

LOS DISCURSOS A LA NACIÓN ALEMANA DE J. G. FICHTE: UN PASO ATRÁS EN EL PROYECTO POLÍTICO DE LA ILUSTRACIÓN

Carlos Diego Martínez Cinca
Universidad Nacional de Cuyo

Abstract: The origin of modern totalitarisms CAN be found in the "Discourses to the German Nation", (1807); as long as Johann G. Fichte set up there the first "ideology" about the superior people and the State it deserved. Connection between this totalitarian conception of the State and the popular education is analyzed in order to show why german idealism came one step backwards compared to Kant's political thought.

Key Words: Totalitarianism - Nationalism - Education - Political Philosophy - Fichte

Introducción

El presente trabajo tiene por objeto analizar los orígenes filosóficos del nacionalismo como ideología y su estrecha relación con la educación popular que le sirve de instrumento indispensable de realización. Para ello circunscribiremos nuestro estudio a los *Discursos a la nación alemana* de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), puesto que esta obra reviste el carácter de *texto fundacional* de todos los ulteriores nacionalismos que luego la humanidad habría de padecer, y en ella se muestran con descarnada crudeza los peligros que ace-

chan a la razón cuando ésta vuelve sus espaldas a la experiencia política de los siglos pasados.

Para ello procederemos de la siguiente forma. En primer lugar analizaremos el concepto de *ideología*, procurando poner de manifiesto los rasgos esenciales que caracterizan esta particular forma de pensamiento. Luego analizaremos los aspectos fundamentales que configuran el nacionalismo como una ideología, sirviéndonos para ello de los *Discursos* cuarto a octavo de la obra antes mencionada. En tercer lugar estudiaremos los elementos que configuran la relación entre el nacionalismo y la "educación del pueblo" con carácter de *necesariedad*, ya que siendo el primero una construcción artificiosa de la razón humana, necesita para su realización de una poderosa herramienta que sólo la segunda le puede proporcionar. En cuarto y último lugar procuraremos reflexionar en torno al crucial problema político y filosófico que los *Discursos* de Fichte plantean y que a modo de simple presentación podríamos caracterizar como un verdadero "paso hacia atrás" en el proyecto político de la Ilustración.

1. En torno al concepto de *ideología*

A los efectos de comprender el genuino alcance de los catorce *Discursos* que componen la obra en cuestión del célebre filósofo alemán, es indispensable ensayar previamente una definición de lo que la teoría política entiende por *ideología*.

Mario Justo López explica que el término fue acuñado por Antoine Destutt de Tracy hacia 1801, año en que publicó sus *Éléments de idéologie*, a través de los cuales procuraba sentar las bases de una auténtica *science des idées*, entendiendo por tal una investigación de cómo se desarrollaban y originaban las ideas destinadas a formar la base de todas las ciencias. La *ideología* de Destutt de Tracy nació y se desarrolló paralelamente a la aventura imperial de Napoleón, quien en un primer

momento habría mirado con beneplácito el surgimiento de esa nueva corriente filosófica, pero más tarde, cuando los impulsos restauradores amenazaban por doquier el triunfo de la Revolución, transformó el sentido original de la *ideología* y la empleó contra la misma escuela. Así fue como el término pasó a designar una "*creación doctrinaria divorciada de la realidad, elaborada al margen del corazón humano y de las lecciones de la historia*"¹.

Tal fue también el sentido peyorativo con que Marx empleó posteriormente el término y le otorgó carta de ciudadanía en la filosofía política, resaltando ante todo el carácter de "falsa conciencia" o infiel representación de la realidad que toda ideología encierra al modo de un escudo hecho de ideas para defender los intereses de clase.

Sin embargo no existe unanimidad en torno al sentido auténtico del término. Jean-Yves Calvez sugiere que las ideologías son complejas estructuras de pensamiento hechas tanto de ideas como de creencias y valores, con altas dosis de ingredientes irracionales, sustentadas en general por grupos sociales bien definidos que hacen de ellas una toma de conciencia de la realidad con el fin primordial de movilizar la acción política².

De esta definición descriptiva merecen destacarse dos componentes esenciales que configuran el rasgo específico de toda ideología: los ingredientes irracionales que en gran medida sustentan sus construcciones teóricas, y el carácter movilizador de la acción política que en definitiva persigue. Tendremos ocasión de analizar más adelante y con algún detalle cómo juegan dichos elementos en los *Discursos* de Fichte. Bastará señalar por ahora, en relación al primero de dichos elementos, el *carácter fundamental* del pueblo alemán. Fichte ve en el rasgo distintivo y único de los alemanes el germen radical del progreso humano y la única garantía posible de su perfeccionamiento, de manera que si llegase a desaparecer dicho carácter de la faz de la tierra, se

hundirían con él *“todas las esperanzas de todo el género humano de salvarse del abismo de su mal”*³. Sin embargo, a la hora de precisar la consistencia interna de tal carácter, Fichte apela a una serie de elementos irracionales de difícil justificación.

En lo que hace al aspecto movilizador de la acción política, todos los *Discursos* están configurados como una pieza maestra de retórica política, y es absolutamente clara la finalidad que su autor perseguía en ellos: hacer cobrar conciencia a una Alemania derrotada y aplastada por Napoleón de la urgente necesidad de reconstruir la Patria a través de una educación completamente nueva. Con tal finalidad en mente, Fichte se dirige con una elocuencia digna de asombro a todos los estamentos de su nación: a los príncipes, a los sabios, a los hombres de negocios, y a los jóvenes tanto como a los viejos.

Luego de esta breve aclaración de términos y antes de entrar en el análisis de la obra, recordaremos brevemente al lector el contexto histórico y político en que los *Discursos* fueron pronunciados, como así también la estructura general y el plan de los mismos. En 1804 Alemania había sufrido la derrota más humillante de su historia militar y política. Napoleón había necesitado apenas unos meses para someter completamente a los príncipes alemanes e instalar sus ejércitos y funcionarios en el corazón mismo de la vida alemana. Sin embargo, semejante aniquilamiento político no había provocado las reacciones lógicas que cabría esperar de un pueblo independiente. Más aún, existía una fuerte corriente cultural en Berlín y otras ciudades alemanas que miraba con gusto las nuevas ideas libertarias que paradójicamente traía consigo el conquistador y admiraba en secreto la “nueva moda” literaria y artística que ganaba toda Europa. De este estado de desintegración espiritual nos da cuenta Fichte en sus *Discursos* y reacciona enérgicamente contra él. Las catorce piezas

oratorias que componen la obra fueron pronunciadas a partir del domingo 13 de diciembre de 1807 en la Academia de Berlín en sucesivas jornadas a lo largo de aquel invierno alemán. Algunos pasajes fueron censurados por los organismos de control prusianos, pero en general la encendida oratoria nacionalista de su autor pasó inadvertida a las autoridades de ocupación: apenas mereció un comentario del periódico oficial del imperio francés que se refirió a "*unas lecciones públicas dadas en Berlín sobre el mejoramiento de la educación por un célebre profesor alemán*"⁴.

En cuanto al plan general de la obra, los tres primeros *Discursos* versan sobre los lineamientos generales de la educación, tanto de la vieja como de la nueva que Fichte propone, y en particular, de las causas del fracaso de la primera y de los males que la segunda debe evitar. Los *Discursos* cuarto a octavo despliegan generosamente la ideología nacionalista del autor: el *Discurso* cuarto trata la diferencia fundamental entre los alemanes y los demás pueblos de origen germánico; el quinto las consecuencias fundamentales de la diferencia antes establecida; el sexto expone los rasgos característicos de los alemanes en la historia; el séptimo desarrolla la concepción más profunda de la *originariedad* y germanidad de un pueblo; y el octavo corona la exposición con una reflexión acerca de qué constituye un *pueblo*, en el "sentido superior de la palabra", y qué es el amor a la patria. En este *Discurso octavo* se encuentran las claves para comprender la sinrazón de esta ideología que dio pie a todos los pangermanismos posteriores y que tuvo, mal que le pese a quien le pesare, su trágica coronación en el Estado Racial del nacionalsocialismo. Por último, a partir del noveno *Discurso* retoma Fichte el tema central de la educación y plantea cómo llevar a la práctica sus ideas, quiénes y de qué manera deberán realizar la *nueva educación*, con qué recursos y con qué altos

ideales a fin de salvar para siempre el destino alemán, y con él el de la humanidad entera.

2. El nacionalismo como ideología

En este punto analizaremos el manejo ideológico que Fichte realiza de los conceptos de *pueblo* y *nación*, procurando respetar el orden interno y la secuencia lógica que el autor le imprime a la cuestión en los *Discursos* cuarto a octavo.

Fichte comienza el cuarto *Discurso* presentando un "hecho" que, en su opinión, es a todas luces evidente e irrefutable. Se trata del carácter fundamental que distingue a los alemanes del resto de los pueblos de origen germánico. El alemán es sólo una estirpe de los germanos, los cuales cumplieron el alto destino de "*conciliar el orden social conseguido en la vieja Europa romana con la auténtica religión procedente del Asia a fin de desarrollar en ellos y a partir de ellos mismos una nueva época, en contraste con el desmoronamiento de la Antigüedad*"⁵. Pero la diferencia inmediata y primera que se presenta entre los alemanes y el resto de los pueblos germánicos, es que los primeros se quedaron en sus lugares de asentamiento primitivos, en tanto los segundos emigraron a otras latitudes. Esto permitió que los primeros mantuvieran y continuaran desarrollando la lengua originaria del pueblo primitivo, al par que el resto de las tribus tuviese que adoptar una lengua que poco a poco se fue apartando de la materna. Este solo hecho reviste para Fichte la mayor importancia y a su justificación le dedica largos y complicados análisis, particularmente en lo concerniente a la esencia de la lengua.

La principal explicación ensayada por Fichte —y la más discutible por cierto— apenas resistiría hoy el embate de un lingüista medianamente preparado:

"De manera general la lengua y en particular las designaciones de los objetos que en ella producen los sonidos por medio de los órganos de la fonación no dependen en absoluto de decisiones y acuerdos caprichosos, sino que, ante todo, hay una norma fundamental, según la cual todo concepto se convierte en los órganos de fonación en un determinado sonido y no en otro distinto... No es realmente el hombre quien habla, sino la naturaleza humana es quien habla en él y se manifiesta a sus semejantes. En consecuencia, podría deducirse de esto que la lengua es única y completamente necesaria..."⁶

Por otro lado, si un pueblo es un conjunto de hombres que viven juntos, que sufren las mismas influencias externas en su órgano de fonación y que continúan desarrollando su lengua en comunicación permanente, resulta fácil comprender entonces cuál sea el rasgo distintivo y fundamental que separa a los alemanes del resto de los pueblos germánicos. La diferencia consiste en que *"el alemán habla una lengua viva hasta sus primitivas emanaciones de la fuerza de la naturaleza, mientras que los otros pueblos germánicos hablan una lengua que se mueve sólo superficialmente, pero que en el fondo es una lengua muerta"*. Pero no es posible la comparación entre la vida y la muerte, de ahí que

*"todas las comparaciones entre la lengua alemana y las neolatinas son completamente inútiles y obligan a hablar de cosas que no merecen la pena. Si hubiese que hablar del valor intrínseco de la lengua alemana, debería entrar en liza una lengua al menos del mismo rango, igualmente originaria, como es el caso de la lengua griega..."*⁷

J-J. Chevallier intenta explicar semejante xenofobia latente en estas afirmaciones gratuitas por medio de lo que los psicoanalistas llaman "mecanismos de compensación": ¿qué otra alternativa le quedaba al orgulloso

hijo de una Alemania vencida y pisoteada por el genio político y militar de un neolatino? La irracionalidad de todas las pruebas que Fichte propone para justificar esta superioridad de la lengua alemana por sobre el resto de las lenguas neolatinas puede apreciarse en un ejemplo que Fichte elabora en el afán de demostrar lo indemostrable. Toma el caso de tres palabras completamente desacreditadas en su opinión: *Humanität*, *Liberalität* y *Popularität* (la alusión a los ideales políticos de la Revolución Francesa no podía ser más directa). Estas palabras dichas a un alemán que no conoce ninguna otra lengua le resultan unos "sonidos" completamente vacíos que no le sugieren nada conocido y que le sacan por completo del ámbito de sus ideas y del de todas las ideas posibles. Las palabras en cuestión pueden resultarle atractivas por su sonoridad extraña, elegante y melodiosa, y hasta puede llegar a pensar que lo que suena tan elevado tiene que significar algo también elevado. Pero a poco que le expliquen su significado caerá en la cuenta de que el objeto designado, si lo hubiesen dejado librado a su discreción, jamás lo hubiese considerado siquiera digno de mención. Si a este alemán le hubiesen dicho en lugar de *Humanität* la palabra *Menschlichkeit* —término que corresponde a la traducción literal del primero— habría entendido su significado sin necesidad de una explicación histórica, y al mismo tiempo, habría considerado absurda la necesidad de acuñar un nuevo término para designar lo sensible y lo conocido que no necesita ser hipostasiado, pues en alemán *Menschlichkeit* ha sido siempre un concepto sensible referido a la diferencia entre el hombre y el animal salvaje, es decir, algo que no requiere de mayores explicaciones. Para los antepasados del alemán no era necesario reunir en un concepto unitario y en contraposición a la naturaleza animal cada una de las virtudes humanas, ya que aisladas y comprendidas en su singularidad poseían separadamente una determinación simbólica adecuada. Por ello Fichte encuen-

tra lógico concluir que *“los pueblos germánicos que aceptaron la lengua romana profanaron su ética antigua mediante símbolos inadecuados y extraños”*. En las lenguas neolatinas late una incomprendibilidad natural y originaria que ningún esfuerzo humano puede contrarrestar, pero en el alemán esta incomprendibilidad, cuando se da, sólo obedece a la propia torpeza o a la omisión malintencionada, y en cualquier caso se puede evitar recurriendo a la lengua madre, cosa que los neolatinos no pueden realizar al no disponer de una lengua viva en que verificar la muerta, y con todo rigor, *“al no tener propiamente una lengua madre”*. En el colmo de su exasperación, Fichte concluye su cuarto *Discurso* afirmando que

“el alemán, al aprender la lengua romana primitiva, hasta cierto punto aprende también y al mismo tiempo, las derivadas de ella, y... aprende al mismo tiempo a comprender con mayor profundidad la lengua de este extranjero y a usarla con más propiedad que el extranjero que la habla (sic)... por eso el alemán, con sólo servirse de todas las ventajas de que dispone, puede siempre abarcar al autor extranjero, entenderle totalmente e incluso mejor que él mismo y traducirle en toda su extensión... Lo único que se puede aprender del extranjero en estas lenguas son nuevas modas de pronunciación, surgidas la mayoría de las veces por aburrimiento y extravagancia... Lo que habría que mostrarles es cómo hablar de acuerdo con la lengua originaria y sus leyes de transformación...”⁸

Los siguientes *Discursos* procuran extraer las consecuencias ínsitas en las anteriores afirmaciones, mostrando los rasgos esenciales que han caracterizado a los alemanes a lo largo de la historia. Por razones de brevedad no podemos dar aquí mayores detalles de los *Discursos* quinto, sexto y séptimo; debemos conformarnos con señalar que, entre otras cosas, la interpreta-

ción dada por Fichte a la Reforma iniciada por Lutero al impulso del auténtico *rasgo fundamental* constituye la más vehemente apología jamás escrita de la libertad religiosa y del espíritu alemán.

En el octavo *Discurso* nos proporciona Fichte la definición de *Pueblo* en el "sentido superior de la palabra": *"es el conjunto total de hombres que conviven en sociedad y que se reproducen natural y espiritualmente de manera continuada, y que está sometido en su totalidad a una determinada ley especial del desarrollo de lo divino a partir de él"*⁹. En este sentido *Pueblo* y *Patria*, como portadores y garantía de la eternidad terrena y como aquello que puede ser eterno aquí en la tierra, son algo que está por encima del Estado en el sentido vulgar de la palabra; se encuentran por encima del orden social y de la sociedad civil que persiguen solamente una cierta justicia y la paz interna a fin de tornar posible que cada individuo encuentre con su trabajo el alimento y la prolongación de su existencia física en este mundo. Pero todo esto es sólo un medio para un fin más alto y sublime: el verdadero sentido de *Patria* exige el florecimiento ya en este mundo de lo eterno y lo divino de una manera cada vez más pura y más perfecta dentro de un progreso infinito. Por eso el amor a la *Patria* tiene incluso que regir la sociedad civil y el Estado como autoridad primera y última, aun por encima de la paz interna. Precisamente por eso el alemán, *"el hombre originario y no muerto en una constitución o estatuto arbitrario, tiene verdaderamente un pueblo y tiene derecho a contar con un pueblo, porque sólo él es capaz del amor verdadero y racional a su nación"*¹⁰.

No vamos a insistir aquí en torno a las funestas consecuencias que este menosprecio por las leyes y la sociedad civil acarrearía a los alemanes un siglo más tarde. Baste por ahora señalar que el germen común de todos los totalitarismos que el siglo XX habría de conocer radica en esta confusa mixtura de exaltación nacional, xenofobia y desprecio por las leyes y la tradición

jurídica so pretexto de haber finalmente encontrado una solución tan envolvente como incuestionable a los viejos problemas que aquejaban —y aquejan aún hoy— a la humanidad.

En el apartado siguiente tendremos ocasión de ver cómo el sacrificio de las instituciones fundamentales que gobiernan la sociedad civil en aras de una educación nueva que instaure en forma definitiva la *Patria* divina en este mundo, conduce a una aporía que ya en los albores de la cultura occidental había enfrentado a Aristóteles y a Platón. Se trata de decidir si el estado debe o no ser una institución ante todo educativa, y en qué medida debe educar al pueblo.

3. Nacionalismo y educación popular

En el primero de los *Discursos* Fichte traza un panorama poco alentador del estado de desintegración espiritual por el que atravesaba Alemania por ese entonces, y del que la pérdida de la independencia política era apenas una consecuencia menor si se atendía principalmente a la enajenación moral de la Nación. Retomando una idea ya expresada anteriormente en los *Rasgos fundamentales de la época actual* (serie de lecciones pronunciadas en Berlín en el invierno de 1804-5), Fichte declara que la época actual corresponde a la consumación y al mismo tiempo el aniquilamiento del más crudo egoísmo. En efecto, el egoísmo aparece en su más alto grado de desarrollo cuando una vez que ha llegado a la totalidad de los gobernados se apodera también, y a partir de éstos, de la totalidad de los gobernantes hasta convertirse en su *único impulso vital*. Un gobierno de tal índole, en lo que al exterior se refiere, descuida todo vínculo que une su propia seguridad con la seguridad de otros estados; renuncia a la comunidad internacional de la que es miembro simplemente con el propósito de que no se le moleste en su perezosa tranquilidad y en el lamentable engaño de que

está en posesión de la paz, siempre y cuando no se produzca un ataque a sus fronteras. Semejante egoísmo tiene como recompensa natural la suerte que los príncipes alemanes corrieron frente a Napoleón. Por otro lado

“...en lo que al interior se refiere, emplea esa manera poco enérgica de dirigir las riendas del estado, que con palabras extranjeras se llama humanitarismo, liberalidad y popularidad [*Humanität, Liberalität und Popularität*], pero que con más exactitud, y dicho en alemán, se llama debilidad y actuación indigna” ¹¹.

Ahora bien, a una nación que ha perdido su autonomía y ha llegado a tal grado de aniquilamiento, la única alternativa que le resta para recuperar su existencia como nación es la educación. Una educación que debe ser entendida ante todo como la formación de un “yo” completamente nuevo, “yo” que es posible que haya existido antes y excepcionalmente en algunos individuos aislados, pero nunca como un “yo nacional”. Para ello la primera tarea que se impone es examinar con precisión en qué fracasó o qué le faltó a la educación anterior e indicar luego qué elemento radical e innovador habrá de lograr el surgimiento del “yo nacional”.

En los tres primeros *Discursos* Fichte presenta la esencia de la *nueva* educación en contraste con la anterior y traza el plan general de la misma que será desarrollado con mayor amplitud en los *Discursos* noveno a undécimo. En líneas generales, dos reproches pueden formularse a la educación anterior. En primer lugar, la educación pasada intentó presentar ciertamente ante los ojos de sus educandos una imagen de pensamiento religioso, ético y jurídico y una idea del orden moral y de las buenas costumbres, pero salvo raras excepciones, los educandos han seguido más bien los impulsos de su egoísmo natural sin que el arte de educar haya podido impedirlo. La muestra de ello es la decadencia

moral del pueblo alemán que Fichte ya ha denunciado. La principal razón de ello es que semejante educación sólo logró *"llenar la memoria con algunos términos y locuciones y la fantasía fría y ausente con imágenes lánguidas y descoloridas, pero no logró nunca dar vida a las imágenes que presentaba del orden moral del mundo"*; tal educación estuvo muy lejos de penetrar hasta la raíz de los movimientos e impulsos vitales, de modo que esa raíz, abandonada a su suerte, sólo produjo frutos secos y amargos.

En segundo lugar, y esto es de suma importancia, la anterior educación sólo llegó a una pequeña minoría de los denominados estamentos cultos, pero aquella gran mayoría en la que se fundamenta la comunidad, el pueblo, permaneció totalmente al margen de la educación y sometido a la ciega fatalidad. Por ello no queda otro camino que hacer llegar sin más a todos los alemanes la nueva formación, de modo que no se convierta en la formación de un estamento determinado, sino en la formación de la nación sin más, y sin exceptuar a ninguno de sus miembros, para que

*"así desaparezca y se elimine por completo, dentro de una formación en la íntima complacencia por la justicia, toda diferencia de estamentos que puede aún que continúe en otras facetas del desarrollo, hasta el punto de que surja entre nosotros no una educación popular, sino una educación nacional propia de alemanes..."*¹²

Semejante proposición manifiesta en cierta medida el problema filosófico fundamental que está a la base de los *Discursos*, y que constituye como arriba mencionábamos de pasada, una cuestión central de la filosofía política de muy larga data. *Prima facie*, ¿qué noble espíritu no se conmoverá ante tan bello ideal igualitario, consistente en elevar la comunidad entera de la nación a un grado de realización moral tan elevado que sólo una educación completamente nueva podría lo-

grar? Además, no se trata de un igualitarismo raso que anule las diferencias de "desarrollo" inevitables a las que Fichte hace alusión, sino de una exaltación moral que logre la unidad espiritual de todo el pueblo al impulso del influjo divino que late en él. Más aún, ¿cómo es posible sustraerse a la veneración que impone la sublime afirmación contenida en el *Discurso* tercero: "la educación en la verdadera religión es por tanto la última tarea de la educación"? Bien entendida, la verdadera religión consiste en vivir la propia vida como un eslabón más de la eterna cadena de la vida del espíritu dentro de un orden social superior. La religión inauténtica separa la vida divina de la vida espiritual, y absolutizando esta última, hace de Dios el garante del peor de los egoísmos, es decir, aquel que retrae al hombre de los asuntos de este mundo por la esperanza de una vida que comienza recién más allá de la tumba. En cambio, la verdadera religión hace que el hombre se comprenda a sí mismo de una manera clara y perfecta, respondiendo las preguntas más complicadas que él se pueda plantear y eliminando hasta la última de sus contradicciones. En la vida normal de una sociedad bien organizada puede parecer innecesaria la religión para estructurar la vida civil, pues para este propósito es suficiente con la ética. Con todo, la verdadera religión es la realización plena de la ética y al mismo tiempo su superación.

"...en una educación pensada para todos y para toda la nación, donde a simple vista se advierte con claridad la imposibilidad de mejorar la época y a pesar de ello se sigue trabajando incansablemente por mejorarla; donde se soporta con paciencia el sudor de la siembra sin perspectiva alguna de cosecha; donde se hace el bien a los desagradecidos y se colma de apoyo y bienes a aquellos que maldicen, con la certeza de que seguirán maldiciendo; donde, a pesar de cientos de fracasos, se persiste en la fe y

el amor; allí no es la simple ética la que impulsa – pues ésta persigue un objetivo concreto-, sino que es la religión, la entrega a una ley superior y desconocida, el enmudecimiento humilde ante Dios, el amor íntimo a su vida nacida en nosotros, la cual debe ser salvada simplemente por sí misma allí donde el ojo humano no encuentra otra cosa que salvar...”¹³

¡Qué maravilloso despliegue de idealismo! Sin embargo la propuesta de Fichte encierra una trampa que sólo es posible descubrir analizando el modo concreto de llevar esta educación al terreno de los hechos. La realidad política es el único tribunal donde los vicios ocultos de una doctrina pueden ser examinados abiertamente y soportar la prueba de un examen libre y público. Sabido es que para Kant, por ejemplo, el pensamiento crítico *debe* exponerse a sí mismo a dicha prueba, lo que implica que cuantos más sean los que participen en dicha prueba, tanto mejor. Hannah Arendt nos recuerda cómo en 1781, después de la publicación de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant proyectó un “plan para su divulgación”; ya en 1783 apuntaba que *“toda obra filosófica debe ser susceptible de divulgación; de lo contrario, quizás esconda majaderías bajo un velo de aparente sofisticación”*¹⁴. En efecto, aquello que Kant buscaba en su ansia divulgadora era que el círculo de sus “examinadores” aumentase poco a poco, hecho por cierto insólito en un filósofo, miembro de *“una tribu que, por lo general, muestra marcadas tendencias sectarias”*¹⁵. La cuestión entonces debe ser examinada en el terreno de los hechos.

La radicalidad de la nueva educación propuesta por Fichte exige la creación de una comunidad autónoma de jóvenes y niños, un pequeño y verdadero Estado separado completamente del resto de la comunidad de los adultos y de sus padres, ya que el contacto con una sociedad corrompida moralmente arruinaría cualquier

intento de mejora en la juventud. Los educadores de estos jóvenes habrán de ser hombres sabios y probados en virtud, que siguiendo las indicaciones del pedagogo suizo Pestalozzi deberán además desarrollar el talento necesario para fomentar la intuición creadora de los niños y jóvenes sometidos a su cuidado. De fundamental importancia es que este pequeño Estado económico no tenga que utilizar ningún artículo para comer ni vestir, como tampoco herramienta alguna que no hayan sido producidos o elaborados en él y por sus miembros: debe tratarse de una comunidad autosustentable. En efecto, una de las condiciones esenciales de esta nueva educación nacional es que en ella el aprender y el trabajar estén unidos, en parte porque la mayoría de los jóvenes que reciban la educación nacional general habrán de formar en el futuro el estamento trabajador del Estado mayor, y es indispensable para ello una formación como trabajador hábil; pero también y fundamentalmente

“porque la confianza fundada en que uno puede siempre valerse en el mundo por sí solo y no necesitar de una caridad extraña para sustentarse, pertenece a la independencia personal del hombre y condiciona la independencia ética más de lo que se ha venido creyendo hasta ahora”¹⁶

Ahora bien, Fichte admite que no es de esperar que los padres estén dispuestos a separarse de sus hijos para confiarlos a esta nueva educación de cuyos altísimos fines sería inútil persuadirlos; más bien hay que suponer que todo aquel que crea poder alimentar a su prole en casa se opondrá a una educación pública que lo alejará de sus hijos por tan largo tiempo. Y aquí muestra Fichte el escondido carácter de su nacionalismo al que antes aludíamos. Ignorando las leyes más elementales de la naturaleza humana, haciendo caso omiso de todas las certeras críticas que Aristóteles formulara en el libro segundo de la *Política* a un proyecto político

similar ya antes formulado por Platón, volviendo la espalda a las instituciones jurídicas esenciales en que se asienta la sociedad civil —la patria potestad, concretamente— y haciendo alarde de un totalitarismo rampante, el gran profesor alemán nos dice:

“El Estado, como regente supremo de los asuntos humanos y como tutor de los menores, únicamente responsable ante Dios y su conciencia, tiene perfecto derecho a obligar a estos últimos a su salvación”¹⁷

He aquí la clave de bóveda de los catorce *Discursos*. Ni la conmovedora oratoria ni el fervor patriótico que ella suscita pueden disimular el peligroso elemento irracional que late a lo largo de ellos. Semejante Estado teocrático y totalitario exige que *“cada uno sepa que se debe por completo al todo, y si llegará el caso, que disfrute o padezca con el todo”*¹⁸. No se trata de afirmaciones retóricas carentes de justificación. La nueva educación no dispensa de sus exigencias ni siquiera a los más sabios, *“pues el científico no lo es por propia conveniencia, y todo talento es una propiedad estimable de la nación que no le debe ser arrebatada”*¹⁹.

¿Cómo es posible refutar esta lógica totalitaria? Creemos que trayendo a colación dos de las más importantes y agudas críticas que otrora formulara Aristóteles en su *Política* a semejante idea de Estado. En primer lugar es un error fundamental el querer hacer de la comunidad política una unidad cualitativamente igual a la de la familia:

“es claro que si una ciudad avanza indefinidamente en este proceso de unificación, acabará por no haber ciudad. La ciudad, en efecto, es por naturaleza una pluralidad, de lo que resulta que al progresar hacia una extrema unidad, se convertirá de ciudad en familia, y luego de familia en hombre...”²⁰

En segundo lugar, la filosofía política no puede ser una palestra ideal para el despliegue del ingenio y la novedad. No se trata de arreglar un manicomio del que los filósofos estén ausentes por su pertenencia al mundo de las ideas. El proyecto platónico tanto como el de Fichte pueden ser *“de bella apariencia y a primera vista filantrópicos”*, y quien sabe de ellos de oídas los puede *“recibir con agrado, imaginándose que resultará una maravillosa amistad de todos por todos, y especialmente cuando se denuncian los males que actualmente existen en las ciudades”*²¹. Pero como el propio estagirita agrega a continuación, no podemos hacer caso omiso a las enseñanzas de la historia y a la experiencia de los siglos. Habiendo sido de todos conocidas las ideas platónicas en torno a la educación y el Estado, ¿cómo es que nadie ha podido llevarlas a la práctica en algún lugar del mundo? Semejante pregunta dirigida también al proyecto fichteano tiene por objeto mostrar que el sentido común -el “juicio” o facultad discretiva en el sentido kantiano del término- no puede ser dejado de lado en la “filosofía de las cosas humanas”. Más bien constituye el parámetro fundamental del que debe valerle el estadista si pretende realizar en los hechos el mejor de todos los Estados posibles.

A los fines perseguidos en este trabajo, consideramos cumplido el objetivo inicial de mostrar los componentes ideológicos del nacionalismo de Fichte y su propuesta educativa. Nos resta decir una última palabra, a modo de conclusión, en torno al significado histórico del idealismo alemán.

4. Idealismo versus Ilustración

En el pensamiento de Fichte es posible que haya tenido lugar una cierta “permuta de intereses”. No vamos analizar aquí las posibles causas que influyeron en este significativo vuelco; simplemente nos limitaremos a señalar lo difícil que resulta conciliar el crudo

nacionalismo de los Discursos con aquella sed humanitaria del "perfecto cosmopolita" que todavía en 1804 se mostraba admirador de los franceses y su gran Revolución y afirmaba en público que la patria del cristiano verdaderamente civilizado de Europa era en cada época el Estado europeo que se encontrase a la cabeza de la civilización -en clara alusión a Francia-, *"porque el espíritu se inclina invenciblemente del lado donde brilla la luz"*²². Aquí nos interesa ante todo dejar apenas señalada otra cuestión: el penoso destino de una filosofía idealista que, como la de Fichte, dio un paso atrás en el proyecto político de la Ilustración.

Sabido es que el gran problema que preocupó a Kant durante sus últimos años fue *"cómo organizar a la gente en un Estado, como fundar una comunidad política, cómo resolver los problemas jurídicos relacionados con tales cuestiones"*²³. En una interpretación aguda y fecunda de la filosofía política de Kant, Hannah Arendt ha dicho que

*"todo hace pensar que el problema de Kant en este período tardío, cuando, por así decirlo, la revolución americana, y más aún la francesa, lo habían despertado de su sueño político (del mismo modo que, en su juventud, Hume lo había despertado de su sueño dogmático y Rousseau, en su madurez, del sueño moral), era el siguiente: ¿cómo reconciliar el problema de la organización del Estado con su filosofía moral, esto es, con el dictado de la razón práctica?"*²⁴

Pero lo sorprendente es que su filosofía moral no podía ayudarlo en esta empresa, de modo que tuvo que distanciarse de toda postura moralista al comprender que el problema consiste en constreñir al hombre a *"ser un buen ciudadano aunque no esté obligado a ser moralmente un hombre bueno"* y que *"no es la moralidad [...] causa de la buena constitución del Estado, sino más bien al contrario; de esta última hay que esperar la formación*

*moral de un pueblo*²⁵. En este crudo realismo político quizás sea posible descubrir un lejano eco de la afirmación aristotélica contenida en el libro tercero de la *Política*: “*quien es buen ciudadano puede no poseer la virtud por la que se dice hombre de bien*”²⁶, ya que en primer lugar la virtud cívica no es “una” en absoluto, sino relativa a tantas formas de gobierno cuantas constituciones políticas existen, y en segundo lugar, es perfectamente posible que un hombre malvado sea un buen ciudadano, ya que según el propio Aristóteles, “*el buen ciudadano debe tener el conocimiento y la capacidad tanto de obedecer como de mandar*” y la virtud cívica no es otra cosa que “*ser entendido en el gobierno de los hombres libres en uno y otro aspecto*”²⁷. El gran proyecto político de Kant, entonces, se encontraba muy lejos del idealismo nacionalista de los *Discursos*, y esto por dos razones. La primera ya apuntada, hace a la constitución interna del Estado, que no requiere en absoluto la perfección moral del individuo. En el fondo, y si se quiere, Kant tenía bien clara la diferencia entre la moral del individuo -que debía constituirse no obstante como moral universal- y la legislación o el derecho, entendiendo por éste el conjunto de condiciones que tornaban posible que el arbitrio de un sujeto fuese compatible con el arbitrio de los demás, bajo una ley general de libertad. Un célebre pasaje de *La paz perpetua* ilustra con meridiana claridad esta diferencia:

“El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para una estirpe de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento), y el problema se formula así: “ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de tal modo que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, los contenga mutuamente de manera que el

resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas inclinaciones”²⁸

Esta diferencia fundamental, en nuestra opinión, se oscurece en el idealismo posterior de Fichte.

La segunda razón por la que ambos proyectos se encuentran diametralmente separados tiene que ver con las relaciones exteriores de un Estado. En todos los escritos políticos de Kant aparece el cosmopolitismo como rasgo un fundamental del continuo progreso de la humanidad hacia lo bueno y lo bello. En *La paz perpetua*, por ejemplo, encontramos el curioso artículo que insta a un *Besuchsrecht* (derecho de visita): el derecho a visitar los países extranjeros, el derecho a la hospitalidad y el derecho a ser huésped por cierto tiempo. Este cosmopolitismo, lejos de ser la quimera de un visionario, influyó notablemente en Friedrich Karl von Savigny, quien a través de su *Sistema de Derecho Romano actual* sentó en la segunda mitad del siglo XIX las bases de la actual comunidad jurídica de las naciones. Fichte bebió por cierto de la fuente de su ilustre maestro, pero el violento desenlace de la Revolución, el desencanto de todas las esperanzas puestas en Napoleón, y los trágicos acontecimientos de la guerra habrán tenido quizás algo que ver con aquella “permuta de intereses” antes mencionada.

En lo que se refiere al idealismo y el proyecto político de la Ilustración, no nos caben dudas que aquél dio un paso atrás en relación a ésta. La atmósfera de libertad y discusión pública de las ideas en la confianza de que *ilustración es llegar a la madurez en el uso de la razón*²⁹, no perduró mucho tiempo en las construcciones del idealismo. Esto ha sido puesto de manifiesto por Hannah Arendt al contrastar dicha atmósfera de libertad y discusión con la *actitud* de la generación posterior, bien representada por el joven Hegel:

“La filosofía, por su verdadera naturaleza, es algo esotérico que no está hecho para la plebe ni es susceptible de ser accesible para ésta; la filosofía es filosofía sólo en la medida en que se opone al intelecto y, más aún, al sentido común, gracias al cual comprendemos las restricciones espaciales y temporales de las generaciones; para el sentido común, el mundo de la filosofía es un mundo al revés...”³⁰

Tal parece ser también la actitud de Fichte cuando en el *Discurso* décimo, al referirse al educando que muestre algún talento para la especulación filosófica, sostiene que “la filosofía tiene que exigirle que abandone su mundo anterior y se cree para sí otro completamente distinto, sin ser maravilla alguna que esta exigencia no tenga éxito”³¹.

NOTAS

1. LÓPEZ, Mario Justo. *Introducción a los estudios políticos*; vol. II. Buenos Aires, Depalma, 1987, pág. 335.
2. Véase CALVEZ, Jean-Yves. “La place de l'idéologie” in *Revue Française de Science Politique*, vol. XVIII, n° 6, dic. 1967, págs. 1050 a 1061.
3. FICHTE, Johann Gottlieb. *Discursos a la nación alemana* (Traducción de Luis A. Acosta y María Jesús Varela). Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984, pág. 268. [En adelante utilizaremos esta traducción y nos referiremos a ella simplemente como *Discursos*]
4. Véase al respecto CHEVALLIER, Jean-Jacques. *Los grandes textos políticos. Desde Maquiavelo a nuestros días*, Madrid, Aguilar, 1962, pág. 220.
5. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 95.
6. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 97 (el resaltado es nuestro).

7. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 106.
8. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 107.
9. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 160.
10. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 157.
11. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 54. Resulta ciertamente difícil conciliar los dos extremos en que los *Discursos* nos representan la situación del pueblo alemán por aquel entonces: por un lado la superioridad lingüística como rasgo fundamental que justificaría el uso exclusivo de la palabra "Pueblo" solamente para dicha nación, y por el otro, el estado de desintegración moral y política del que Fichte nos da cuenta con total honestidad y crudeza. Esta tensión dialéctica habría de recibir un tratamiento específico en la especulación hegeliana.
12. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 60 (el resaltado es nuestro).
13. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 84.
14. La cita es de una carta dirigida a Christian Garve, fechada el 7 de agosto de 1783, y la hemos tomado de JASPERS, Karl. "Kant" in ARENDT, Hannah (comp.). *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*. Madrid, Tecnos, 1995, pág. 123.
15. ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires, Paidós, 2003, pág. 78.
16. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 198.
17. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 211 (el resaltado es nuestro).
18. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 200.
19. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 201.
20. ARISTÓTELES, *Política* (Trad. Antonio GÓMEZ ROBLEDÓ), México, Porrúa, 1994, pág. 173.
21. ARISTÓTELES, *Op. cit.*, pág. 177.
22. Véase CHEVALLIER, Jean-Jacques, *Op. cit.*, pág. 219
23. ARENDT, Hannah. *Op. cit.*, pág. 37 y ss.
24. ARENDT, Hannah. *Op. cit.*, pág. 39.
25. KANT, I. *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1985, págs. 38-39.

7. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 106.
8. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 107.
9. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 160.
10. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 157.
11. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 54. Resulta ciertamente difícil conciliar los dos extremos en que los *Discursos* nos representan la situación del pueblo alemán por aquel entonces: por un lado la superioridad lingüística como rasgo fundamental que justificaría el uso exclusivo de la palabra "Pueblo" solamente para dicha nación, y por el otro, el estado de desintegración moral y política del que Fichte nos da cuenta con total honestidad y crudeza. Esta tensión dialéctica habría de recibir un tratamiento específico en la especulación hegeliana.
12. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 60 (el resaltado es nuestro).
13. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 84.
14. La cita es de una carta dirigida a Christian Garve, fechada el 7 de agosto de 1783, y la hemos tomado de JASPERS, Karl. "Kant" in ARENDT, Hannah (comp.). *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*. Madrid, Tecnos, 1995, pág. 123.
15. ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires, Paidós, 2003, pág. 78.
16. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 198.
17. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 211 (el resaltado es nuestro).
18. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 200.
19. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 201.
20. ARISTÓTELES, *Política* (Trad. Antonio GÓMEZ ROBLEDO), México, Porrúa, 1994, pág. 173.
21. ARISTÓTELES, *Op. cit.*, pág. 177.
22. Véase CHEVALLIER, Jean-Jacques, *Op. cit.*, pág. 219
23. ARENDT, Hannah. *Op. cit.*, pág. 37 y ss.
24. ARENDT, Hannah. *Op. cit.*, pág. 39.
25. KANT, I. *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1985, págs. 38-39.

26. ARISTÓTELES, *Op. cit.*, pág. 200.
27. ARISTÓTELES, *Op. cit.*, pág. 201.
28. KANT, I. *Op. cit.*, págs. 38-39
29. Quizás valga la pena recordar el célebre pasaje del *Prólogo* a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* que retrata fielmente el auténtico sentido de la Ilustración: *"Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma [...] Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público"* (*Crítica de la Razón Pura*, A XI, n., Prólogo a la primera edición)
30. HEGEL, G. W. F. "Über das Wesen der philosophischen Kritik" (1802) in *Sämtliche Werke*, Hermann Glockner (comp.), Stuttgart, 1958, vol. 1, pág. 185 (la traducción es de H. Arendt. Véase *Conferencias...*, pág. 70).
31. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 190.