

Sociedad y Estado en el pensamiento político de J. G. Fichte

Virginia E. LÓPEZ DOMÍNGUEZ

Para llegar a comprender la evolución de la filosofía política fichteana es decisivo analizar con detenimiento el concepto de sociedad (*Gesellschaft*) y determinar su relación con el de Estado. Ya en su temprana obra sobre la revolución francesa Fichte se ocupó del primer término, causa, según él, de los peores malentendidos, diferenciando dos significados distintos:

«En la palabra sociedad distingo dos significaciones principales: una, que expresa una relación (*Beziehung*) física entre varios individuos y que no puede ser sino relación (*Verhältniss*) recíproca en el espacio; otra, que expresa una relación (*Beziehung*) moral, la mutua correspondencia (*Verhältniss*) de deberes y derechos»¹.

Dicho fragmento ha sido examinado por varios estudiosos del pensamiento fichteano, como Gurwitsch, Guérault y Philonenko, pero a mi criterio ninguno de ellos ha acertado completamente en su interpretación. Los puntos flacos del análisis de los dos primeros autores han sido bien indicados por Philonenko en su libro *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, y por este motivo remito a él en este punto². Sin embargo, a la hora

¹ *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*, SW VI, p. 129.

² Pp. 131 y ss. Cfr. GURWITSCH, G.: *Fichtes System der konkreten Ethik*, pp. 327-330, y GUERULT, M.: *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, II, p. 145. G. Gurwitsch sostiene que en el primer sentido de sociedad se pone de relieve que ésta es un valor superior al Estado y que toda relación política supone el reconocimiento de los derechos del hombre como ser racional. La fuente de todo derecho es el «derecho social», que se ejercita en esta comunidad originaria y que abre al individuo a la transpersonalidad. Philonenko considera que esta interpretación no tiene en cuenta el aspecto físico de la relación, enunciado por Fichte, y cae en flagrante contradicción con el individualismo de la *Beitrag*.

de emprender su propia hermenéutica, Philonenko tergiversa el sentido de la primera acepción de sociedad y no determina bien los límites entre el segundo significado y el de Estado.

La preocupación de Fichte en este texto parece ser la de recuperar un valor del término *sociedad* frecuentemente olvidado, mucho más originario que los otros, precisamente porque los funda a todos ellos. Se trata de la sociedad entendida como un proceso dinámico en el que no se cumple otra mediación que la espacial, se refiere, pues, al encuentro del hombre con sus semejantes, realizado de la manera más primaria y directa, es decir, a través del cuerpo. De este modo se conjugan aquí dos cuestiones diferentes: la admisión del otro y el reconocimiento del cuerpo como instrumento de la subjetividad, dos cuestiones cuyo esclarecimiento previo es, según dice Fichte en las lecciones dictadas en 1794 sobre el destino del sabio, absolutamente ineludible para encarar el estudio del derecho natural³.

En este fragmento, pues, están sugeridas ya las temáticas de la corporalidad y la intersubjetividad, que no serán abordadas en detalle hasta 1796. Por ahora, Fichte sólo se limita a afirmar la primacía de esta relación social, fuente de todo el derecho natural⁴, por encima de cualquier otra que inevitablemente conllevaría un pacto social, rechazando la clásica idea de que el estado de naturaleza es una guerra abierta entre sus miembros en la cual vence el más fuerte⁵. Las consecuencias de este primer significado de sociedad están en conexión directa con la apología de los principios revolucionarios en general y de la revolución francesa en particular. Su resultado aplicable a la praxis política es que el aparato estatal ya no puede con-

En cuanto a M. Guérout, su interpretación rescata el individualismo del joven Fichte, pero otorga al concepto de sociedad originaria un sentido superficial. La intención del filósofo se reduciría a mostrar que antes de todo contrato social puede concebirse una sociedad al margen de él, basada en la naturaleza moral y social del hombre.

La solución de Philonenko consiste en otorgar a la sociedad un lugar intermedio: es inferior a la realidad ética suprema (la razón práctica), por ser su concreción, y superior al Estado, por desarrollar vínculos más amplios y originarios. Por un lado, es expresión del mundo inteligible, pero, por otro, está ligada al mundo sensible porque la relación se materializa a través del cuerpo. Es precisamente esta vinculación al mundo sensible lo que le permite al autor conjugar su interpretación con el individualismo de la *Beitrag*. (Cfr. PHILONENKO: op. cit., p. 137.)

La interpretación de Philonenko me parece acertada y en parte la sigo aquí, si bien, como indico en el texto, disiento en algunos puntos.

Dicho sea de paso, el desarrollo de la interpersonalidad como sustento de la sociedad desmiente la interpretación de Karl Hahn de que la filosofía fichteana carece de una teoría de la sociedad (cfr. *Der transzendente Gedanke*, hrsg. v. K. Hammacher, p. 202).

³ *Ueber die Bestimmung des Gelehrten*, SW VI, p. 302.

⁴ *Beitrag*, SW VI, pp. 131 ss.

⁵ *Ibidem*, p. 129.

⁶ *Ueber die Bestimmung des Gelehrten*, SW VI, p. 302.

cebirse como un instrumento de protección sin el cual los hombres se devorarían entre sí. De esta forma, la autoridad tiránica es despojada de su máscara paternalista y se muestran sus ocultos intereses. La rebelión frente a un gobierno y a un derecho injusto queda, entonces, ampliamente justificada en nombre de la racionalidad⁶. Asimismo, con la postulación de la secundariedad del pacto social se admite como posible el establecimiento de vínculos morales al margen del mismo sin el peligro de caer en la vorágine del impulso de dominación y agresividad.

En la *Grundlage des Naturrechts* Fichte aclara la naturaleza de este primer encuentro, condición posibilitante de cualquier relación social. Para poder considerarse individuo, el sujeto ha de adjudicarse un campo determinado de actuación totalmente intransferible, en el que sólo el adjudicatario puede decidir. Si no fuera así, se atentaría contra la persona y mediatamente contra la especie misma. Semejante esfera de manifestación de la libertad humana tiene un carácter espacio-temporal, pertenece al mundo (al No-yo) y constituye el cuerpo de cada individuo. Este es el único punto del ámbito material en el cual la voluntad puede incidir directamente. Todas las otras relaciones que ella pueda establecer están mediadas y, por tanto, condicionadas por el cuerpo. De este modo, en él convergen todas las líneas de actuación del individuo, como en un filtro necesario a través del cual se concretan. De ahí que el derecho deba garantizarle un estado de inviolabilidad, que posee por naturaleza, sin el cual quedaría desprotegida la libertad de expresión y, con ello, la misma libertad de pensamiento⁷. De la deducción que Fichte hace de la corporalidad⁸ ahora sólo me interesa destacar los siguientes rasgos:

El cuerpo constituye el campo de realización de la libertad por ser nexo entre lo inteligible y lo sensible, y ello gracias a la articulación de dos tipos de órganos, uno relacionado directamente con el mundo de la materia, y otro que tal vez hoy se podría identificar con el cerebro humano, cuya actividad se dirige a una materia más sutil, intermedia entre la anterior y el mundo intelectual y que constituye la esfera de actuación inmediata de cada subjetividad empírica⁹. Como campo de libertad, el cuerpo realiza una doble función: es instrumento para la transformación del entorno, permitiendo que la voluntad pueda convertirse en causa de una alteración en el mundo material, y actúa también como medio de expresión de la persona y, a través de ella, de la especie toda. El hombre no sólo es moldeable

⁷ La libertad de expresión, como campo necesario de manifestación de la libertad de pensamiento, es definida por Fichte en la *Zurückforderung der Denkfreiheit* (passim). Esta idea fue expresada en 1786 por Kant en *Was heisst sich im Denken orientieren*.

⁸ *Grundlage des Naturrechts*, SW III, §§ V y VI, pp. 56-85.

⁹ *Ibidem*, p. 76.

espiritualmente, sino que posee una ductilidad completa y, por tanto, también corporal. Así, para Fichte, pocas son las determinaciones que la naturaleza imprime al cuerpo humano, se podría decir que sólo las comunes con los animales. Los órganos poseen, además de estas funciones necesarias, otras no establecidas de antemano, como, por ejemplo, el ser bípedo o el utilizar la boca, destinada a la alimentación, para comunicarse. Estas funciones se encuentran reservadas a la libre elección de la especie, pero incluso existen otras de elección individual, como en el caso de algunos mancos que escriben o pintan con los pies, o en el de los ventrílocuos, que hablan con el vientre¹⁰. La lucha contra la naturaleza, ese lastre que puede impedir el despegue hacia la espiritualidad, convirtiéndose en un monstruo que incansable repite sus ciegos mecanismos, se presenta en el propio cuerpo del individuo como en su lugar más inmediato. El trabajo de la cultura, pues, comienza por el propio cuerpo.

Este sitio de privilegio que la corporalidad ocupa en la filosofía fichteana le permite constituirse en el punto de reconocimiento entre los individuos en cuanto miembros de una misma especie; un reconocimiento imprescindible para la subsistencia del sujeto, pues sin la admisión y el cuidado de otros seres que pongan remedio al estado de indigencia en que se nace difícilmente se podrían superar los primeros días de vida, e imprescindible también para transformarse en un hombre y poder ejercer las competencias que le son propias, pues sólo a través de la educación podrán ejercitarse ciertas capacidades como la moral o la lingüística, e incluso la misma facultad de pensar.

Pero ¿cómo es posible este reconocimiento si todavía no se ha accedido realmente a la humanidad? Lo es porque a través del cuerpo, especialmente del rostro, se trasunta en el recién nacido su capacidad para transformarse en hombre. El encuentro se realiza a través de la mirada, una mirada amorosa, opuesta en su contenido a la sartreana¹¹, que humaniza y no cosifica. Sólo la actitud de otro ser que acepte al recién llegado como un igual suyo, aún sabiendo que sólo es un proyecto que puede abortarse en su consecución, puede ponerlo en el camino de la humanidad.

«Mi racionalidad —afirma Fichte— depende, según esto, del libre albedrío, de la buena voluntad del otro»¹². Pero ello no supone gratuidad, pues, si bien es un acto voluntario, el reconocimiento no consiste en un puro altruismo. El otro me brinda la oportunidad de

¹⁰ *Ibidem*, pp. 82 y ss.

¹¹ SARTRE: *L'être et le néant* (París, Gallimard, 1968). Tercera parte, capítulo 1, parágrafo IV («Le Régard»), passim. Véase asimismo *Le Sursis* (París, Gallimard, «Livre de Poche», 1947), pp. 468 y ss.

¹² *Grundlage des Naturrechts*, SW III, p. 74.

llegar a ser hombre, porque en cierto modo está forzado a hacerlo si él mismo pretende que se le reconozca y considere como un ser racional. Entre los dos existe un lazo invisible, una mutua dependencia, que condiciona el futuro comportamiento de ambos. En efecto, el reconocimiento del otro como un individuo capaz de decidir por sus propios medios no sólo le da a éste la posibilidad de poner en movimiento su libre albedrío, con lo cual se lo está educando para ser más hombre, más libre, sino que revierte sobre el primer sujeto, permitiéndole reconocerse y asumir su propia libertad. En palabras de Fichte:

«Si tú me ves, debes representarme necesariamente como un ser racional, si tú mismo eres uno de ellos»¹³.

De acuerdo con lo dicho, la actividad originaria es la interpersonal y la educación se plantea como una de las grandes tareas del hombre en su camino hacia la libertad. Para Fichte el encuentro con el otro no es, como sugiere Philonenko¹⁴, una relación de mutua desconfianza y agresión. La hostilidad, factor esencial en el hombre, según Hobbes, Hegel o Sartre, es sustituida aquí por una apertura amorosa, cargada de mutuos intereses y frustraciones, pero más allá de todo, guiada por motivos específicos y no estrictamente personales. Por esta razón, Fichte se cuida mucho de utilizar en la redacción de este pasaje el término «*Selbstbewusstsein*» (autoconciencia), usado más tarde por Hegel en la *Phänomenologie des Geistes* para describir la dialéctica entre el amo y el esclavo. El reconocimiento mutuo no es, para Fichte, un enfrentamiento de dos orgullos dispuestos a destruirse recíprocamente, significado implícito en dicho término¹⁵; según él, hay una única lucha válida, la que aspira a la perfección del hombre y su entorno, en la cual los otros desempeñan el papel de compañeros y no el de enemigos.

En este contexto, pues, adquiere una importancia capital el concepto de especie. Como se ha dicho, el hombre es un ser que sólo puede subsistir en el seno de una comunidad, que viene a suplir las carencias naturales, pero, aunque de hecho esta comunidad sea un conjunto particular de individuos, su tarea se inserta en un ámbito más amplio. No sólo consiste en el cuidado e interrelación de un número determinado de sujetos sino que representa una batalla más en el enfrentamiento general entre la humanidad (es decir, el conjunto de hombres que existieron, existen y existirán) y la naturaleza. En este sentido, Fichte distingue perfectamente al ser humano del animal. Mientras que este último nace capacitado para incorporarse al mundo natural, el hombre jamás puede ser recogido en su seno,

¹³ *Ibidem*, pp. 76 y ss. Cfr. *Beitrag*, SW VI, pp. 140 y ss.

¹⁴ PHILONENKO: op. cit., p. 133.

¹⁵ Cfr. KAUFMANN, W.: *Hegel* (Madrid, Alianza Editorial, 1973), p. 148.

porque frente a su indigencia la naturaleza se presenta como un cúmulo de fuerzas amenazadoras y destructivas. Así, con el objeto de asegurar su supervivencia y su perfecto desarrollo, el individuo debe trabajar y vivir en función de sus congéneres, debe entregar su existencia al mantenimiento de su especie y de los logros que ella ha obtenido en la lucha contra la naturaleza. Con ello, dirá Fichte, se asemeja al árbol, porque todo su desarrollo se dirige a la reproducción de su especie:

«Así como el árbol hace perdurar su especie al arrojar su fruto, el hombre se mantiene a sí mismo como especie por el cuidado y la educación al que nace desamparado»¹⁶.

El hombre, pues, no puede poseer un auténtico instinto animal. Incluso si se admite su animalidad, habrá que reconocer que ella se da de un modo incompleto. Es esta indeterminación la que obliga al individuo a apartarse de los intereses del animal, que existe sólo para el mundo sensible y cuya existencia se reduce a la búsqueda de su perduración y gratificación particular. En todo caso, los instintos humanos son para Fichte más cercanos a los del reino vegetal, sólo cercanos, pues la gran diferencia entre la planta y el hombre, en este sentido, es la libertad del segundo para determinarse, es decir, su completa ductilidad (*Bildsamkeit*):

«El hombre tiene, en efecto, instinto de planta, pero no tiene instinto animal, en la significación apuntada»¹⁷.

La utilización del concepto de especie en referencia al primer significado de sociedad, es decir, como conjunto de relaciones recíprocas de los sujetos mediante su cuerpo, es válida en la medida en que Fichte considera que cada individuo constituye la suma de la especie y que las características de ella se expresan inmediatamente a través de su corporalidad. Pero a su vez el concepto de especie abre a una perspectiva más amplia, que analizaré a continuación.

El segundo significado de sociedad está ligado al de pacto social en sentido lato, por tanto, en la comunidad vista desde esta perspectiva se incluyen, además de los inalienables derechos naturales, otros que pueden ser alienados. Se hace referencia, entonces, a un conjunto de seres libres relacionados entre sí por deberes y derechos, es decir, a una comunidad de índole teleológica¹⁸. Como podemos observar, aquí se prescinde de la base física que antes desempeñaba un papel importante y sólo se hace hincapié en el lazo espiritual. El fin que reúne a estos seres en sociedad es analizado en *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*¹⁹.

¹⁶ *Grundlage des Naturrechts*, SW III, p. 82.

¹⁷ *Ibidem*, p. 81.

¹⁸ *Ueber die Bestimmung des Gelehrten*, SW VI, pp. 305 y ss.

¹⁹ Cfr. Conferencia II, *passim*.

Según se ha visto, lo que caracteriza al conjunto social es la reciprocidad en la libertad. Gracias a ella la especie y los individuos concretos pueden irse perfeccionando poco a poco, explicitando su razón sobre el mundo y armonizando la pluralidad de aspectos con su propia exigencia de unidad, es decir, humanizando su entorno y humanizándose a sí mismos. Así pues, el último objetivo de la sociedad coincide con el fin de la especie toda y, en consecuencia, el interés de cada individuo que forma parte de aquélla consiste en hacer perdurar dicha pertenencia y hacer prosperar la actividad del todo social. El instrumento para lograrlo es la cultura, el ejercicio de todas nuestras capacidades en vistas a la consecución de la autonomía más completa²⁰, en busca de la más alta consonancia de lo interior con lo exterior, de lo sensible con lo inteligible y, en fin, de todas las instancias de la realidad.

Mientras que el primer significado de sociedad mostraba la condición posibilitante de todo derecho y de toda agrupación comunitaria, el concepto de sociedad que ahora se ha definido se presenta, sobre todo, como ideal, como la forma más perfecta de asociación a la que puede aspirar la comunidad. Y a pesar de su perfección, la pertenencia a ella puede ser rehusada por el individuo con pleno derecho²¹ sin por ello sentirse deudor, ya que todo pacto es para Fichte revocable. A esto podría objetarse que las personas contraen una deuda con sus padres, la sociedad o el Estado debido a la educación que le han proporcionado, pero el filósofo se muestra incólumne en este punto y defiende por encima de todo el derecho del individuo:

«Nadie es cultivado, sino que cada uno tiene que *cultivarse a sí mismo*. Todo comportamiento meramente pasivo es directamente contrario a la cultura; la formación (*Bildung*) sucede gracias a la actividad propia y aspira a la actividad propia (*Selbsthätigkeit*)»²².

El educador sólo puede sugerir, orientar y, más que nada, incentivar, pero de ningún modo puede obligar a nadie a hacerse libre, ya que esto encierra un contrasentido. Toda educación auténtica se basa en el respeto de la individualidad del educando, rechaza los patrones del hombre masificado e intenta liberar al sujeto de cualquier tipo de subordinación, incluida la que un mal maestro pudiera ejercer con sus alumnos. Este es, en líneas generales, el modelo educativo que admira Fichte, el mismo que lo acercará a Pestalozzi. Su principio fundamental reside en la actividad del educando, su resultado

²⁰ Cfr. *Beitrag*, SW VI, pp. 86 y ss., y *Ueber die Bestimmung des Gelehrten*, SW VI, pp. 298 y ss.

²¹ *Beitrag*, SW VI, pp. 130 y 146 s.

²² *Ibidem*, pág. 90. Ver asimismo pp. 137 y ss. y *Ueber die Bestimmung des Gelehrten*, SW VI, p. 309.

consiste en que cada uno se haga artifice de la propia formación y sólo deudor de sí mismo.

En oposición al concepto de sociedad, desglosado ya en sus dos aspectos principales, Fichte determina el concepto de *Estado* como conjunto articulado de instituciones jurídico-políticas que sólo constituye un medio para el establecimiento de una sociedad perfecta, y esto únicamente bajo ciertas condiciones, a saber, cuando el Estado es expresión de la racionalidad humana, concreción de la ley moral. El fin que todo Estado racional se propone es su propia destrucción, o sea, la anarquía²³; su misión es preparar al ciudadano para ella, y a la vez actuar como dique de contención hasta que los hombres estén en condiciones morales de construirla. A este Estado instrumental y transitorio se lo llama *Notstaat*²⁴.

A pesar de que Fichte postula la existencia de la anarquía en un futuro muy lejano (pasarán «miríadas y miríadas de años» hasta que el hombre pueda vivir armoniosamente sin el auxilio de instituciones coercitivas)²⁵, no se trata de una utopía irrealizable y, sin embargo, con ello tampoco contradice su defensa de la finitud. La convivencia en una sociedad perfecta que puede prescindir de la fuerza coercitiva del Estado no implica la realización del ideal último del hombre, pues si todos los ciudadanos pudieran alcanzar la perfección no habría diferencias entre ellos y toda individualidad quedaría disuelta²⁶. La constitución de una anarquía no supone que sus integrantes hayan accedido a una voluntad santa. Toda interpretación mística de la sociedad perfecta ha de ser rechazada en esta época del pensamiento fichteano. La voluntad humana seguirá entonces siendo falible, pero al error seguirá el reconocimiento de la equivocación y la reparación espontánea de la ofensa²⁷.

Además de este Estado racional, cuya estructura Fichte no se ocupó de describir pormenorizadamente en sus primeras obras, se encuentran también los *Estados históricos*²⁸, entre ellos las monarquías absolutistas, opuestos en sus caracteres distintivos al estado racional, y a los que Fichte ataca en sus tempranas obras políticas. En lugar de trabajar en pro del hombre y su perfeccionamiento, los absolutismos han alienado la libertad de la mayoría de sus ciudadanos e impuesto la más injusta tiranía en beneficio de unos pocos privilegiados, quienes han privado a sus congéneres de los derechos más elementales

²³ *Ueber die Bestimmung des Gelehrten*, SW VI, pp. 306 s.

²⁴ *Das System der Sittenlehre*, SW IV, p. 238.

²⁵ *Ueber die Bestimmung des Gelehrten*, SW VI, pp. 306 s.

²⁶ *Ibidem*, p. 310.

²⁷ *Ibidem*, pp. 306 s.

²⁸ La distinción entre Estado racional y Estados históricos ha sido efectuada por PHILONENKO en el § 61 de la obra citada, pp. 145 ss. Sobre este punto, véase *Der geschlossene Handelsstaat*, SW III, pp. 397 ss.

hasta degradarlos convirtiéndolos en máquinas²⁹. La esencia de estos Estados, pues, contradice todo anhelo racional, su voluntad nunca estará empeñada en la autoanulación para dejar lugar a una comunidad basada en relaciones morales, sino en perpetuar su existencia justificándose por el discurso y defendiéndose con la violencia. Frente a ellos la única forma de evitar la destrucción del hombre es derrocar el poder gobernante y estatuir un nuevo contrato social. El derecho a la revolución es legítimo y su ejercicio, imprescindible para el progreso de la humanidad. Sin embargo, las limitaciones de la primera teoría política fichteana le impiden justificar la revolución como hecho comunitario y sólo le permiten deducir la legitimidad de la rebelión individual³⁰. En efecto, la filosofía política del primer Fichte depende en su totalidad de la moral y, en concreto, de la moral kantiana, hasta el punto de confundirse con ella. La revolución política es concebida a imagen y semejanza de la revolución interior. Su principio es la autonomía y su consecuencia el individualismo, a pesar de que ya aquí aparezca una incipiente teoría de la intersubjetividad. Además, la falta de un análisis económico de la sociedad explica la ausencia del concepto de clase³¹ y las dificultades para hacer de la revolución un hecho colectivo, justificable materialmente, si bien no ontológicamente.

Esta es, pues, la relación que Fichte establece entre la sociedad y el Estado antes de 1800. ¿Cómo es posible coordinar esta vocación anarquista y esta adhesión incondicional a la revolución francesa con la propuesta de una organización estatal férrea en *Der geschlossene Handelsstaat*.

Para responder a esta cuestión construiré con los elementos hasta aquí enunciados una especie de historia política constituida por las siguientes etapas:

- 1) *Estado de naturaleza* (primer significado de sociedad):
 - Es condición de toda asociación humana y se concibe como un estado de paz.
- 2) *Estado histórico*:
 - Representa la irracionalidad a nivel político.

²⁹ *Beitrag*, SW VI, p. 142.

³⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 159 ss.

³¹ FICHTE se refiere a las clases sociales en *Ueber die Bestimmung des Gelehrten*, Conferencia III. Se trata de agrupaciones naturales nucleadas en torno a las capacidades o defectos que se poseen por naturaleza. Estas clases poco tienen que ver con las revoluciones, puesto que sus diferencias no han sido creadas por los hombres. La lucha por la eliminación de las clases sociales se inscribe dentro del enfrentamiento general entre el hombre y la naturaleza y, por tanto, es la cultura la encargada de eliminar estas diferencias.

3) *Revolución política:*

— Se trata de un hecho completamente necesario e irreversible por el cual el hombre se abre por primera vez al perfeccionamiento social.

4) *Constitución del Estado racional (= Notstaat).*5) *Anarquía (segundo significado de sociedad).*

Se podría decir que éste era el plan histórico, más o menos desarrollado, más o menos consciente, por el que Fichte se guiaba prácticamente desde sus primeras especulaciones políticas y al que se mantuvo fiel, sin cambios sustanciales, hasta 1805 inclusive. Este plan fue explicitado por él de forma paulatina: En 1793 se ocupó especialmente de la segunda y tercera etapa, es decir, de la crítica del Estado histórico y de la justificación racional de la revolución política. Una vez realizada esta tarea, en 1794, preparó el advenimiento de la cuarta etapa reflexionando sobre la evolución política de la humanidad en general (relación Estado-sociedad, destino de la sociedad, misión del sabio, etc.). Fijado ya el marco global fue posible realizar en 1796 la fundamentación de un derecho racional y comenzar la constitución de un Estado cuyo fin era su propia destrucción. A través de todos estos años había ido trazando las líneas básicas del mismo, una especie de socialismo de Estado construido por medio de la coacción, cuyos preceptos definitivos enunció en *Der geschlossene Handelsstaat*. La idea del Estado como una máquina de complejísimo funcionamiento está anunciada ya en 1793 y junto con ella se augura su evolución.

«Si se eligiesen efectivamente unos medios adecuados, la humanidad se aproximaría poco a poco a su gran meta, cada uno de sus miembros se volvería siempre más libre y el uso de esos medios desaparecería allí donde las metas fuesen alcanzadas. En la máquina de semejante constitución cada engranaje se detendría, uno después del otro, y se anularía, porque aquel al cual debería en principio engranarse comenzaría a moverse por su propia fuerza. La máquina se volvería cada vez más simple. Si pudiera alcanzarse plenamente la meta final no se necesitaría constitución alguna, la máquina se detendría porque sobre ella no actuaría más ninguna presión»³².

Según esto, de un modo automático los lazos del Estado se irían aflojando para dar paso a la decisión libre, hasta disolverse definitivamente, la hiperreestructuración cedería su lugar a mecanismos cada vez más sencillos y la coacción al respeto.

³² *Beitrag*, SW VI, p. 102.

Que éste es el marco general en el que incluso hay que situar las ideas políticas del Fichte maduro se prueba por el hecho de que en los *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1805) seguía manteniendo su afirmación de que el Estado como conjunto de instituciones jurídicas es una estructura artificiosa y coactiva que ha de desaparecer en la medida en que los hombres alcancen la altura moral necesaria como para prescindir de él:

«Según nosotros, el Estado absoluto es, en cuanto a su forma, una institución artificiosa para dirigir todas las fuerzas individuales a la vida de la especie y fundirlas en esta vida para realizar y exteriorizar en los individuos la forma de la idea en general, suficientemente descrita con anterioridad. Como para ello no se cuenta con la vida interior y la actividad originarias de la idea en el espíritu de los hombres [...], como más bien esta institución opera desde fuera sobre los individuos, que no sienten ningún placer, sino más bien repugnancia, en sacrificar su vida individual a la especie, se comprende que esta institución resulte una institución *coactiva*. Para aquellos individuos en los cuales las ideas hubiesen alcanzado vida interior propia y no quisiesen ni desearan absolutamente ninguna otra cosa que sacrificar su vida a la especie, no se necesitaría de la coacción; ésta desaparecería para ellos, y el Estado se reduciría, con respecto a ellos, a aquella unidad que abarcase el todo, aclararía e interpretaría en cada caso la finalidad primera y más próxima de la especie y situaría la fuerza servicial en su justo lugar»³³.

El proceso de desaparición del Estado se describe aquí como la paulatina interiorización de sus funciones coactivas y legisladoras, una interiorización que evidentemente sólo puede ejecutarse a nivel individual. Otra vez la idea de la transformación colectiva de la sociedad es sustituida por la de una conversión personal, más que nunca imbuida ahora de elementos religiosos, una metamorfosis espiritual gestada necesariamente en el diálogo con los otros, pero ejercida por cada uno desde sí mismo sin intervención externa³⁴. Para el mejor cumplimiento de sus fines (que son los de la especie misma), el Estado relaja su fuerza coercitiva y permite que paulatinamente sus ciudadanos se pongan al margen de ella, y esto, justamente porque ellos se vuelven la encarnación misma de la ley y del Estado. La ruptura con la legalidad institucionalizada es producto de un profundo cambio moral y, por tanto, viable a nivel individual en cualquier etapa de la historia humana. Esto viene a confirmar que la revolución política, si bien es aplaudida por Fichte, nunca es plenamente justificada como hecho comunitario, ni en sus primeros escritos ni en su obra posterior a 1800.

³³ SW VII, p. 144.

³⁴ *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, SW VII, p. 170.