do comunitarismo eclesial que se atopará na base do nacionalismo organicista e autoritario do Fichte de madurez.

En tal orde de cousas o noso punto de partida contén dúas hipóteses básicas; a saber:

1.- A partir de 1800 Fichte pasa de defende-la revolución francesa na súa versión constitucional, pero tolerante cos excesos do xacobinismo, a unha crecente e inconciliable crítica de todos e cada un dos postulados do modelo 1791, deconstruindo radicalmente os conceptos básicos de *Estado*, *pobo* e *nación*. E isto, por mais que aínda sega mantendo ocasionalmente un enganoso horizonte retórico-discursivo debedor ao súa inicial problemática dos dereitos do home, a república e o contrato social.

2.- Unha tal evolución resulta debedora non sómente das circunstancias *políticas* externas da época: a invasión napoleónica, o nacionalismo emerxente alemán etc., senón do propio fio argumental *filosófico*, interno, do seu sistema.

Co gallo de proceder á nosa exposición distinguiremos, a meros efectos analíticos, un dobre plano que abordaremos sucesivamente:

- a) a *filosofía da historia*: como ámbito de articulación de filosofía e política, presentaranos a matriz argumental xenerica na que se inscribe unha específica

- b) *teoría política*: da cal son debedores os específicos conceptos clave como Estado, pobo e nación e as súas drásticas reformulacións.

Leo Strauss ten subliñado, referíndose ó idealismo alemán, o lugar de mediación que ocupa a *filosofía da historia* entre, dunha banda, a *filosofía* xeral do sistema e doutra a *política*, a encarnación práctica, a realización no mundo da idea. J.L. Ferry e A. Renaut teñen abondado lúcidamente neste mesmo sentido (4).

Pois ben, neste orde de cousas, unha diferenza capital separa a filosofía, explícita ou implícita, da historia de Fichte anterior a 1800-1804 da posterior a estas datas. En efecto, o primeiro Fichte, rexeita a teoría Kantiana do *proxecto da natureza*, toda vez que o seu hiperracionalismo resulta incompatible coa concepción da historia como despliegue e desenvolvemento da liberdade humana que xenera por si mesma as condicións da súa progresiva expansión. Precisamente por ésto Fichte, a diferenza de Kant ou Hegel, non sómente defende, como xa temos salientado, os *resultados* obxectivos da revolución francesa, senón mesmo o seu *proceso e métodos*, toda vez que, para él, representaban a liberdade actualizada na historia, a *práctica* realización da *teoría* política ilustrada.

Así e todo, no interior desta problemática do primeiro Fichte que, como imos ver de contado, semella a imaxe invertida do seu pensamento de madurez, cabe constatar un desprazamento de non cativo interese. En efecto, nun primeiro momento, na *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* (*Contribución para corrixir os xuízos do público sobre a Revolución francesa*) (1793), Fichte remanece debedor, na súa filosofía revolucionaria da historia, do cerengo rousseauista dun estado orixinario, dunha Idade d'Ouro perdida á que compre retornar, e por referencia á cal resulta plausible e mesmo pensable a crítica radical do presente. Porén, a partir de 1794, e sempre dentro da problemática do que temos dado en chamar o primeiro Fichte, nas *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, e sobre todo de 1796, no *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, desaparece o modelo

(4) LEO STRAUSS *Political Philosophy* New York, 1975, p. 54 e J.L. FERRY e A. RENAUT *Philosophies de l'Université* Paris, 1979 pp. 8 e ss

de restauración do estado de natureza orixinario, para trasladar a Idade Douro ó porvir do home, ó futuro e non ó seu pasado, considerándoa como produto da acción, do traballo da súa liberdade esencial.

1. A historia como resultado da libre determinación da vontade humana.

Deteñámonos brevemente nesta primeira síntese fichteana polo que atinxe á súa filosofía da Historia, pois devirá de decisivo relevo, como imos ver axiña, para a súa teoría política. En efecto, na *Contribución*, concebida fundamentalmente como un ataque frontal ás críticas de Rehberg á Revolución Francesa, nas súas *Untersuchungen über die französische Revolution* (5), Fichte tenta estender a revolución copernicana ó ámbito político a través dunha peculiar fundamentación filosófica da revolución. Tal reformulación da filosofía da historia é o que subxace nas verbas do limiar da *Contribución*: “Non atoparemos na historia do mundo mais que o que previamente teñamos posto nós mesmos nela (*nie Etwas finden, was wir nicht selbst erst hineinlegten*)... deste xeito a Revolución francesa seméllame un rico cadro sobre un grande texto: os dereitos do home e a dignidade do home (*Menschenwerth*)” (6).

En definitiva: son os homes os que conforman libremente o seu destino, excluindo así o determinismo de toda causa o factor que non sexa a actividade libre e transformadora dos suxeitos. Do mesmo xeito que o cerne do criticismo filosófico kantiano residía na liberación da sumisión ó “autoritarismo” epistemolóxico dos obxectos que aferrollan a liberdade do suxeito (7), a radicalización deste proxecto criticista que propón Fichte, da

-
- (5) O argumento central da argumentación de A.W. REHBERG radicaba en que o orde revolucionario era «Un sistema político deducido unicamente das leis da pura razón...no cal a Constitución civil depende de principios arbitrariamente determinados» *Untersuchungen über die französische Revolution*, Hannover 1793 I pp. 18-19
- (6) J. G. FICHTE *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* (Consideración destinada á rectificar os xuízos do Público sobre a Revolución francesa) 1793-1794, en J.G. FICHTE *Gesamtausgabe. Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. (Herausgegeben von R. LAUTH und H. GLIWITZKY), G W I, 1, p. 203.
- (7) O paralelismo da anterior frase de Fichte co prólogo á *Kritik der reinen Vernunft* kantiana é claro: «nada pode ser atribuído ós obxectos que non proceda do propio suxeto pensante» *Akademie Textausgabe*, Berlin 1968 V p. 24.

man dunha filosofía da historia que considera a ésta enteiramente producida polo home, concluirá nos *Grundlage*, como veremos, no superamento daquel residuo, insuficientemente crítico ós seus ollos, que constituía o mantimento kantiano do *noúmeno*, da cousa en si.

O eixo da *Contribución*, así e todo, reside precisamente na ecuación que alí establece o autor entre a *Revolución*, é dicir, a idea de que o poder político debe ser radicalmente reformulado pola vontade e a razón humana, e o rexeitamento de toda filosofía da historia baseada, como no Kant da *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (*Idea da historia universal nunha perspectiva cosmopolita*)(8) nun modelo de necesidade inmanente, dun *proxecto da natureza*. A cruda ironía fichteana ó respecto non deixa lugar a dúbida algunha: “Como non escribimos aquí un tratado contra a historia, poñemos en nota esta observación: servímonos da historia, entre outras cousas para admirarmos a sabiduría da Providencia na execución do seu grandioso plan. Pero ésto non é verdade....A única cousa verdadeira, é que a infinita multiplicidade que nos é dada (*dass ein unendliches Mannigfaltige gegeben ist*), non é, en si mesma, nen boa nen mala, pero devén unha u outra cousa dependendo da libre actuación dos seres razoables (*durch die freie Anwendung vernünftiger Wesen*), non mellorando aquela en tanto non melloremos nós mesmos” (9).

Deste xeito Fichte desbota en 1793, tódalas visións deterministas da historia, e non somente as teodiceas clásicas, senón mesmo a perspectiva kantiana do *Absicht der Natur* (*propósito da natureza*), e xa que logo, adiantándose ó seu tempo, as posteriores formulacións inmanentistas ó xeito da *List der Vernunft* (“astucia da Razón”) hegeliana (10).

(8) I. KANT *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* Ak T. cit vol VIII, p. 18 onde se afirma: «Non hai outra saída para o filósofo, xa que non pode supor a existencia de ningún propósito racional propio nos homes, que tratar de descubrir (*entdecken*) neste curso contradictorio das cousas humanas algunha intención da Natureza (*eine Naturabschü*) para que, servíndose dela, lle sexa posible trazar unha historia de semellantes creaturas, que proceden sen plan algún de seu, de conformidade, así e todo, cun determinado plan da Natureza (*nach einem bestimmten Plane der Natur*)».

(9) FICHTE *Beitrag zur Berichtigung...* cit. GW, I,1, p. 226

(10) Ferry o ten descrito con craridade exemplar: «Hegel invirte literalmente o punto de vista fichteano: lonxe de ser o mundo real que, transformado pola actividade moral do suxeito, se achega ó ideal para finalmente coincidir con él (coincidencia polo demais imposible

Certamente, polo xogo, mesmo hipotético, do *propósito da natureza* no modelo kantiano, erosiónase o postulado de que sexa tan só a actividade do home a que voluntaria, conscientemente deveña o fio conductor da historia. Philonenko (11) ten iluminado este extremo da marxinación da *práctica*, e a consideración kantiana da historia desde un punto de vista estrictamente *teórico*, con definitiva claridade. En efecto, na quinta proposición da *Historia universal* (e en patente contradicción coa sexta) enténdese que os homes abandonan o estado orixinario por unha sorte de constricción natural, vale decir de imperiosa necesidade, que simultaneamente:

- erosiona grandemente o requerimento propiamente *moral* na fundamentación do Estado;
- desproblematiza a realización do dereito, é decir a cristalización dun orde social xusto, habida conta o seu carácter resultante da *insociable sociabilidade* dos homes; e, en fin,
- debece o estatuto da liberdade humana sometida a unha tal necesidade naturalística (12).

Cecais, nada patentice mellor as diferencias entre as filosofías da historia de Kant e do primeiro Fichte que a cuestión da Guerra. *Item* mais, a elaboración deste tema no nivel filosófico, mostra claramente cómo entre ambas concepcións se erguen diferencias insalvabeis. En efecto, a filosofía da historia do *propósito da natureza* apuntado por Kant posúe de seu (e elo será especialmente visible en Hegel) un carácter *dialéctico*. Xa temos visto, nunha perspectiva semellante, cómo en Kant a sociedade humana é posible precisamente por mor daquela contradictoria *insociable sociabilidade* dos homes. Do mesmo xeito, vai se-la guerra a que faga posible o seu contrario: a paz. Endalí que malia o seu rexeitamento *ético* (non debe haber

desde o punto de vista ético); é pola contra a representación do ideal a que, paseniño, vai coincidir co real, xa perfecto en si mesmo» *Philosophie Politique*, II, Paris, 1984, p 62.

- (11) PHILONENKO *La Théorie kantienne de l'Histoire*, Paris, 1986 p. 131 e ss. Exemplar resulta o tratamento desta kantiana «teleology and the cunning of Nature» en Y. YOVEL *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, 1980 pp. 125 e ss.
- (12) «A necesidade (*die Noth*) é o que forza ó home, tan dado polo demais á desenfrenada liberdade, a entrar no estado de coerción *Zustand des Zwanges*» I. KANT *Idee zu einer allgemeinen...* cit. p 22

ningunha guerra) procédase, sin embargo, por parte do pensador de Königsberg a unha xustificación histórico-filosófica do conflito bélico.

Así, na *Idea dunha Historia universal*, por exemplo, a Guerra preséntase como un factor de progreso cultural da humanidade (“sen o apetito insaciable de posesión e dominación, as mais altas disposicións naturais da humanidade atoparíanse amergulladas nun eterno sono”) (13). Pero aínda máis, a guerra, constitúe un factor de rectificación da esencial *curvatura* dos homes: toda vez que Kant rexeita fundamentalo Estado sobre a unidimensional boa vontade dos homes, tan so lle resta esa previsible loita de todos contra todos como acicate para entraren aqueles no estado social.

A posición do primeiro Fichte fronte á guerra non pode ser máis dispar. Así, desbota radicalmente, fronte a calquer sorte de *historicismo*, que a Historia poda constituírse no seu propio xuíz inmanente, establecendo como único tribunal o *Eu*, é dicir, a conciencia, en definitiva, a *lei moral*: “A cuestión do *deber* e do *poder* (*Die Frage vom Sollen und Durfen*) ou, o que é o mesmo, a cuestión do *dereito*, non pertence en absoluto ó tribunal da Historia (*gehört gar nicht vor den Richterstuhl der Geschichte*)... ¿ónde creemos atopala? Sen dúbida *no noso eu... na súa forma pura e orixinaria* (*in unsern Selbst ...in der reinen, ursprünglichen Form*)... Agora ben, esta forma orixinaria do noso eu... se denomina *lei moral* (*Sittengesetz*) pois é preceptiva para as accións que dependen unicamente da razón e non da necesidade física (*Naturnothwendigkeit*)” (14).

A acción libre do home, é dicir a acción orientada moralmente, rompe así as cadenas do pasado cara a indeterminación e apertura infinitas dun devenir non teleolóxico. Para o primeiro Fichte, en efecto, non hai, non pode haber— a diferenza de Rehberg— unha historia sen suxeito. Pero tampouco— a diferenza de Hegel— un *An sich* que se desenvolva (*entwickelt*) necesariamente como *für sich*, a través do *da sein*, do necesario despliegue da evolución histórica (15). Endalí o cáustico xuízo, que tanto recorda ó

(13) Idem p. 25

(14) FICHTE *Beitrag...* cit. GW I,1 p. 218

(15) G.W.F. HEGEL *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie* Frankfurt, 1964 T. I, p. 123

Sieyes das *Vues sur les moyens d'exécution*, sobre o lugar da historia na política: "A historia claman algúns, a historia e á vixiante de todas as idades (*die Schwarte aller Zeiten*), a educadora dos pobos (*die Lehrmeisterin der Völker*), a infalible profetisa do porvir (*die untrügliche Verkünderin der Zukunft*)... Así e todo, a cuestión ¿cal é o mellor fin da asociación política (*der beste Endzweck der Staatsverbindung*)?, depende da previa solución desta outra: ¿cal é a finalidade de cada individuo (*der Endzweck jedes Einzelnen*)?. E a resposta a esta última cuestión é puramente moral (*rein moralisch*), e comprendease na lei moral (*auf das Sittengesetz gründen*), a única que rixe ó home en canto home e o provee dunha finalidade última" (16).

Desde estas posicións ben se comprende que Fichte se atopara na obriga de cuestionar a positividade kantiana da guerra como funcional ó progreso da cultura, habida conta que a antítese entre *natureza* e *cultura* (*Bildung*) devén, no seu caso, radical: "ninguén se atopa xa cultivado, senón que é preciso que cada quen *se cultive a si mesmo*. Toda conduta meramente pasiva é xustamente o contrario da cultura. A cultura se realiza a través da actividade personal, e esta actividade constitúe ó propio tempo a súa finalidade (*Bildung geschieht durch Selbstthätigkeit, und zweckt auf Selbstthätigkeit ab*). Nengun plan de cultura responde a unha necesidade que sexa preciso cumprir a toda costa; obra con enteira liberdade e depende por completo do uso que se lle dea a esa liberdade (*hängt vom Gebrauche der Freiheit ab*)" (17).

Da man dun tal vencello entre cultura e liberdade, Fichte nega, en efecto, rotundamente, calquer valor "formativo", á guerra: "A guerra, afirmase, cultiva... endebén, a guerra non conduce ó heroísmo senón a quen xa posúe previamente tal capacidade e, pola contra, excita nos corazóns sen nobreza o desexo da pillaxe e a opresión (*Raube und Uterdrückung*) dos febles" (18).

Argumentación contra a guerra que se prolonga, ademais, no rexeitamento do valor "pedagóxico" do despotismo, habida conta da

(16) FICHTE GW I,1 p. 221

(17) Id. p. 244

(18) Id. p. 244

devandita coimplicación de liberdade e cultura. Así, na *Contribución* Fichte desbota calquer agradecimento á monarquía absoluta pois o progeso acadado baixo daquela é resultante dunha incansable loita pola liberdade e non da autoritaria compulsión dos homes: “Vos tedes como obxectivo a eliminación na humanidade de toda liberdade da vontade (*alle Willensfreiheit*) agás da vosa; temos combatido contra vos a prol da devandita liberdade, e si ó cabo temos vencido nesa loita, non vos debemos nada por elo” (19).

De todo o devandito derívase no primeiro Fichte, un ulterior postulado politicamente decisivo; a saber: a innata capacidade do home de se cultivar libremente na paz, ou dito noutros termos, a *neutralidade* do estado de natureza. Compre lembrar a estes efectos, que nos modelos clásicos de fundamentación teórica do Estado, tódolos elementos, do primeiro ó último, desenvolven unha funcionalidade e eficacia específicas no proceso de dedución do poder político. Por eso, non é baladí a descrición do *estado orixinario*, como non o é a caste do *contrato social* que se postula, nen a configuración da *soberanía*. Así, o estado de natureza, o que Fichte denomina, na *Contribución*, *sociedade* (*Gesellschaft*) “no sentido primario do término”, e define como “*relación recíproca dos homes no espazo*” (*das Verhältniss zu einander im Raume*), preanuncia, na súa específica configuración, a posterior andamiaxe do Estado (20).

En efecto, so un *status naturae*, como punto de partida da dedución do poder estatal, que non sexa nen paradisiaco, nin loita sen cuartel de todos contra todos, resulta compatible coa filosofía da historia que considera a absoluta liberdade do home como motor do proceso histórico. As razóns son ben claras. Se o estado de natureza fora considerado arcádicamente bon (Rousseau) a filosofía da historia, sobre o arquetipo decadencia/nostalxia dos tempos idos, deviría pasadista, romántica e militantemente enfrontada ó presente. Si, pola contra, o estado orixinario é considerado como o reino do caos e a violencia xeralizada (Hobbes, Rehberg), unha tal natureza, egoísta e depredadora, dos homes que o poboan, requirirá á súa vez un poder político despotico que imponha autoritariamente o dereito sobre o *homo homini lupus*.

(19) Id. p. 249

(20) Id. p. 271

Velaqui as raiceiras do antiestatalismo, ou se se quere do *anarcoliberalismo* do primeiro Fichte. En efecto: das premisas de que (1) o estado de natureza é neutro e (2) a historia consiste no despliegue da liberdade humana, séguese o corolario de que o Estado non deriva de ningunha perentoria necesidade de domeñamento da maldade esencial dos homes (Rehberg), nen constitui un *fin en si* transcendentemente deducido (Kant) (21). De feito, o Estado, para Fichte, constitue simplemente un *medio* “diga o que diga un moi grande home”. Certo, recordemos que para o filosofo de Königsberg, na *Idea dunha historia universal*: “O home é un animal que, cando vive entre os seus conxéneres, precisa dun señor (*einen Herrn nöthig hat*)... que lle quebrante a súa propia vontade e lle oblige a obedecer a unha vontade valedera para todos (*einem allgemeingültigen Willen*), para que cada cal poda ser libre” (22). Veremos de contado que para Fichte, pola contra, o carácter instrumental do Estado se prolonga na súa prescindibilidade futura.

En efecto, a indistinción fichtean de 1793 entre ética e historia —toda vez que a historia devén o privilexiado lugar onde se actualiza a acción humana moralmente orientada— se dobra coa distinción entre o mundo *fenoménico* (o ámbito dos contratos) e o mundo *intelixible* (a esfera onde se funden a ética e os dereitos naturais). Endalí que, considerado como resultado dun contrato ordinario, o Estado pertenza ó mundo fenoménico dos dereitos alienabeis, e se atope ó servizo do *individuo*, sen constituir en ningunha caso un *fin en si* (o cal queda reservado, tan só, ós dereitos naturais) (23). Eticismo e individualismo, cos problemas que logo se verán, se vencellan indisolublemente na apoloxía da revolución francesa do Fichte da *Contribución*. A rentes do devandito, a resposta a autopregunta *Hat überhaupt ein Volk das Recht, seine Staatsverfassung abzuändern?* (“Ten un pobo en xeral o dereito de modifica-la súa

(21) «non é un factum o que fai necesaria a coacción legal pública senón que ... se atopa xa apriori na idea racional de semellante estado...o principio: é menester salir do estado de natureza, no que cada ún obra ó seu antollo, e unirse con todos os demais para someterse a unha coacción externa legalmente pública» KANT *La metafísica de las costumbres* Trad. de (A. Cortina) Madrid, 1989, p. 140-141.

(22) I. KANT *Idee zu einer allgemeinen...* cit. p. 24

(23) A obra fundamental sobre as relacións entre ética e dereito en Fichte, e as súas diferencias na *Beitrag* e nos *Grundlage*, segue a ser a de H. J. VERWEYEN *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftstheorie*, Freiburg, 1975 passim.

constitución?”) (24) devén rotundamente afirmativa. Voltaremos posteriormente, no ámbito da teoría política, sobre desta desvaloración do dereito e do Estado no primeiro Fichte, da que deixamos polo de agora mínimamente apuntadas á súas orixes no ámbito da filosofía da historia.

Pero prosigamos, así e todo, o curso do argumento. Porque en todo o precitado hai algo que non deixa de ser incoherente. Trátase, como ben se podería imaxinar, do remanecente rousseauismo de Fichte. Certo que, como xa temos dito, este pensador endexamais asumíu o mito do *bon salvaxe* do xenebrino, e o seu estado de natureza non era nin malo nin bo, senón cabalmente *neutro*. Pero si, como se fai na *Contribución*, se postula a existencia dun estadio prepolítico do dereito— é dicir: aquel *dereito natural* éticamente aprehendido, toda vez de que neste estado de dereito natural, previo ó poder estatal, o home non obedece libremente senón a súa propia conciencia moral— resulta certamente inesquivable o mito da idade de Ouro. En efecto, a historia se orixinaría nun estado de natureza prístino, concebido como o reino da ética (*natural*), desde o que se *decaería* no estado político, é dicir na dominación do home sobre o home (*artificio*) do que sómente, á súa vez, se sairía mediante a abolición do Estado. Se o *absoluto* é anterior a existencia real no tempo, a historia ten que ser considerada como unha caída, tributaria da expulsión do paraíso orixinario, unha decadencia que nos alonxa irremisiblemente cada vez máis da Idade de Ouro perdida. Velai, en suma, o agromar da historia romántica, concebida como unha *restauración* do pasado fronte ós problemas e tensións irresoltas da modernidade (25).

E isto implica, certamente, unha flagrante contradición coa apertura e indeterminación da historia concebida como o despliegue da liberdade: pois si o futuro radica na recuperación do pasado, o decurso da historia atópase *predeterminado* pola súa orixe, o que erosiona drasticamente o libre voo daquela “liberdade da vontade”. Volvemos así, ó reino da astucia da razón ou do propósito da natureza, isto é, a unha visión meramente *teórica*, mesmo contemplativa, e non *práctica* da historia.

(24) J.G. FICHTE *Beitrag...* cit GW I,1, pp. 235 e ss.

(25) O romanticismo fichteano atópase analizado na clásica obra de WALZ, G.A. *Die Staatsidee des Rationalismus in der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes* Marburg, 1928.

Pois ben, a partir das *Conferencias sobre o destino do sabio* a valoración fichtean de Rousseau muda drásticamente, para se axear a filosofía da historia en presenza: “Para Rousseau o progreso da cultura é a única causa de tódolas depravacións humanas (*die einzige Ursache alles menschlichen Verderbens*). Segundo él, para o home non hai salvación fora do estado natural (*Naturstande*)...Para Rousseau a regresión é progreso; o estado natural devén a meta última á que debe chegar a humanidade corrupta e deformada” (26).

Precisamente en razón de que unha tal predeterminación orixinaria implicaría necesariamente unha filosofía da historia da *decadencia* e, o propio tempo, unha supremacía da *natureza* inerte sobre a *cultura* crítica (*Bildung*), produto da liberdade, da práctica autodeterminante dos homes, Fichte procede a inversión da perspectiva pasadista roussoniana: “é no futuro (*vor uns*) onde compre procurar o que Rousseau e os poetas, baixo o nome de estado de natureza, sitúan no pasado... Rousseau esquecía que tal ideal sómente podería ser conseguido polo desvelo, a fatiga e o traballo (*durch Sorge, Mühe und Arbeit*), pois a natureza é ruda e salvaxe sin a man do home” (27).

Esta idea da historia como produto da acción moralmente orientada e, xa que logo, transformadora dos homes, desemboca, no primeiro Fichte, nunha primacía da *cultura* entendida como *Bildung*, formación, crítica, traballo sobre si mesmo e sobre a sociedade. E dicir, se conceptúa como constructo humano fronte a *natureza*, que é de seu “perezosa” e “inerte”, e sómente se activa pola súa transformación da man do home aguillado polas súas *necesidades*. Velaí a hexemonía da praxis fronte a teoría e a contemplación, en definitiva, a fundamentación filosófica da Revolución: “*Handeln! Handeln! das ist es, wozu wir da sind.*” (“¡Acción!, ¡Acción!. ...esto é para o que estamos aquí”) (28).

Así e todo, un cambio aínda máis fundamental que o devandito, producírase no pensamento de Fichte nos anos inmediatos á *Contribución*

(26) J.G. FICHTE, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (Jena, 1794), GW I,3 p. 60

(27) GW I,3 p. 64

(28) GW I, 3 p. 85

que o obrigará, asimesmo, a cuestiona-las relacións inicialmente postuladas entre dereito e moral. Trátase da reformulación dos vencellos entre individuo e sociedade, nunha perspectiva moi outra que a do *ego* puro e solipsista, aquel “ser aillado, a solas coa súa conciencia”, ó fio da dedución da *intersubxectividade*.

En efecto, na deconstrución da metafísica levada a cabo por Fichte na *Grundlage der gesamten Wissenschaftlehre* (Principios da teoría da Ciencia) de 1794, así como na súa prolongación nos *Grundlage des Naturrechts nach principien der Wissenschaftlehre* (Principios de dereito natural) de 1796, cae pola súa base a atomística do individualismo radical daquel *Eu puro e orixinario* característico da *Contribución* do 1793: “o ser razonable finito (*endliche Vernunftwesen*) non pode atribuírse a si mesmo unha causalidade libre no mundo sensible sen atribuíla simultaneamente ós outros homes, consecuentemente, sen admitir a presenza doutros seres razonables finitos fora de él” (29). En suma: *Der Mensch wird nur unter Menschen ein Mensch* (“o home non devén home senón entre os demais homes”) e, habida conta que “si hai homes é preciso que sexan varios (*müssen mehrere sein*)”, “o concepto do home non é de nengun xeito equivalente ó de individuo, pois isto é algo impensable, senón propiamente o concepto dun xénero (*sondern einer Gattung*)” (30).

E preciso subliñar que unha tal dedución da intersubxectividade promove un dobre e fundamental desplazamento no pensamento de Fichte respecto á *Contribución*; a saber:

- 1.- o precitado abandono do individualismo político e moral, pero ademais
- 2.- a separación do dereito e a moral.

En efecto: na *Deducción do Dereito orixinario* (*Urrechts*) dos *Grundlage* Fichte afirma con toda radicalidade: “non hai estado de dereitos orixinario,

(29) J.G. FICHTE *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftleheren* en GW cit I, 3 p. 340. A dedución da intersubxectividade na *Wissenschaftlehere* atópase maxistralmente exposta na obra de PHILONENKO *La liberté humaine dan la philosophie de Fichte*, París, 1966 *passim* á que remitimos.

(30) FICHTE *Einige Vorlesungen...* cit. GW I,3 p. 347

nen dereitos orixinarios do home” (*es giebt keinen Stand der Urrechte, und keine Urrechte des Menschen*) (31). Mais adiante se da conta do sentido dunha tal afirmación: non hai dereitos senon na comunidade dos homes, do mesmo xeito que non hai home fora da comunidade dos homes. E dicir, non abonda o anterior criterio da mera conciencia moral da invidualidade como fundador dun dereito prepolítico, toda vez que a deducción da intersubxectividade conleva a separación de dereito (política) e moral (individuo): “non existe dereito natural...mais que no interior da comunidade e baixo as leis positivas” (32). Un tal postulado non debe confundirse con positivismo de nengunha caste, pois o dereito Natural, se ben certamente non constitúe xa, para Fichte, a orixe do Estado, devén o *imperativo categórico da política*, de tal xeito que as leis positivas, se entende, *deben* actualizarlo dereito natural: “o Estado mesmo devén o estado de natureza do home (*der Staat selbst wird der Naturstand des menschen*) e as suas leis non deben (*sollen*) ser senón o dereito Natural realizado” (33).

Separación de dereito e moral que, no mesmo movemento, sustantiviza ó Estado e liquida o anarco-liberalismo da *Contribución*, como imos ver de contado. Pero é que ademais, se dobra, con decisivas consecuencias para o modelo concreto de Estado resultante, coa separación de dereito e historia. En efecto: toda vez que Fichte non pode, a partir do descubrimento da intersubxectividade na *Doctrina da Ciencia*, deducir as leis positivas concretas da moral, resulta preciso excluir, asimesmo, calquer reintroducción subrepticia da fundamentación do mecanismo xurídico sobre aquela *boa vontade (guter Wille)* Kantiana (34). Pola contra Fichte procede, a estes efectos, *metodolóxicamente* (e este estatuto devén decisvo) a partir da *hipótese* da maldade dos homes: “a boa vontade non ten nada que facer (*nichts zu tun*) no ámbito do dereito natural. O dereito debe poder ser imposto coactivamente incluso se nengún home tivera boa vontade e neste consiste precisamente a ciencia do dereito (*Wissenschaft des Rechts*), en conformar un tal estado de cousas. A coacción física (*Physische Gewalt*) é a única quen de sancionar neste ámbito” (35).

(31) Id. p. 403

(32) Id. p. 320

(33) Id. p. 432

(34) KANT *Idee zu einer...* cit. p. 23

(35) FICHTE *Grundlage....* cit. GW I,3 p. 359

Certamente, esta hipótese, de estatuto meramente *funcional e non histórico-ontolóxico*, da maldade humana implica unha reconsideración antirousseauista da clásica problemática da coacción, vale decir, do monopolio da violencia lexitima, e con elo, o pleno inserimento do *dereito constitucional*, desde o punto de vista dos seus fundamentos na *teoría do Estado* (36). Dunha teoría asocial, por extremadamente individualista, da *revolución*, pásase a unha teoría do *orde* social postrevolucionario. Pero ademais, se reforza a crítica do historicismo de Fichte, co rexeitamento a fundamenta-lo dereito no devalar da historia por mor da heteronomía que elo supuña. En efecto: unha filosofía da historia do tipo *propósito da natureza* implicaría, asemade todo o devandito, modificar decisivamente o estatuto xurídico-hipotético da maldade humana, para a converti-lo nun *postulado fáctico*, sobre a *real* natureza dos homes, do tipo sostido por Rehberg. Catívez que por *connatural* á especie humana, requiriría o despotismo como correctivo político.

Pola contra, a hipótese lóxica de Fichte sobre a maldade humana posúe unha dobre consecuencia: evita a dedución do despotismo e semella fundamental, logo veremos con qué limitacións, unha reflexión autónoma xurídico-política (é decir: *práctica*) ó marxe da metafísica da filosofía da historia e o seus dispositivos específicos (é decir: *teóricos*).

En definitiva, o dereito, en alleidade relativa— i.e.: polo que ó funcionamento respecta, non ó seu valor— á moral, así como, neste caso enteiramente, á historia— pois unha filosofía fundada na historia como liberdade e acción desautoriza calquer suposta reconciliación coas institucións vixentes— debe ser pensado no horizonte do *político*, toda vez que a súa realización dependerá exclusivamente da institucionalización dun Estado axeitado a tal fin. O desplazamento está cumprido; a saber: desde a filosofía

(36) A. RENAUT, no seu magnífico análise dos *Grundlage*, ten clarificado esta dobre dimensión: «a reflexión fichteana separará radicalmente a investigación dos principios e o estudo concreto das institucións positivas...o *dereito político*, no seu proceder deductivo, abstracto, a priori, atento ó universal e o que arestora chamariamos *dereito constitucional*, como estudio comparado das institucións positivas» *Le système du droit* Paris, 1986 p. 119. O noso entender é mais exacto traducir o *Staatsrecht* fichteano, menos literalmente, por *Teoría do Estado*, no sentido de *Allgemeine Staatslehre*, é decir da pregunta polos fundamentos teórico-filosóficos do dereito público.

da historia, ó que Fichte denomina *Dereito Político (Staatsrecht)*, o análise dos principios e fundamentos abstractos do Estado, é dicir, á *Teoría xeral do Estado*. Do alcance e límites desta teoría do Estado no primeiro Fichte daremos conta no seu debido momento.

2.- A Decadencia da Edade presente e o retorno ás orixes.

Compre que nos ocupemos agora, así e todo, seguindo o noso fio argumental, da ruptura radical que se produce en Fichte, no que á filosofía da historia respecta, con posterioridade a 1805.

En efecto, a partir de 1805, de xeito meridiano nas *Características da época presente* e no *Machiavel*, Fichte desdícese por completo da súa inicial filosofía da Historia como indeterminación resultante da actividade libre e transformadora do suxeito, para pasar a defender un modelo de irresistible desenvolvemento *teleolóxico e immanentista*, e un protagonismo politicamente elitista dos intérpretes auténticos deste *Weltplan*, o estamemento dos sabios, de patentes efectos políticos autoritarios.

Así, xa nas *Conferencias sobre o destino do sabio* de 1794, Fichte procede á reintroducción subrepticia, ó fio de temas patentemente debedores da súa anterior problemática, dunha idea de *progreso* lineal e un obxectivismo cientista, na súa consideración da realidade social, que pouco ou nada ten que ver co seu proxecto inicial de radicalización histórico-práctica do kantismo. De xeito sorprendente, orde social estamental e concepción científica do progreso complicanse nas *Conferencias*, agromando un obxectivismo teleolóxico da sociedade que a leva a considerar como domeñable, en última instancia, polo saber acerca das “disposicións, a ciencia dos instintos e as necesidades”. En suma, prodúcese unha insólita cientifización obxectivista da ilustración política a rentes dunha verticalización daquel “volver racional a decisión política”. Endalí a aparición do protagonismo do sabio como *Lehrer des Menschengeschlechts* (*Mestre do xénero humano*), *Erzieher der Menschheit* (*Educador da Humanidade*) etc. (37). Pois, en efecto, coñecedor das disposicións, das potencialidades da

(37) FICHTE *Grundlage* GW I,3 pp. 56-57

humanidade, o Sabio coñece aprioristicamente, alén de todo pluralismo de posibilidades, de toda indeterminación, o singular destino final da humanidade, e por eso “debe ir sempre diante, para indicar ós outros o camiño e dirixilos cara él” (38).

Cientifización da política que, confundindo ciencia e opinión, desemboca na imposibilidade do pluralismo ideolóxico e na obliteración do ideario ilustrado da *xénese da volición política por medio de discusión pública*. Non será alleo, como veremos, a esta concepción da política como perentoria aguillada do progreso, a concepción fichteana dun *Eforato* como xuíz supremo das institucións representativas. Frente á obtención da razón política a traveso das institucións públicas, os procedimentos garantidos, a dialéctica de maiorías e minorías etc., Fichte postula crecentemente unha desmesurada ciencia filosofica da totalidade social, sabedora dos destinos da historia, e acumulada nas mans dun carismáticamente lexitimado estamento dos éforos. Cientifización— exemplificada en *Der geschlossne Handelsstaat* (O Estado comercial pechado)— do proceso de xénese da volición política, que rematará por liquidar un tras outro, como veremos de contado, tódolos elementos do Goberno representativo, a comenazar polo propio parlamentarismo.

Pero manténdonos, polo de agora, no ámbito do cambio producido na súa filosofía da historia, será en *As características da época presente* onde asistiremos a unha elocuente división da historia da humanidade en cinco grandes e sucesivas épocas. A terceira delas, a época presente, se caracteriza criticamente como “aquela na que se rexeita a autoridade dalguns poucos elexidos (*weniger Auserwählten*) que, portadores do instinto racional, exercen unha autoridade exterior e coactiva (*eine zwingende äussere Autorität für alle*) e, con ela, a razón na única forma até agora existente” (39). Por si non fora dabondo, a cuarta época, defínese como “aquela na que entra na especie humana a razón en forma de ciencia” e, finalmente, a quinta e última: “aqueloutra na que ésta ciencia se asocia a arte para dar, con man firme e segura (*mit sicherer und fester Hand*), á vida unha

(38) Idem p. 54

(39) J.G. FICHTE *Die Grunzüge des gegenwärtigen Zeitalters* Berlin, 1806 en GW I,8 p. 243

forma axustada á ciencia, se perfecciona libremente a organización das relacións humanas dacordo coa razón, e a nosa especie alcanza unha mais alta esfera noutro mundo”(40).

Derivase do devandito, canto menos, unha triple consecuencia. Ante todo, que se recupera por parte de Fichte o mito da *idade douro*, do idílico estado de natureza rousseauniano, habida conta de que a primeira época é definida como “aquela na que as relacións humanas, sen violencia nen traballo, están ordenadas polo mero instinto racional” (41). Todos os males comenzan, pois, coa cultura e a civilización e acadan o seu punto álxido na modernidade.

En segundo lugar, en estricta consonancia co anterior, a historia humana devén a historia dunha *caída*, unha constante *decadencia* perante a que so se albisca unha restauración recuperadora da Arcadia feliz, da man dunha insólita, desde a perspectiva do primeiro Fichte, aposta por unha metafísica de base relixiosa contra o culto moderno á “experiencia sensible”.

E todo elo, por ende, ó fio dunha orientación teleolóxica que recupera, asimesmo, o modelo do *propósito da natureza*: “Hai tamén un camiñar cara a súa finalidade ...nos destinos da especie humana, por medio do cal ésta sen quere-lo nin sabelo (*ohne sein Wissen noch Wollen*), se ve conducida cara a súa verdadeira finalidade (*seinem wahren Zwecke*). Este camiñar podería chamarse a arte da natureza (*die Kunst der Natur*)” (42). En suma, o axuste da organización político-social á lei da razón, por mais que se diga libre, se presenta como coactiva adecuación cientista ó fin inmanente da historia.

Por eso non debe mover a engano o feito de continuar Fichte a empregar ocasionalmente o inicial vocabulario herdeiro da revolución (“se perfecciona libremente...” cit.), habida conta de que, como ten sulinado Philonenko (43), a partires da *Iniciación á vida feliz* de 1806, a devandita

(40) Id. p. 243

(41) Id. p. 244

(42) Id. p. 308

(43) A. PHILONENKO Fichte en AA.VV. *Histoire de la Philosophie* Paris, 1984, pp. 540 e ss.

libertade se realiza noutro plano. A saber, recuperando a distinción sensible/intelixible, praxis/theoría, e volvendo ó vello ideal da especulación, Fichte entenderá a partir de entón a *libertade* como fusión, unidade co absoluto, como *libertade extática*, contemplativa do inevitable decurso dos acontecementos, e xa non mais *libertade práctica* productora do deber-ser, creadora da historia.

Compre crarexar, así e todo, que a *praxis* que exclúe este determinismo fichteano do *Weltplan* é unicamente a actividade incerta, indeterminada do home na historia, produto de decisións colectivas mediante procedimentos de maiorías e formación da opinión pública, pero *non* a acción política *tout court*. En efecto, dado que existe un proceso irreversible en marcha na historia, resulta posible manter, e esta é a opción fichteano, unha actuación desde arriba, *no sentido do mesmo*, para forza-la realización das “metas do Destino humano”, aforrando etapas, baixo o ferreo impulso dunha minoría conscente: os “sabios”. Velaquí o agromar dunha *dictadura pedagóxica* (efecto da compulsiva síntese de teleoloxismo e dirixismo) como remedio a una sociedade reputada incapaz de elevarse por si mesma á altura da Ciencia filosófica (44).

Endalí que a pregunta *wer denn regieren solle?*, ¿quén debe gobernar?, sufra agora un replantexamento indisimuladamente elitista na súa propia formulación fichteano: “¿Quen debe descubrir e sinalar (*einsehen und ermessen*) o fin do Estado (*Staatszweck*), proposto *realiter* polo todo, pero sin embargo oculto, e dirixir conforme ó seu dictame as forzas dos cidadáns e reprimir (*zwingen*) ós que se resistan?” (45).

No mesmo orde de cousas, semellante idea do *Weltplan* que cristalizaba nas cinco etapas antevistas da historia, volvemos atopar, por exemplo, no *Machiavell* de 1807. Aquí, ó falar das pequenas republicas italianas, subliña que aquelas, “se ben poden servir de xeito positivo, como fins momentaneos no gran plan do Universo (*in dem grossen Weltplane*)...

(44) Sobre a concurrencia en C. MARX dunha similar na súa estrutura *teleoloxía inmanente* e un activismo *voluntarista* a prol das «leis que obligan con ferrea necesidade», vid. R. MAIZ «Karl Marx: de la superación del Estado a la Dictadura del proletariado» en F. Vallespin (ed.) *Historia de la Teoría Política* vol IV Madrid, 1992, pp. 113 e ss.

(45) FICHTE *Vorlesungen über des Bestimmung des Gelehrten* cit GW I,3 32

en canto van contra da crecente unidade social e o progreso da humanidade, cando este progreso teña lugar, deben esmorecer necesariamente (*notwendig zu Grunde gehen müssen*)” (46). Outro tanto subxace na conceptualización fichteana da Virtú maquiavélica dos príncipes (i.e.: aquel actuar fronte a *Fortuna* con decisión e desasimento de principios morais) como *Verstehen*, é dicir comprensión e adaptación as circunstancias (*die Zeiten*) do momento, desbotando á súa transformación victoriosa pola “liberdade da vontade” do suxeito.

Tal sucede, de xeito aínda mais acusado, en *Der Patriotismus und sein Gegenteil. Patriotische dialogen* (Diálogos Patrióticos), onde atopamos de novo o leit motiv da decadencia descrito, a rentes da “extinción do instinto de razón” (*Erlöschung des Vernunftinstinktes*) na época presente, da “corrupción intelectual e moral desta xeneración” (*intellektuelle, und moralische Verdorbenheit*). E onde se postula, como único remedio, a recuperación da intuición (*Anschauung*) e a correlativa supresión, plena e verdadeira (*ganz un gar*), da educación intelectual (47).

Noutro orde de cousas, si como temos afirmado, a valoración da guerra, resulta en extremo pertinente a efectos de dar conta da natureza última dunha filosofía da historia, poucos cambios mais espectaculares que éste teñen lugar na obra de Fichte a partir de 1807. Non é so que o seu *Machiavell* se demore en disquisicións militares que merecerían os cálidos eloxios do mismísimo Clausewitz. O libro contén ademais unha acerva crítica (referida a Napoleón) das “paces horables que non proveen de paz algunha, xa que deixan ó enemigo en poder de proseguir os seus plans despois da conclusión da paz” (48), e unha aberta apoloxía da guerra como relación internacional por excelencia: “na relación con outros pobos non hai nin lei, nin dereito que non sexa o dereito do mais forte (*dem Rechte der Stärken*)” (49). Militarismo, *Machtpolitik*, política exterior agresiva, que constituíen a faciana externa dunha reformulación autoritaria e coercitiva do Estado como *Zwanganstalt*, como *Establecimiento coactivo*.

(47) FICHTE *Machiavell* 1907 en *Fichtes Werke* B.VII *Staatsphilosophische Schriften* (Hrsgb H. Schulz e R. Strecker) 1919, Leipzig p. 409

(47) FICHTE *Der Patriotismus und sein Gegenteil. Patriotische dialogen* Vol VII cit p 52

(48) FICHTE *Machiavell* cit p. 427

(49) Id p. 429

A xeito de conclusión deste primeiro achegamento ó primeiro e ó segundo Fichte, desde a perspectiva da filosofía da historia, compre finalmente engadir que a ruptura radical que se ten constatado non é de ningún xeito allea ó feito de que a *Doctrina da Ciencia* otorgue, con posterioridade a 1800, unha centralidade crecente ó pensamento do Absoluto, é dicir o momento *relixioso*. Tal xiro resulta patente nas *Características*, onde se reinterpreta a problemática da dignidade humana, non xa desde a pura subxectividade da conciencia moral, tampouco do reciproco recoñecimento na intersubxectividade, senón na esixencia absoluta de cumprir un designio de Deus que desemboca no deseño dun Estado como reflexo da trascendencia, como orde político fundado na esencia divina: “A unica e verdadeira relixión, o cristianismo, quixo e tiña o deber de chegar a ser o principio creador e organizador (*schöpferisches und leitendes Prinzip*) do novo Estado” (50). Esta centralidade da relixión, xeralmente marxinada nas interpretacións filosoficopolíticas de Fichte, constitúe, así e todo, un elemento progresivamente pregnante na súa obra, que acadará o seu meirande grao de desenvolvemento en textos como as *Rede an die deutsche nation*. En efecto, se ben esta obra, como imos ver endiante, se atopa ategada dun fardel de pasaxes decraradamente organicistas, o que mais chama (o debería chamar) a atención é a ominpresencia do tema relixioso. Véxase, por exemplo, a conceptualización de *pobo*, “no sentido superior da palabra”, como: “totalidade de homes que conviven en sociedade e que se reproducen natural e espiritualmente de xeito continuado, sometidos na súa totalidade a unha determinada lei particular de desenvolvemento divino a partir de él (*das insgesamt unter einem gewissen besondern Gesetze der Entwicklung des Göttlichen aus ihm steht*)” (51).

3.- A vontade xeral como totalidade soberana.

Pasemos agora ó ámbito da teoría do Estado para darmos conta das profundas diferencias que, deciscivamente aquí tamén, alonxan ó primeiro do segundo Fichte. Na *Contribución* de 1793 Fichte, permanecendo

(50) FICHTE *Die Grunzüge des gegenwertigen Zeitalters* cit GW I,8, p 237

(51) FICHTE *Reden an die deutsche Nation* Berlin, 1808 vol VII.cit. p. 381

aínda debedor do primeiro Kant, vai proceder, sin embargo, a unha defensa moito mais radical da Revolución francesa e a unha contraposición radical da Ilustración (o Estado racional) e o Antigo Réxime (a Monarquía absoluta). O conxunto do texto, certamente irregular e escuro por momentos, ten como finalidade a refutación das *Untersuchungen* de Rehberg, e en especial a imposibilidade, postulada enfáticamente por éste, da dedución racional da política. Así, e todo, a resposta fichteana presenta moitos puntos altamente problemáticos e non so na exposición, argumentalmente tributaria en exceso do itinerario seguido por Rehberg, senón mesmo polas súas teses subxacentes. Certamente, á altura de 1793, Fichte é aínda mais kantiano que fichteano. En efecto: ante todo, non distingue o dereito e a política da moral, co que os únicos criterios políticos de recibo veñen a ser as determinacións éticas, das que emanan os dereitos inaliebaes do home. A consecuencia disto, a perspectiva resultante é a dun inesquivable *individualismo* político radical (52).

Xa temos arguido que, ó situarse no punto de vista solipsista da conciencia moral, o principio de todo dereito e toda política se fundamenta na interioridade da conciencia individual o que revestirá, como imos ver de contado, decisivas consecuencias para á súa teoría do contrato social: "Illado, ante todo, coa súa conciencia (*Zuförderst isolirt, mit seinem Gewissen*).... velaí a súa suprema instancia, á cal totalas outras relacións (*alle seine übrigen Beziehungen*) están subordinadas" (53). Certamente resulta en extremo difícil pensar desde esta perspectiva, de aillamento absoluto do eu, da conciencia moral indivual, unha dimensión como a política que implica necesariamente relacións recíprocas entre os individuos.

Por ende, xa vimos como o Fichte da *Contribución* non ten superado aínda o horizonte kantiano da distinción entre *fenómeno* e *noúmeno*. Pois

(52) O. GIERKE no seu *Althusius* criticaría, así e todo, en Fichte o vencello entre individualismo e organicidade: o «*schröff individualistischen Grundlage nach einer Auffassung des Staats als eines organischen Ganzen*», toda vez que, ó seu entender, «o pensamento orgánico implica soamente, para aquél, unha específica formula de unión entre individuos». *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichehn Staatstheorien* (1880) p. 205. O noso xuízo será, pola contra, no superamento comunitarista do insostenible individualismo inicial, onde radicaría o cerne do pensamento do II Fichte.

(53) FICHTE, *Beitrag* GW I,1 p 221

ben, a comunidade política non constitúe, ó seu ver, senón un mero fenómeno, a diferenza da conciencia ética individual que, en razón a súa relación co mundo do espírito, pertence a esfera superior do *intelixible*. ¿Cómo se pode someter, entón, o individuo, “cosa en si” en razón da súa liberdade, á comunidade política, realidade declaradamente inferior en canto meramente fenoménica?.

Agora ben, o feito de postular que o problema político constitúe, en última instancia, un problema ético fai certamente dificultosa e precaria a apoloxía fichteana da revolución fronte os ataques de Rehberg. Sabido é que este último negaba a liberdade humana a partir da febleza innata do home, dominado polas súas malas paixóns, que requirían seren domeñadas por un poder autoritario. Para defender á revolución, na perspectiva eticista que lle era propia, Fichte viase na obriga de negar aquel punto de partida, habida conta de que un *estado de natureza* concebido como estado de guerra conduce necesariamente (en Rehberg, pero tamén, aínda que de xeito máis moderado, en Kant) a unha crítica política da Revolución. Non podemos determonos eiqui nas aporías nas que a cuestión do estado de natureza situaba ós filósofos kantianos como Hufeland, simplemente suliñar que a positivización do estado de natureza, conduciría a Fichte a desafiar abertamente a tese central da dedución trascendental do Estado kantiano. A saber: se o estado de natureza non é o *bellum omnia contra omnes*, entón o Estado como estrutura política non é, tampouco, algo absolutamente necesario. Velaí a defensa fichteana da revolución francesa: pois se o estado non é un *fin en si mesmo*, senón un simple *medio*, a súa negación ou transformación radical, non é algo inmoral, toda vez que a relación do individuo co Estado non constitúe unha relación ética sancionada pola lei moral, senón unha simple relación contractual e comercial, posible pero non apriorística, metafisicamente necesaria. O Estado perde por completo á natureza sacral, de patente resaíbo monárquico-tradicional, que Kant lle tiña otorgado: “toda oposición contra o supremo poder lexislativo, toda incitación que faga pasar á acción o descontento dos súbditos (*um Unzufriedenheit der Unterthanen thätlich werden zu lassen*), todo levantamento que estale en rebelión, constitúe o delito peor e máis punible nunha comunidade, pois destrúe o seus fundamentos (*dessen Grundseste zerstört*). E esta prohibición é incondicional, de sorte que aínda cando aquel poder ou seu axente- o xefe do Estado

(*Staatsoberrauhpt*)- viole o contrato orixinario (*Urprünglichen Vertrag*)... non está permitida ó subdito ningunha oposición a título de contraviolencia" (54).

A estes efectos, resulta por moitas razóns clave a distinción da *Contribución* entre *sociedade* ("relación recíproca de personas no espazo", *das Verhältniss zu einender im Raume*) e *Estado* ("un vencello moral, a relación de dereitos e deberes recíprocos" (*eine moralische Beziehung ausdrück, das Verhältniss gegenseitiger Rechte und Pflichten gegen einender*) (55). E resulta clave porque Fichte vai reclamar unha primacía da primeira sobre o segundo ("¿por qué se ten esquecido tan completamente o primeiro sentido de sociedade?"), ate tal punto que só estima accesoria e circunstancial a presenza do Estado ("E posible sen dúbida para os homes, quero dicir moralmente posible, vivir en sociedade (*in Gessellschaft zu stehen*) ... sen estar vencellados por un contrato (*ohne im Vertrag, zu stehen*)" (56).

Endalí que a sociedade, reino dos individuos e da liberdade, é dicir dos dereitos inalienables, deba prevalecer sobre o Estado, esfera do poder político, é dicir dos dereitos alienables, ata o extremo de resultar posible a ruptura unilateral do contrato social: "constitúe un dereito imprescriptible do home romper (*aufzuheben*) cada un dos seus contratos, mesmo unilateralmente (*auch einsetig*)" (57). Ou aínda mais radicalmente, en 1794: "O Estado tende á súa propia negación: constitúe o fin de todo goberno facer o goberno inútil (*es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen*) (58).

A radicalización da perspectiva liberal-individualista de Locke, subxacente a unha retórica rousseauista, conduce ó Fichte da *Contribución* a defini-la liberdade natural pola ausencia de sumisión dunha vontade particular a outra vontade. Como queira que a liberdade *política* non pode negar ou menosacabar a liberdade *natural* do home, cada individuo posee o dereito absoluto a escoller a comunidade política á que quere pertencer,

(54) I. KANT *Metaphysik der Sitten* AA vol VII p. 299

(55) FICHTE *Beitrag* GW I,1 p 276

(56) id. p 276

(57) Id. p 300

(58) *Bestimmung des Gelehrten...* GW I,3 37

asi como de abandonar o contrato que o vencella co seu Estado. En definitiva, a radicalización do individualismo, conduce impensadamente ó criterio da *unanimidade* (asi como ó necesario acordo non só coa *forma* senón co *contido* da lei) e ó rexeitamento do criterio de sumisión á maioría. Dito brevemente: impide unha cabal fundamentación da obrigación política.

En efecto: Fichte, radicalmente individualista, non pode adopta-la categoría de *vontade xeral*, pois ésta implica o superamento, mediante *integración*, das vontades individuais. E así, da man dun liberalismo radical que dexenera irremediabilmente en anarquismo, Fichte fracasa (e devén conscente do seu fracaso) na fundamentación da obrigación política e pecha a posibilidade mesma dunha teoría do Estado. O fracaso da *Contribución* radica precisamente nesta incapacidade dunha apoloxía da revolución, concebida como crítica xenérica do Estado, de dar conta da estrutura e fundamentación do poder político postrevolucionario. Agora ben, o que caracterizaba á revolución francesa era precisamente, ese descenso da teoría a práctica, a conformación dun novo orde político, labor que nos deseños de Sieyes atinguirá o seu punto mais alto.

O superamento *filosofico* deste fracaso inicial partirá dunha reformulación do problema da *subxectividade* que permitirá, á sua vez, unha reapropiación *política* da temática rousseauniana da *vontade xeral*. En efecto, á altura de 1793, como sabemos, Fichte concebía a subxectividade, fonte privilexiada de todo xuicio moral e político, como pura individualidade, de tal xeito que todo superamento daquela cara á construción dunha comunidade política (*vontade xeral*) entendíase como impensable erosión do suxeito. A partir dos *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Fundamentos da enteira teoría da Ciencia) de 1794 e, sobre todo, dos *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (Fundamentos de Dereito Natural segundo os principios da teoría da Ciencia) de 1796, Fichte postulará, como vimos ó darmos conta da súa filosofía da historia, que non existe subxectividade sen *intersubxectividade*. Isto é, o inviduo xa no será pensable, compre insistirmo neste extremo, senón en relación a outros individuos, polo que a *comunidade*, lonxe de implica-la destrución do individuo, resulta agora o fundador da súa existencia como tal. A solución ó problema da conciencia

radica na súa *relación* coas outras consciencias, non existindo individualidade propiamente dita até o momento da *coexistencia* simultánea no espacio de múltiples individualidades. A dedución da intersubxectividade desbloquea, deste xeito, a posibilidade de fundamenta-lo Estado, de xeito sustantivo, superando a antevista “bagatelización” do poder político. E permite facelo, ademais, sobre a *vontade xeral* entendida agora como integración (e non mera abstracción sumatoria) das vontades individuais: “Si reunimos a vontade de todos nun so concepto, como formando unha soa vontade (*in einem Begriffe, als einen Willen*), entón ésta divide a suma da liberdade posible en partes iguais, coidando que todos sexan libres en conxunto (*das alle mit einander freie sein*), e consecuentemente a liberdade de cada un sexa limitada pola liberdade de todo-los demais ...velai a *volonté générale* de Rousseau. A súa diferenza coa *volonté de tous* non resulta de nengun xeito inconcebible (*unbegreiflich*)” (59).

Paralelamente a este superamento do individualismo, Fichte vai profundizar na súa concepción do estado de natureza como estado *neutro*, fronte a súa concepción negativa (Rehberg) ou como idade de ouro ética (Rousseau). Endalí que no *Fundamento do Dereito Natural* se postule o egoísmo, a *insociabilidade* dos homes como *hipótese* meramente *metodolóxica*, lonxe de proceder (Hobbes) a súa consideración como tese descriptiva e sustancial sobre a *natureza* humana.

Neste orde de cousas, a xénese da obrigación política pasa a rearticularse por enteiro da man dunha específica síntese de sumisión e liberdade: “*ich muss mit vollkommner Freiheit mich unterwerfen*” (“é preciso que me someta con enteira liberdade”)(60). De feito, o contrato social fichteano vai requirir, dunha banda, que tras da sumisión se abandone toda pretensión de liberdade de xuício que implique unha posta en precario permanente das regras do xogo aceptadas. Pero doutra banda, o único fin do Estado vai ser, precisamente, garantiza-los dereitos e liberdades dos individuos. ¿Cómo se acada unha tan ambiciosa (e altamente problemática como imos ver de contado) síntese *total*, na que os individuos alienan íntegramente os seus dereitos no Estado, permanecendo, así e todo, libres

(59) *Grundlage des Naturrechts* cit. GW I,3 p. 400

(60) Id. I,3, 397

e soberanos?. ¿Cómo conciliar soberanía total do Estado e liberdade plena do individuo?.

A saber: mediante a *soberanía da lei*. A sumisión coincide coa garantía dos dereitos si, e somente si, se trata dunha sumisión á lei entendida como *expresión da vontade xeral*, sublimación matemáticamente integral das vontades particulares: “Velaí o problema do dereito público e da enteira filosofía do dereito: atopar unha vontade tal que resulte absolutament imposible que poda ser outra que a vontade xeral (*einen Willen zu finden, von dem es schlechthin un möglich sein, dass er ein anderer sein als der der gemeinsame Wille*)... dito doutra maneira, atopar unha vontade na que a vontade privada e a vontade xeral se reunan sintéticamente (*synthetisch vereinigt sein*)” (61).

Agora ben, se a *vontade xeral* resulta perfectamente *concebible* no ámbito dos fundamentos e dos principios, isto é: na *teoría* do Estado, precisa ser tamén *representable* a fin de que na *política*, nivel por esencia “practico”, de aplicación, se articulen as institucións e os mecanismos pertinentes para a realización daquela complexa ecuación liberdade/sometimento. Serán precisamente estes *mecanismos* deducidos dos *conceptos* os que darán conta última do éxito ou do fracaso da ambiciosa, “total” síntese do *Grundlage* de 1796.

Pois ben, tal descenso dos principios ás institucións lévase a cabo por Fichte en dous momentos sucesivos desta obra. En primeiro termo, a través da postulación do *contrato social* (*Staatsbürgervertrag*) como tránsito entre a *síntese formal* e a *síntese material* do dereito. En segundo termo, no deseño dunha peculiar república *representativa* baseada na institución do *eforato*. Analisemos brevemente ámbolosdous aspectos.

Polo que ó *contrato social* respecta, Fichte vencella o acto de contratar e a contribución dos individuos ó Estado, co problema da *xeración continuada de lexitimación* da comunidade política como *totalidade* na que o soberano é a *vontade xeral*: “O contrato social é un contrato que cada individuo conclúe co todo real do Estado (*mit dem reellen Ganzen*) que se

(61) Id. p. 433

construe (*bildenden*) mediante os contratos celebrados cos individuos e que se conserva (*erhaltenden*) gracias a aqueles, e mediante o cal cada un se confunde con este todo nunha parte dos seus dereitos, pero obtén deste xeito os dereitos de soberanía” (62).

Quere esto decir que Fichte tenta produci-lo concepto do *totalidade estatal* (*Staatsganzen*), non mediante a reunión ideal dos individuos, é dicir un concepto abstracto de mero *agregado*, senón como unha auténtica *totalidade integral*: “o concepto dun todo non simplemente *imaxinado* (*nicht bloss eingebildeten Ganzen*), simple produto do noso pensamento, senón un todo real (*reellen Ganzen*) unificado pola cousa mesma: non simplemente o concepto de *todos* (*Aller*), senón dunha *totalidade* (*Allheit*)” (63). Así, fronte á abstracción dunha mera superposición de individuos, un *compositum*, Fichte postula unha verdadeira integración superadora das individualidades; é dicir, un *totum*: “a organización natural do Estado (*die Naturveranstaltung des Staats*)... fusiona multitudes diferenciadas (*einzelne Mengen*) nun todo” (64). Velaquí, certamente, unha pasaxe clave do seu argumento, a saber: a configuración do Estado como un todo *orgánico*, como un “*producto organizado da natureza* (*eines organisierten Naturprodukts*): como un árbol”.

Eis cómo o radical superamento do individualismo remata por conducir a Fichte a un organicismo de *fusión* no que “todos os individuos semellan confundirse nun so ser” (*alle Einzelnen in Eins zusammen*) (65), onde a *totalidade política* devén a verdade última da individualidade. O *universalismo* que aquí subxace resulta evidente, como xa no seu día subliñara Hegel na *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen System der Philosophie*, ó entender que tentando sintetizar liberdade e soberanía, racionalizar o real desde a exterioridade dunha razón práctica formal, o Estado fichteano devén *terrorista* toda vez que se presenta como violencia exercida desde arriba, en nome da liberdade universal sobre as liberdades individuais: “a liberdade é o carácter da racionalidade, aquilo que en si asume toda limitación e o mais alto do sistema de Fichte; agora ben, na comunidade cos outros a liberdade ten que ser abandonada para que a

(62) *Grundlage...*(2), GW I,4 p. 17

(63) Id. p. 13

(64) Id. p. 14

(65) Id. p. 18

permanencia da liberdade de tódolos seres racionais sexa posible na comunidade e a comunidade sexa de novo unha condición de liberdade. A liberdade ten que se abolir a si mesma para ser liberdade” (66). Desde os seus postulados críticos fronte á concepción moral, práctica da historia, Hegel concluíu lapidariamente: “pero un tal Estado non é unha organización senón unha máquina, o pobo non é un corpo de vida comunal e rica, senón unha multitude atomística na que os elementos que a compoñen son, en parte, unha multitude de puntos, os seres racionais, e en parte materiais modificabeis pola razón, elementos cuxa unidade é un concepto, e cuxo vínculo constitúe unha dominación sin fin” (67).

Resulta difícil nega-la pertinencia do dictame hegeliano, a súa correspondencia co modelo político ó que apunta xa desde agora o modelo fichteano de superamento comunitarista do individualismo: a coacción pedagóxica xeralizada, o *totalitarismo* en sentido estricto. E elo por mais que, certamente debedor aínda, nos *Grundlage*, do seu individualismo liberal inicial, desestime ocasionalmente a entrega total rousseauniana de tódolos poderes á vontade xeral (“cada un provee ó Estado a súa contribución...pero non se entrega enteiramente él e mais todo o que lle pertence” (68). Asimesmo, como se ten arguido, a metáfora da árbore para designa-lo Estado en canto “producto organizado da natureza” semella querer conceder unha relativa autonomía ás súas partes integrantes, a diferenza do que acontece coa rousseauniana metáfora do *corpo* (“*un corps organisé, vivant e semblable a celui de l'homme*”) (69).

Así e todo, e malia a presenza limitadora dos efectos derivados do modelo contractualista, a fundamentación da comunidade política como totalidade, derivada da síntese entre sumisión absoluta e liberdade, remata por requirir unha meirande dose de organicidade social como respaldo unificante da *vontade xeral*, isto é, de auténtica *comunidade* fronte a insuficiente, por espallada e individualística, *sociedade*. O noso entender,

(66) G.W.F. HEGEL *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* (trad. de R. Tous) Madrid, 1989 p. 61

(67) Id. p. 65

(68) FICHTE *Grundlage* cit. GW I,3 p. 205

(69) POHILONENKO *Téorie et Praxis* cit. p. 121

destes impulsos comunitaristas que agroman da *vontade xeral como totalidade soberana*, provén unha perentoria necesidade interna, unha urxencia crecente de organicidade que enxerga un dobre efecto político na obra de Fichte: comunitariza á sociedade e totalitariza ó Estado.

Asemade, a concepción da comunidade como *totalidade orgánica* ten unha ulterior e decisiva consecuencia. En primeiro lugar, en alleidade ó pluralismo e o mecanismo das *maiorías*, semella que a política apunta sempre, ou polo menos tendencialmente, a unha inverosímil *unanimidade*. En efecto, comprobamos que ésta resulta non sómente necesaria a efectos do contrato social (70) senón que— en virtude da indistición do pacto fundacional, o poder constituinte e os poderes constituídos— requírese asimesmo na aprobación e reforma da Constitución (71), así como na designación dos poderes públicos (72): “non deixo na miña teoría de admitir, como sempre, a validez xurídica non da *maioría* dos votos, senón sómente da *unanimidade* (*Einstimmigkeit*). Aqueles que non desexan someterse á mais ampla maioría que, no noso caso podería establecerse no sete octavos ou aínda mais reforzada, cesan por elo de seren cidadáns do Estado, o que produce de novo a unanimidade. O punto capital é que non pode existir unha grande diferenza entre a maioría dos votos e a totalidade dos mesmos (*zwischen den meisten Stimmen und Allen*) (73).

Antes de comprobar a dirección da posterior evolución de Fichte, que xa se pode rastrexar, compre subliñalo, nestes pasaxes da *Grundlage*, imos analizar, por seren altamente significativas as concrecións institucionais dos devanditos conceptos e principios.

Ante todo, Fichte, a diferenza de Rousseau, non deduce da síntese de soberanía e vontade xeral a necesidade da *democracia directa* como forma de goberno, senón un peculiar Estado “representativo”. Neste sentido, critica abertamente a democracia “no verdadeiro sentido do término”: “unha tal constitución (democracia directa) sería a menos segura de todas, habida conta non só que habería que temer, como acontece fora do Estado a

(70) FICHTE *Grundlage* GW I,3 p. 178

(71) id. p. 164 e 184

(72) id. p. 180

(73) id. p. 455

violencia de todos, senon tamén, de tempo en tempo, a cólera cega dunha masa excitada (*die blinde Wuth eines gereitzten Haufens*), actuando inxustamente no nome da lei". Inda mais: "a democracia (directa) non constitúe somente algo de seu impolítico, senón que é absolutamente contraria ó dereito" (74).

Feito isto, Fichte procede á "dedución da absoluta necesidade da representación a partir da razón pura" (*Deduktion der absoluten Nothwendigkeit einer Repräsentation aus reiner Vernunft*) (75): como queira que nunha democracia directa a comunidade sería xuíz e parte e, suposta a insociabilidade dos homes, resulta certamente, non só posible senón probable, a aparición da inxusticia, imponse a delegación do dereito de coacción a un xuíz común.

Así e todo, neste orde de cousas, a delegación que Fichte postula nos *Grundlage* é dobre: dunha banda, a representación do "poder executivo" (*exekutive Gewalt*); doutra, a instancia suprema do Eforato (*Ephorat*). Agora ben, polo que respecta ó primeiro, Fichte entende por "poder executivo", en realidade, o enteiro *öffentlichen Macht*, o poder público, o Estado (76). En definitiva: rexeita o decisivo mecanismo da *división de poderes*.

Efectivamente, segundo este modelo, o poder executivo que o pobo delega ó seus "adminsitradores" (*den Verwaltern der exekutiven Gewalt*) aúna en si mesmo os poderes lexislativo, xudicial e executivo, habida conta, tal é o argumento fichteano, que unha vez aprobada a "única lei fundamental" (*des einiges Grundgesetzes*) de "vivir en común de conformidade ó dereito" (*rechtllich neben einander leben*), toda-las disposicións legais, sexa cal sexa o seu rango, debeñen meras aplicacións (*bestimmtere Anwendungen*) daquela *Grundnorm*. Esta argumentación (77) deben decisiva, ante todo, porque amosa craramente a indistinción entre o poder *constituente*, político e real, fronte a hipótese lóxica do contrato social (i. e.: "a constitución é inmutable e vale para toda a eterniadde e no contrato social ela é establecida como tal"). Pero, asimesmo, fronte ó lexislativo como *poder*

(74) id. p. 431

(75) id. p. 455

(76) id. p. 439

(77) id. 412

constituído, non só separado senón controlador do executivo. En efecto, o lugar de residencia da *vontade xeral* se desplaza cara arriba: non se atopará na lei ordinaria, nen na Constitución, senón na hipotética *norma fundamental*. Pero, a súa vez, a rentes dunha tal indistinción de estatutos teóricos (i.e.: entre *principios* xerais e *mecanismos* concretos) a unanimidade daquela descende cara as institucións concretas, invadindo o espacio da regra das maiorías. Deste xeito, compre suliña-lo, a teoría do Estado (os principios xenéricos) suplanta no eido da *praxis*, levando consigo tódalas esixencias metafísicas da totalidade, no ó dereito constitucional e á ciencia política (as institucións, dispositivos e procesos da xénese da volición política). A resultas de todo elo, Fichte desbota implicitamente nos *Grundlage*, explicitamente despois, o concepto *racional-normativo* de Constitución e, lóxicamente, a idea de *Estado constitucional*.

Asemade, a indistinción cualitativa das *funcións* tradúcese na correlativa unificación dos *órganos*, isto é, na impensabilidade de control parlamentario do executivo, así como dun poder xudicial independente. E dicir, o modelo fichteano de Estado, recargado das devantitas esixencias metafísicas de totalidade, se articula sobre a concentración de poderes e se alonxa radicalmente do *gobierno parlamentario*, poñendo as bases do que Sieyes denominaba *despotismo*, estrictamente: “a reunión nas mesmas mans de tódolos poderes” (78).

Non podemos aceptar, polo tanto, como fai por exemplo A. Renaut, que a presenza do Eforato, como *poder absolutamente negativo* que pretende equilibrar o *poder absolutamente positivo* do executivo, resolva o problema da división de poderes e, sobre todo, o sometimento do Estado á Constitución. Certamente, inscrita na tradición da Reforma, esta institución de remota orixe espartana, desenvolve en Fichte a función de “controlar e xulgar (*Aufsicht und Beurtheilung*) cómo se administra o poder executivo” (79).

Nada como as radicais diferencias entre este eforato, controlador iusnaturalista e xenérico do contrato social, e o *Jury Constitutionnaire* de

(78) E.J. SIEYES *Limites de la souveraineté* en MÁIZ E.J. SIEYES: Escritos y Discursos de la Revolución, Madrid, 1991, p. 275.

(79) FICHTE *Grundlage* GW I,3 p. 440

Sieyes (fiscalizador xurisdiccional da superioridade formal, positiva da Constitución no seo do ordenamento xurídico, tribunal de dereitos do home e iniciador do proceso da reforma constitucional) pon mellor de relevo a dispar orientación dambalas dúas teorías do Estado subxacentes sobre a enganosa aparencia externa das institucións. Ante todo, compre ter presente en todo momento, que a precitada concepción *cientista* da política por pártede Fichte, otorga un lugar privilexiado ós Eforos “ordinarios” ou “naturais”, é dicir aqueles que interpretan correctamente o orde subxacente e a marcha da Historia. Problemática que resulta por completo allea, na súa política desmesura, e que nada ten que ver, nin orgánica nin funcionalmente, co control xudicial da superioridade efectiva da Constitución. Endalí, polo demais, a razón última da prevalencia fichteana do criterio da *unanimidade* sobre o das *maiorías*: toda vez que hai unha teoría verdadeira da historia e unha racionalidade subxacente en despliegue, ós “sabios” ou “éforos” correspóndelles guía-lo pobo polo bo camiño: “Esta dominación (*Zwange*) debe estar vencellada a unha institución destinada a facer da intelixencia superior a intelixencia común a todos” (80).

Así, por exemplo, por mor da súa concepción da comunidade política como totalidade orgánica (soberanía da vontade xeral), Fichte entende que o *pobo*, como ente colectivo, non existe como tal mais que ocasionalmente, cando se procede a elección dos cargos públicos (o Estado) ou cando se censura o desvío de poder do Estado. Isto é: o pobo sómente existe como conformador ou censor *unánime* do Estado, a Constitución e as altas maxistraturas ou, fora deses fundacionais momentos, como “simple agregado de suxeitos” (*kein Volk, kein Ganzes, sondern ein blosses Aggregat von Unterthanen*)” (81). Isto é, a comunidade política sómente existe como excepcional e esporádica *unanimidade* pero carece de cotidiana, normalizada presenza como dialéctica maiorías/minorías e alternancia no goberno. No interior da problemática da totalidade integral prodúcese, pois, unha cadea de equivalencia terminolóxico/conceptual: Comunidade política (*Gemeinde*)-Pobo (*Volk*)- Nación (*Nation*). Agora ben, mentras o *pobo*, en canto colectivo actuante, remata por posuír unha natureza episódica e ocasional, a *Nación*

(80) FICHTE *Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche*, 1813 *Fichtes Werke* cit. Vol IV p. 439

(81) *Grundlage* GW I,3 p. 452

entendida como a esencia comunitaria do pobo, vaise enchendo de sobresignificación metafísica como *Destino* inmanente e teleolóxico. Deste xeito ocupará paulatinamente un lugar hexemónico, tanto fronte á esfera artificial do *Estado* (que debe estar ó servizo da realización da *idea* de nación), canto fronte ó *pobo*, o cal *debe* expresar, baixo a compulsión pedagóxica do Estado nacional, aquela súa prístina “verdade”, da que a nación é única depositaria.

Endalí que nos casos de *excepción*, esto é cando se produce unha desviación de poder do executivo non atallada polo Eforato, a cuestión clave consista en recupera-la *unanimidade* canto antes. Agora ben, como queira que o pobo como tal non existe mais que como atomística multitude, se precisa de alguén que, ó marxe do ordenamento xurídico vixente, o interpele e o constitúa en comunidade unánime, esto é en pobo erguido á altura da Nación. Deste xeito agroma, ineluctablemente, debedor da *comunidad moral de destino* subxacente á vontade xeral e elitismo cientista precitados, a *misión carismática do líder* : “eles son polo seu valor e a súa virtude, os salvadores da nación (*Erhalter der Nation*) e, sen precisar seren elixidos, os seus éforos naturais (*natürliche Ephoren*)” (82).

Como suliñaría, de xeito concluinte, Hegel ó respecto, mediante o dispositivo do Eforato, Fichte vese precisado a desdobra-la vontade xeral para que se vixie tautolóxicamente a si mesma como vontade xeral, pra que dea conta da conformidade coa súa propia esencia, mediante a vontade privada dos éforos que se supón constitúen “outra representación da vontade xeral”. Mais, toda vez que ámbalas dúas son representacións ¿por qué, e con que criterios, vai prevalecer a opinión do eforato encol da verdadeira vontade xeral, sobre a do poder público?. Asemade, continúa Hegel, si se pretende que o pobo decida en última instancia, ¿cómo podería discerni-la vontade xeral un pobo atomístico en ausencia do poder do Estado que é, precisamente, o que lle confire totalidade e unidade, é decir, enxerga a súa vontade xeral? (83).

(82) id. p. 456

(83) Unha crítica, fallida ó noso entender, da valoración de Hegel pode verse en A. RENAULT *Le système du droit* cit. p. 271

En definitiva, vemos con claridade cómo se vai conformando, no seo dos *Grundlage*, a ecuación comunitarista que, erosionando as bases contractualistas e individualistas iniciais, desplazando gradualmente o ideal da conciencia individual cara o ser colectivo— e suprimindo xa que logo a defensa da Revolución que tan debedora resultaba daquelas— dominará posteriormente a obra de Fichte. A saber: totalidade= unanimidade= organicidade= nación= liderato carismático. Eis, como se ten suñado, o cerne do argumento fichteano: “Que o xuízo, capacidade enraizada na vida individual, teña que ser expresión da vontade comunitaria: velai o circo que se quere pechar neste contexto. Pero estas hipotecas determinan que o problema da nación non sexa posible sen outro problema: o do xenio quen de establecer unha síntese radical entre o seu xuízo indiovidual e o comunitario. Nación, xenio político e lexitimidade carismática agroman, así, simultaneamente no pensamento moderno” (84).

4.- Nacionalismo organicista e dictadura carismático-pedagóxica.

O desenvolvemento desta reorientación comenza, certo que de xeito parcial, pero innegable, na *Sittenlehre*, da man unha vez mais da revalorización do momento relixioso como vencello da Comunidade. Aquí, a Igrexa xa non é samente considerada “*als moralische Gesellschaft*”, como sociedade moral por excelencia, como se di no *Grundlage* (85), senón como auténtica base comunitaria moral sobre a que se soergue o Estado. A procura de cimentos solidos para a totalidade política, o desplazamento da *Gessellschaft* cara a *Gemeinschaft*, semella evidente: todo Estado debe edificarse sobre dunha base comunitaria, neste caso proporcionada pola *moralische Gemeinde*, explicitamente: a Igrexa (*Kirche*). O primeiro paso é a afirmación de que ningún contrato social é posible en ausencia de previos “principios comunitarios” (*gemeinschaftlicher Prinzipien*) (86). Pero a presenza destes vencellos comunitarios, pola súa propia forza espiritual,

(84) J.L. VILLACAÑAS «Fichte y los orígenes del nacionalismo alemán moderno» en REP N 72 Madrid, 1991 p. 155.

(85) *Grundlage* GW 1,4 p 123

(86) *Sittenlehre* GW 1,5 p. 123

implica, á sua vez, unha fusión das voluntades individuais que se traduce na necesaria, imperativa fundación dunha *absolute Demokratie*, por completo allea a aquela liberdade contractualista da *Contribución*: “constitúe un deber absoluto de conciencia, unirse con outros nun Estado” (*es ist absolute Gewissenspflicht, sich mit andern in einem Staate zu vereini-gen*) (87).

Unha tan imperiosa, perentoria necesidade subxace con craridade en *O Estado comercial pechado* (*Der geschlossne Handelstaat*, 1800) onde se vencellan por vez primeira dúas liñas argumentais. Dunha banda, continuando a argumentación do *Bestimmung des Gelehrten* de 1793, compéttelle á Ciencia filosófica, da man dos seus portadores, a dirección e realización do “Estado racional” (*Vernunftstaates*) e o superamento do “Estado real” (*wirkliche Staat*) (88). Doutra banda, procédese á cristalización da *totalidade* que é o Estado, nun *todo pechado* sobre as súas *fronteiras naturais* (*natürliche Grenzen*) (89). Todo elo non pode senón conducir, finalmente, a unha significativa constatación: “coido que se ten limitado en exceso os deberes e dereitos do Estado”. Dito doutro xeito, á erosión dos dereitos e liberdades dos cidadáns (de comunicación, pensamento, residencia etc.) da man dun Estado planificado e autoritario (90).

Pero será, sen dúbida nos escritos de 1806 e 1807 onde adequira xa plena carta de natureza esta aberta ruptura cos postulados iniciais. A súa chegada a Berlín e os éxitos de Napoleón (“o home sen nome”) coa humillación de Prusia, van fornece-lo contexto exterior axeitado para que, o que na súa teoría política e da historia estaba in *nuce* desde 1800, se desenvolvera xa con enteira plenitude. Así, a partir destas datas Fichte se revela declaradamente contrarrevolucionario e, abandonando as bases

(87) Id. p. 215

(88) J.G. FICHTE *Der geschlossne Handelstaat* (1800) en GW I,7 p. 51

(89) id. p. 118

(90) id. p. 53. E de interese o coetáneo comentario de Constant, á sazón en Alemaña, a *Der geschlossene Handelstaat*: «Deus os bendiga co seus ideais espartanos no medio da civilización moderna e as súas necesidades devenidas xa parte da nosa existencia. Son tolos que, de gobernaren, revivirían a Robespierre, coa mellor intención do mundo», *Journaux intimes*, en *Oeuvres*, Paris, 1957 p. 277

contractualistas previas do seu pensamento, procede a vencellar indisolublemente:

- 1) fronte a defensa da revolución e a concepción do Estado como un “medio”, a postulación dun Estado autoritario concebido como unha dictadura educativa,
- 2) fronte o anterior cosmopolitismo, a prêdica dun nacionalismo organicista que otorga a nación alemana unha misión salvadora universal e
- 3) fronte o pacifismo dos primeiros tempos, un aberto militarismo e defensa da *Machtpolitik*.

En efecto, nas *Características da Edade contemporánea* (1806), e ó fio do modelo xa analizado do *Weltplan*, Fichte rexeita decididamente, contra o anteriormente sostido nos *Grundlage*, a teoría xurídica do Estado, para postular un consecuente modelo de *Estado absoluto* ó servizo dunha coercitiva realización do *Weltplan*: “O Estado absoluto (*der absolute Staat*) na súa forma é, segundo a nosa opinión, un establecemento artificial (*eine künstliche Anstalt*) para dirixir tódalas forzas individuais á vida da especie e fundi-las na mesma (*verschmelzen*) ou, dito doutro xeito, para realizar e exteriorizar (*zu realisiren und darzustellen*) nos individuos a forma da idea en xeral” (91). O nivel de esixencia totalizadora do comunitarismo e a liquiación dos dereitos individuais e o contractualismo, devén a estas alturas definitiva e contundente: “do feito de que a forza individual se sacrifique (*aufgeopfert werde*) a unha finalidade da especie ...depende que haxa ou non Estado” (92).

Unha tal concepción do Estado como institución compulsiva para acadalo fin da especie, realizador coactivo do *fin immanente da historia*, liquida por completo o estatuto da *cidadanía*. Non é baladí que, fronte os vocabulos de *citoyen* ou *citizen*, Fichte reflexe terminoloxicamente a drástica reformulación conceptual estatalista á que somete a noción de cidadán: *Staatsbürger*. En efecto, toda vez que “a verdadeira liberdade somente aparece no tránsito a través da mais alta legalidade”, o corolario non se

(91) *gegenwärtigen Zeitalters* cit. GW, I,8 p. 307

(92) id. p 308

fai esperar: “no Estado non existe liberdade política mais que para o gobernante, os gobernados carecen na súa totalidade de liberdade política e con respecto ó goberno son somente suxeitos (*nur Unterthanen*)” (93). Velai definitivamente clarificado, en definitiva, o contido daquela enigmática e reiteradamente aludida, nas *Características da época presente*, “íntima penetración do cidadan por parte do Estado” (*die innige Durchdringung des Bürgers vom Staate*) (94).

Por ende, no *Machiavell* de 1807, un ulterior dobre frente se vai abrir sobre a base da filosofía da historia mais arriba citada. Ante todo, e polo que respecta ó estado de natureza, resulta visible un desplazamento que, de considera-la insociabilidade, a “maldade” humana como mera *hipótese lóxica*, pasa a entende-la como unha tese *ontolóxica*, como unha descripción realista da natureza humana. A consecuencia desto xa a temos subliñado ó referirnos a Rehberg: a necesidade dun poder coactivo e despótico que oblique ós homes a aceptación do dereito imposto desde arriba. En efecto, nun principio semella que a célebre expresión do florentino: “*tódolos homes son malvados*” (*alle Menschen böseartig sind*) constitúe un simple principio teórico acollido a xeito de hipótese por Fichte. Pero a pouco que nos deteñamos no texto, compre desbotar tal consideración pois: “o Estado, en tanto que establecemento coactivo (*als Zwangsanstalt*), presupón a guerra de todos contra todos e a súa finalidade (*Zweck*) é producir alomenos a aparencia exterior de paz, e mesmo no caso de que a xenreira de todos contra todos e o desexo de se mataren entre si permanecera para sempre ancorada nos corazóns, impedir que esta xenreira e letal desexo se fagan realidade (*nicht in Taten ausbreche*)” (95). Esta será a orixe da liña argumental fichteana que, derivando da descripción realista dunha cativa natureza humana un Estado autoritario, culminará na *Staatslehre* de 1813: “En suma: a humanidade en canto natureza maligna (*widerstrebende Natur*), debe ser forzada pola intelixencia superior (*die Höhere Einsicht*), sen piedade nen miramentos (*ohne alle Gnade und Schonung*), o entenda ou non, a someterse á dominación do dereito (*unter die Herrschaft des Rechts*)” (96).

(93) id. p. 316

(94) id. p. 362

(95) *Machiavell* cit. p. 20

(96) *Staatslehre* cit. p. 499

En segundo lugar, no *Machiavell*, malia o eventual mantimento retórico da súa calidade de “fondamentos eternos e indeclinables de todo orde social”, prodúcese unha definitiva constatación crítica concernente ós dereitos humanos, fundamento da revolución: “Desde a Revolución francesa, as doutrinas dos dereitos do home (*die lehren vom Menschenrechte*) da liberdade e da igualdade orixinal de todos... son consideradas por algúns dos nosos compatriotas, no calor da polémica, cun acento en exceso entusiasta (*mit einem zu grossen Akzente*) e como si conduciran na teoría do Estado (*Staatskunst*) mais lonxe do que o realmente o fan” (97).

Pero hai algo mais, nos *Diálogos patrióticos*, tamén de 1807, Fichte procederá a desembarazarse do seu cosmopolitismo xuvenil e á defensa dun nacionalismo de base culturalista, que fornecerá por vez primeira o *Naturgrund* comunitario que a soberanía da totalidade reclamaba no *Grundlage*: “Este Estado, que se separa en virtude da súa unidade orgánica (*organische Einheit*) do resto do mundo, prolonga cara o seu interior e segundo as súas propias leis a actividade do seu bon cidadán; pero ali onde se separa do que o arrodea (*Umgebung*), opón a esta actividade o dique (*Damm*) que o mantén a si mesmo como unidade. E desta sorte todo espírito cosmopolita devén, mediante a súa limitación pola nación, patriota” (98). De feito, a separación estatal alemana entre Prusia e os demais principados é considerada artificial e produto das meras convencións, namentras que “a separación dos alemáns das outras nacións europeas se funda na natureza (*ist begründet durch die Natur*). Isto é: pola comunidade da súa lingua (*gemeinschaftliche Sprache*) e polo seu común carácter nacional (*gemeinsamen Nationalcharakter*), os alemáns están unidos entre si e separados das demais nacións” (99).

A secuencia argumental é clara: da vontade xeral de índole metafísico-política, á unanimidade mais sólida, e menos volátil do nacionalismo alemán en clave herderiana, comunidade cultural ou *Volksgeist* que se expresa nomeadamente na lingua. Da *subxectividade* colectiva autocomprendida como totalidade volitiva, isto é, política,... á

(97) *Machiavell* cit p. 29

(98) *Patriotische Dialogen* cit p 12

(99) Id p. 14

identidade nacionalitaria fornecida por elementos prístinos, orixinarios, é decir, pretendidamente *obxectivos*: lingua, carácter e cultura nacionais. En definitiva, fronte a construción política da vontade xeral pásase á inmersión- velaí en estado practico o sentido último do concepto de *hineinfühlen* de Herder-, á fusión empática con fondo natural da nación (100).

Pode comprobarse, pois, cómo o nacionalismo organicista ven, deste xeito, a constituirse en corolario lóxico das dúas premisas argumentais anteriores. Así, en primeiro lugar, a liña que postulaba a necesidade dunha comunidade orgánica homoxénea que fornecera da unanimidade requirida, urxida pola soberanía da vontade xeral, desemboca na idea de comunidade lingüística e de carácter enfrentada ó artificio do Estado, é decir no *nacionalismo naturalista e prepolítico*. Será nos *Rede an die deutsche nation* onde este nacionalismo acade á súa formulación mais requintada, onde *pobo e nación* se equiparen, finalmente, na súa comun referencia á comunidade de lingua na que se expresa a esencia nacionalitaria: “Si chamamos pobo a un fato de homes que reciben os mesmos influxos externos no seu instrumento de fala (*Sprachwerkzeug*), que viven xuntos e construen de consuno a súa lingua, podería decirse que a devandita lingua é necesariamnnete tal e como é (*notwendig so, wie sie ist*) e que, en propiedade, non é ese pobo quen manifesta o seu coñecimento, senón que é o seu propio coñecimento quen se manifesta dende aquél (*sondern seine Erkenntnis selbst spricht sich aus aus demselben*) (101).

Velaí o dualismo antagónico natureza/artificio que se condensa no concepto de *fronteira interior*, como valado orgánico que separa o propio do alleo e fundamenta a prepolítica homoxenidade interna da nación: “As fronteiras orixinarias e verdadeiramente naturais dos Estados (*ursprünglichen*

(100) Fichte, en efecto rearticulará na súa síntese nacionalista autoritaria, elementos que en Herder eran controlados polo carácter *ilustrado e cosmopolita* do seu pensamento. Así e todo, a idea de que a comunidade cultural é algo dado pola natureza e superior ó artificio das institucións, á vontade política e ó dereito racional, constitúe o vello maior que conduce, dunha banda, á visión reaccionaria da Historia de Möser e, doutra, ó nacionalismo organicista prepolítico en sentido estrito. Vid ó respecto a obra de F.M. BARNARD *Self-direction and political legitimacy: Rousseau and Herder* New York 1988 p. 300 e ss.

(101) *Reden an die deutsche Nation* cit. p. 315

und wahrhaft natürlichen Grenzen der Staaten) son, sen dúbida, as suas fronteiras interiores (*ihre innern Grenzen*). Os que falan unha mesma lingua están vencellados entre si por un conxunto de lazos invisibles (*unsichtbaren Banden*) de mera natureza, previamente a calquer artificio humán...e constituen por natureza un todo único e inescindible (*und ist natürlich Eins und ein unzertrennliches Ganzes*). Un pobo tal non pode admitir no seu interior a outro pobo de diferente liñaxe (*Abkunft*) e lingua, nen misturarse (*vermischen*) con él, sen destruí-lo seu propio proceso de formación” (102). A falla de relevo, a accidentalidade artificiosa das fronteiras exteriores (*äussere Grenze*) tradúcese, por ende, no seu estaren a disposición dos impulsos de expansión que emanan “naturalmente” das fronteiras interiores: “Un pobo que ten permanecido fiel á natureza (*ein der Natur treu gebliebenes Volk*), cando o seu territorio deven demasiado cativo, pode desexar ampliálo, mediante a conquista (*durch Eroberung*) do territorio veciño, para gañar mais espazo, expulsando deste os seus antigos poboadores...” (103).

Deste xeito, o Estado consitúe, certamente, un simple *medio*, pero non para a realización dos dereitos dos cidadáns, senón para a actualización dos irrenunciabes “dereitos” da nación concebida como *suxeito colectivo natural*: “Pobo e patria (*Vaterland*), como portadores e garantía da eternidade terrenal (*als Träger und Unterpfand der irdischen Ewigkeit*), están por riba do Estado” (104). Endalí que o cerne da actividade estatal resida agora, en consecuencia, nunha indisimuladamente coactiva “educación nacional” que reformula o concepto ilustrado *Bildung*, como crítica e construción, para postulalo como mística inmersión no imparable torrente do destino nacional: “o Estado, mero goberno da vida humana (*der Staat, als blosses Regiment des menschlichen Lebens*), non é un ser orixinario e existente para si (*für sich selbst*), senón o mero medio (*Mittel*) para a mais alta finalidade da Educación, que avanza eterna e regularmente (*ewig gleichmässig forgehenden*), do puramente humano desa Nación” (105). Por todo o devandito, o *Urvolk*, o “pobo orixinario”, portador de valores eternos que

(102) id. p. 460

(103) id. p. 461

(104) id. p. 384

(105) id. p. 391-392

necesariamente teñen que ser realizados, se impón sobre o *pobo* como titular de dereitos e liberdades, sobre o conxunto dos cidadáns individuais, que devén finalmente sacrificable: “Deixade que o novo gobernante queira incluso a escravitude (¿onde está a escravitude senón no desprecio e na opresión da peculiaridade dun pobo orixinario?) ...pois, baixo del, mesmo a escravitude será soportable” (106). O *Erzieher*, o educador “aristodemocrático” de Herder, devén en derradeira instancia un *Führer*, baixo o liderato carismático do cal cristaliza unha mística comunidade de destino, unha totalidade que non tolera fendas na súa *natürlich Einheit* (unidade natural) e da que se ten excluído, definitivamente, toda veleidade individual, toda precaución contractualista. A constatación dunha tal decantación totalitaria do pensamento de Fichte, xa non deixa lugar a dúbidas: “frecuentemente as partes do todo teñen que ser sacrificadas ó propio todo. ¿Como podería o rexente responsabilizarse polo feito de poñer a alguén en perigo e elixir a alguén como vítima?. Se unha guerra é xusta é a vontade de Deus: que morran as vítimas que deben morrer.... O rexente que reconece a súa tarefa como unha vocación divina, atópase firme e sereno contra calquer dúbida ou amaneirada febleza” (107).

Pero, en segundo lugar, a redución da Ilustración política a unha ciencia que proporcionara as claves do desenvolvemento inmanente e teleolóxico do *Weltplan*, se verque nomeadamente como áncora do *único* nacionalismo organicista posible, a saber: o *nacionalismo alemán*. Compre decatarse desto, pois nos *Diálogos patrióticos* se procede a vencellar indisolublemente aquela desmesurada ciencia filosófica, coa lingua como cerne da superioridade da nación *alemana*: “O patriota desexa que o fin do xénero humano se realice ante todo na súa propia nación. Na nosa época un tal obxectivo sómente se pode conseguir por medio da ciencia... O alemán pode desexar isto, pois na súa patria xa apareceu a ciencia e se atopa inscrita na lingua (*in seine Sprache ist sie niedergelegt*). Pode, polo tanto, pensarse que é na nación onde se tivo a enerxía (*Kraft*) de produci-la ciencia onde asimesmo se disporá da meirande capacidade para comprende-la. Sómente o alemán pode desexar isto, pois sómente él, en virtude da posesión da ciencia e da comprensión da época que aquela lle

(106) id. p. 387

(107) *Staatslehre* cit. p. 425

posibilita, pode decatarse de que éste é o fin da humanidade. Este fin é o único patriótico posible. Por conseguinte, somente o alemán pode ser patriota (*nur der deutsche kann Patriot sein*): somente él pode, no seo dos fins que se propón a súa nación, incluír á humanidade enteira. Inversamente, o patrotismo de toda outra nación debe aparecer como egocéntrico, mezquino e nemigo do resto da humanidade" (108). Ben pode, pois, constatarse cómo o nacionalismo cultural herderiano se transforma profundamente, da man do elitismo cientista xerado polo holismo e inmanentismo teleolóxico fichteanos, para, perdendo todo rastro de ilustración e universalismo, amosarse por cabo crudamente xenófobo.

Este é un extremo clave do mecanismo posto en marcha polo nacionalismo organicista; a saber: que levado da súa radical exclusión da política como xénese da volición política a través da dialectica procedimental maiorías/minorías, remata por eliminar tamén calquer pluralismo nacional, para verquerse nomedamente como excluínate e expansionista. *Nación metafísica*, Alemania está chamada ó mais alto destino: a tutela de Europa, pois "se Alemania non salva a civilización humana, ningunha outra nación europea o poderá facer" (109). Atoparémolo de novo, con semellantes adubios relixiosos, nos *Discursos á nación alemana*: "temos indicado e comprobado na historia as características fundamentais dos alemánes, como as do pobo orixinario (*Urvolk*) que ten dereito prioritario a chamarse pobo... ate o punto de que "alemán" na súa auténtica significación quere dicir orixinario" (110). En definitiva, alén de calquer pretendida erosión metafísica do naturalismo, nos atopamos aquí xustamente co contrario. A saber: en razón dese *etwas schlechthin ursprüngliches* atribuído á Alemania: "Fichte non admitía mais que a autenticidade dunha soa nación, a que expresa a orixinalidade universal da Razón en xeral. O xeral, á súa vez, sería concebido como unha calidade exclusiva da nación alemana". (111).

En conclusión: nacionalismo organicista, dictadura pedagóxica, liderato carismático, militarismo expansionista... tal é a cadea argumental,

(108) id. p. 234

(109) *Patriistische Dialogen* cit p. 184

(110) *Reden an die deutsche Nation* cit. p. 359

(111) G. VLACHOS *Fédéralisme et Raison d'Etat dans la pensée internationale de Fichte* Paris, 1948, p. 1 75

férreamente soldada, no discurso do Fichte de madurez. O Estado constitucional sen soberano fundamentado no dereito, isto é, o legado da primeira Revolución francesa, degradado en “algo do que todos entenden de xeito arbitrario habida conta de que supostamente posuen dereitos de anteman”, resulta, por cabo abertamente liquidado: “Non é samente o dereito de quen ten coñecimento e poder (*Erkenntnis und macht*), senón o seu sagrado deber (*heilige Pflifcht*), coaccionar os homes (*zu zwingen*) para que acepten a Constitución xusta e sometelos ó dereito pola dominación (*durch Gewalt*) ...dereito que aquél ten en nome de todos, como representante pola Gracia de Deus obrante nel (*als Stellvertreter von des ihm wirkenden Gottes Gnaden*), como o dictador posto por Deus (*von Gott eingesetze Zwingherr*)” (112).

(112) *Staatslehre* cit. p. 436