

Fichte y la frontera interior. A propósito de los *Discursos a la nación alemana*¹

Étienne Balibar

Étienne Balibar (1942) es profesor emérito en la Universidad de París-X-Nanterre. Ha sido discípulo de Louis Althusser, con quien publicó *Para leer El Capital*. Sus trabajos más recientes se ocupan del problema nacional, la crisis de la soberanía estatal y los procesos migratorios.

Los *Discursos a la nación alemana* de Fichte conservan una inusitada actualidad. Leídos desde la Europa común, reavivan el interrogante, nunca pretérito, acerca de los fundamentos de la comunidad política. La pregunta por la frontera interior retoma la disyuntiva entre una comunidad política entendida como comunión cultural y aquella concebida como comunidad cívica. Balibar, en suma, haciendo pie en Fichte, nos interroga acerca del destino comunitario de Europa.

Palabras clave:

- Fichte
- Nación
- Estado
- Comunidad
- Europa

Fichte's Addresses to the German Nation retain an unexpected relevance. Read from the common Europe they revitalize the question, never past, about the foundations of the political community. The discussion of the internal border returns to the choice between a political community, understood as a cultural communion, and that designed as a civic community. Balibar, in short, by standing in Fichte, make us wonder about the communitarian fate of Europe.



La ambivalencia de la filosofía política de Fichte es uno de los grandes lugares comunes de nuestra cultura. Pocas generaciones de intelectuales, durante este siglo y medio, han evitado preguntarse si había que clasificar a este “sabio” entre los heraldos de la libertad o los precursores del totalitarismo, entre los defensores del derecho y la conciencia racional o los precursores del irracionalismo y el organicismo (por no decir del racismo).

Uno de los intereses de esta discusión, en la que encontramos periódicamente los mismos argumentos, las mismas claves, es que constituye por sí misma un fenómeno ideológico en la historia del problema franco-alemán:² desde la cuestión de comprender cómo se articulan el sentido interior y el sentido exterior de la Revolución Francesa hasta la cuestión de saber hasta qué punto los nacionalismos modernos encuentran su prototipo (si no su origen) en las reacciones alemanas a la conquista napoleónica, continuación necesaria o no del hecho revolucionario. Otro interés reside en la interferencia constante entre las dos formas de

1 E. BALIBAR, ‘Fichte et la frontière intérieure. À propos des *Discours à la nation allemande*’, en *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Gallimard, Paris, pp. 131-156. Versión revisada de una conferencia pronunciada en la École Normale Supérieure de Saint-Cloud/Fontenay, publicada en los *Cahiers de Fontenay*, n° 58/59, junio 1990 (n° especial ‘Filosofía alemana de los siglos XVIII y XIX’).

2 Es Fichte (aún en mayor medida que Herder) el que sirve a L. DUMONT (después de tantos otros) para entender la diferencia entre las “sub-culturas” alemana y francesa (por tanto, lo quiera o no, entre lo germano y lo latino) como “variantes” del “individualismo moderno” (cf. ‘Une variante nationale: le peuple et la nation chez Herder et Fichte’, en *Essais sur l’individualisme*, Le Seuil, Paris, 1983).

*La naturaleza de la lengua
es espiritual: en ese sentido,
las fronteras lingüísticas son
“interiores” y no “exteriores”*

construir esas preguntas: sobre el sentido literal del pensamiento fichteano o sobre los usos que se han hecho de algunas de sus afirmaciones. Es un caso privilegiado en el que la letra de los textos no puede analizarse sin tener en cuenta los significados contradictorios que el uso les ha conferido: Fichte ha sido completamente “llevado a las trincheras”,³ sobre todo pasado de una a otra. Pero su pensamiento también contiene sin duda, siempre que sepamos explicarlo, algunas de las claves del problema general de las trincheras: ¿por qué, a pesar de su trazado tan claro en los mapas, los combates que se libran en ellas son tan dudosos?

Esta ambivalencia puede ser explicada a partir de un problema de evolución intelectual. ¿Hay varios Fichte? ¿Dos, o incluso tres, sistemas sucesivos? ¿De una filosofía de la práctica, del ideal moral, se pasa a una filosofía del Absoluto? ¿De un Fichte laico a un Fichte religioso? ¿De un Fichte individualista a un Fichte organicista? ¿De un Fichte teórico del derecho natural a un Fichte teórico de la misión histórica de los pueblos, o más bien de un pueblo bien determinado? ¿De un Fichte propagandista entusiasta (y tal vez agente) de la revolución jacobina y del igualitarismo a un Fichte que califica a la autoridad monárquica prusiana de *Zwingsherr* de la unidad alemana? ¿De un Fichte cosmopolita a un Fichte nacionalista? Entre estas diferentes formulaciones, ¿hay una simple yuxtaposición, debida a las circunstancias, o bien una correspondencia punto por punto, que refleja una misma determinación? Y aún más, ¿verdaderamente es necesario hablar de cortes, por la radicalidad con la que el filósofo expresaba cada una de sus posiciones; o más bien hay que ver esas posiciones mismas como el síntoma de una contradicción permanente que se traduciría en incesantes desplazamientos?⁴ La filosofía fichteana no sería entonces sino un proceso de transición en sí misma. Muchos intérpretes lo han percibido de este modo —retrospectivamente, claro, y a la luz de las preguntas de su tiempo— aun a riesgo, con el fin de determinar de dónde viene esta transición y adónde se dirige, de colocarla en una historia de las ideas convencional: por ejemplo, el “Idealismo alemán” o la “génesis del nacionalismo”. Por ello es tentador dar la vuelta a la perspectiva: más que buscar, con celo historicista, el reflejo de estas grandes y (demasiado) bien conocidas transiciones, es preferible intentar descubrir, dentro de las paradojas del tex-

to fichteano, algunas de las razones que han hecho persistente la confusión —teórica, política— de las categorías de idealismo y nacionalismo a través de las cuales se hace y se dice la historia.

Aquí me propongo intentar este análisis a partir de una expresión sorprendente, utilizada en el *Discursos a la nación alemana*, donde ocupa una posición estratégica: la “frontera interior”. Me gustaría hacer de ella piedra de toque de esas tensiones que confieren al texto su propia dinámica y su valor de provocación —término este muy fichteano: *Anstoss, Anregung, Anruf*—. Me gustaría al mismo tiempo servirme de ella para mostrar una práctica de lectura y de análisis de los textos filosóficos que supere la alternativa tradicional de la reconstrucción de sistemas, donde la filosofía se atribuye una autonomía imaginaria, y del uso documental, donde el enunciado filosófico no es más que una expresión o una pieza entre otras de la historia de las ideas, del archivo de una época. Sostengo que el texto filosófico lleva hasta el extremo contradicciones que le superan, pero que no encuentran en ninguna otra parte una formulación tan apremiante.

No toda formulación se presta del mismo modo a este tipo de análisis. La de “frontera interior” —si conseguimos mostrar que desempeña una función central— presenta en este caso una ventaja: bien podemos decir que esta expresión es en sí misma un símbolo, una condensación de contradicciones. Para empezar, por la ambivalencia de la noción misma de frontera: la frontera (*Grenze*) es a la vez lo que encierra, incluso lo que encarcela, y lo que pone en contacto: el lugar de paso o de comunicación; constituye al mismo tiempo el obstáculo a toda progresión ulterior y el punto donde comienza una expansión, el límite esencialmente provisional de una exploración. Pero sobre todo por el equívoco que genera necesariamente la aposición “fronteras interiores” (en plural): en sus dos acepciones, bien las fronteras que dividen interiormente un territorio o un imperio (*Boden, Reich*) en dominios determinados (*Gebiet*), bien las fronteras que aíslan una región del medio que la rodea, individualizándola, como expresiones de la constitución misma del sujeto. Las fronteras interiores dibujan de algún modo el límite no representable de toda frontera, tal y como sería visto desde dentro de su trazado. Es una expresión que inmediatamente hace surgir el conjunto de aporías clásicas de la interioridad y la exterioridad. En el contexto de una reflexión sobre la identidad de un pueblo, de una nación o más en general de un grupo humano, la expresión nos traslada necesariamente al problema de la pureza, o mejor dicho de la purificación; apunta a la incertidumbre de esa identidad: al hecho de que el interior puede ser penetrado o adulterado por su relación con el exterior (que llamaremos aquí extranjero), o simple-

³ En 1915, siguiendo la orden del gobierno imperial, el Alto Estado Mayor alemán hizo imprimir cientos de miles de ejemplares de los *Discursos a la nación alemana* para que cada soldado que partía al frente pudiera llevar uno en su macuto (cf. X. LEON, *Fichte et son temps*, Armand Colin, Paris, 1922-1927).

⁴ Cf. de nuevo I. DUMONT: en Fichte se libraría en todo momento el combate inmemorial del igualitarismo y la jerarquía (de ahí su “dialéctica”).

mente pensado sin comunicación con él. Veremos cómo actúan estas diferentes connotaciones en el texto de Fichte, y tendremos que preguntarnos si las consigue dominar del todo, conceptualmente. Naturalmente, también podemos suponer que juega con ellas, para provocar un efecto crítico.

Vayamos ahora al texto. Se sitúa al comienzo del *penúltimo* (13º) discurso, donde se recapitulan las lecciones del conjunto, y donde se esboza, en relación inmediata con la actualidad histórica, el *llamamiento* que Fichte pretende dirigir a sus destinatarios, y a través de ellos a toda la nación alemana, sumida en la miseria (después de [la batalla de] Jena y [el tratado de] Tilsit):

Las fronteras primeras, originarias y realmente naturales (*die ersten, ursprünglichen und wahrhaft natürlichen Grenzen*) de los Estados son, sin duda alguna, sus fronteras internas (*ihre innern Grenzen*). Quienes hablan la misma lengua (*Was dieselbe Sprache redet*) están unidos entre sí por una serie de lazos invisibles, simplemente por naturaleza, y mucho antes de cualquier artificio humano (*vor aller menschlichen Kunst vorher*); se entienden entre sí y son capaces de entenderse cada vez con mayor claridad, pertenecen al conjunto y constituyen por naturaleza un todo único e inseparable (*es gehört zusammen, und ist natürlich Eins, und ein unzertrennliches Ganzes*). Un “pueblo” así no puede querer admitir en su seno a otro pueblo de distinto origen y de distinta lengua (*Ein solches kann kein Volk anderer Abkunft und Sprache in sich aufnehmen*) ni mezclarse con él sin desorientarse y perturbar enormemente el desarrollo equilibrado de su formación, por lo menos de momento. Como consecuencia de esta frontera interior levantada por la naturaleza espiritual del hombre mismo (*durch die geistige Natur des Menschen selbst gezogenen*), resulta la frontera exterior del lugar donde se habita (*die äussere Begrenzung der Wohnsitze*). Y considerando el aspecto natural de las cosas (*in der natürlichen Ansicht der Dinge*), resulta que los hombres en modo alguno constituyen una unidad de pueblo por el hecho de vivir rodeados de montañas y ríos (*welche innerhalb gewisser Berge und Flüsse wohnen, um deswillen Ein Volk*), sino al revés, los hombres viven juntos, rodeados de ríos y montañas, si la suerte así lo ha querido, porque ellos ya antes, por una ley

Con su lengua y su cultura, cada individuo lleva en sí el todo de la comunidad, pero este también es personalmente responsable de toda la comunidad

muy superior, formaban una unidad de pueblo (*weil sie schon früher durch ein weit höheres Naturgesetz Ein Volk waren*).⁵

Esta presentación sintética de lo que hace que “un pueblo sea un pueblo” combina, como vemos, cuatro ideas esenciales:

- La unidad territorial de un pueblo, que dirige la de un Estado, y que hace de él un todo indisociable, no es territorial sino lingüística.
- La lengua es la esencia del vínculo social, porque forma naturalmente (antes que todo “artificio”, toda aplicación de un “arte” política, toda “convención” deliberada) el elemento de la comprensión o del entendimiento (*Verständigung*) de las partes del todo (designadas por el neutro *Es*).
- La naturaleza de la lengua es espiritual: en ese sentido, las fronteras lingüísticas, o las fronteras que se manifiestan por la identidad lingüística, son “interiores” y no “exteriores”.
- El exterior puede reaccionar sobre el interior: la mezcla (*Vermischung*) de pueblos histórica y culturalmente heterogéneos (o el simple contacto con el extranjero: ¿cómo hay que entender *in sich aufnehmen*? ¿Dónde comienza esa acogida mortal del extranjero?) destruye la identidad espiritual, el *sentido* de la historia de un pueblo: le cierra el futuro.

Examinaré primero el sentido de estas afirmaciones en el contexto del discurso decimotercero, y más en general de la llamada lanzada por Fichte a sus compatriotas, antes de investigar cómo la noción de frontera lingüística se define a partir de los conceptos propiamente fichteanos del *Ursprache* y del *Urvolk*, es decir, de la unidad originaria del pueblo y de la lengua.

El discurso decimotercero contiene un bello pasaje que nos hace pensar, en virtud de la analogía de las circunstancias, en el *Silence de la mer* de Vercors (o incluso en el discurso que mantienen hoy en la Checoslovaquia ocupada algunos portavoces de la *Carta 77*):

Estamos vencidos; de nosotros seguirá siempre dependiendo el que, además, seamos menospreciados y menospreciados con razón, y el que a todas las otras pérdidas añadamos también la pérdida del honor. La lucha con las armas se ha terminado (*beschlossen*); surge, si así lo queremos, la nueva lucha de los principios (*Grundsätze*), de las costumbres (*Sitten*) y del carácter (*Charakter*). Demos a nuestros huéspedes (*unsere Gäste*) un ejemplo de leal-

5 J. G. FICHTE, *Reden an die deutsche Nation*, Felix Meiner, Hamburg, 1978, p. 207, “VII, 460”. [N. de los T. Existe versión castellana: *Discursos a la nación alemana*, trad. de M.ª Jesús Varela y L. A. Acosta, Tecnos, Madrid, 2002, p. 223. A esta edición en castellano se refiere la paginación de todas las ulteriores citas al texto de Fichte incluidas en el presente artículo.]

tad ciega a la patria y a los amigos, de rectitud insobornable y de amor al deber, de todas las virtudes cívicas y familiares (*aller bürgerlichen und häuslichen Tugenden*) como regalo cordial que han de llevar a su patria (*als freundliches Gastgeschenk mit in ihre Heimat*) a la que algún día terminarán por volver. Cuidémonos de invitarles a despreciarnos, pero con nada lo conseguiremos con mayor seguridad que temiéndoles demasiado o renunciando a nuestra manera de ser (*unsre Weise dazusein aufzugeben*) para aspirar a ser como ellos. Quede lejos de nosotros la improcedencia de que el individuo desafíe e incite al individuo (*die Ungebühr, dass der einzelne die einzelnen herausfordere, und reize*); por otra parte, la medida más segura (*die sicherste Massregel*) consistirá en continuar siempre nuestro camino como si estuviésemos nosotros solos (*als ob wir mit uns selber allein wären*) y en no entablar con “ellos” en absoluto más relaciones que las estrictamente necesarias (*durchaus kein Verhältnis anzuknüpfen, das uns die Notwendigkeit nicht schlechthin auflegt*); y el medio más seguro (*das sicherste Mittel hierzu*) para ello será que cada uno se conforme con lo que las antiguas relaciones patrias de siempre puedan proporcionarle (*was die alten Vaterländischen Verhältnisse ihm zu leisten vermögen*), que comparta las cargas de la comunidad (*die gemeinschaftliche Last*) en la medida de sus fuerzas y que considere todo favoritismo del extranjero (*jede Begünstigung durch das Ausland*) como una ignominia.⁶

Se trata de la descripción de una actitud moral que dirige de nuevo al trazado de una frontera interior. Sin embargo, puede leerse, comprenderse, de dos formas, con dos acentos bien diferentes. El contexto no evita el equívoco. Podemos incluso asegurar, por los debates que ha suscitado hasta nuestros días en la misma Alemania, que es prácticamente inevitable. Veámoslo más a fondo.

Primera posibilidad: las fronteras exteriores (o lo que desempeñaba ese papel: la frágil soberanía de los Estados alemanes, la ficción del Sacro Imperio) han sido franqueadas y destruidas. Napoleón está en Berlín, ha proclamado la disolución del Sacro Imperio y ha incorporado una parte de Alemania a la Confederación del Rin... *Quedan las fronteras interiores*: si los alemanes son interiormente invencibles —algo que está siempre en poder del hombre—, la fortaleza es impenetrable (como la fe de Lutero, *ein' feste Burg*), estas fronteras son impenetrables. Con su lengua y su cultura, cada individuo lleva en sí el todo de la comunidad, pero también cada individuo es personalmente responsable, por su actitud moral, de toda la comunidad. De ahí esta idea: si, entre las tropas de ocupación (*Gäste!*), los alemanes viven

solos, como si solo estuvieran entre ellos mismos, si —anticipando a Gandhi— practican una absoluta no-cooperación, una “frontera invisible” les separará del conquistador, llevando la línea de defensa *al interior*, a un lugar que está en todas y en ninguna parte, inaccesible. Inversamente, una frontera interior cruza el espíritu o el alma de cada alemán y separa la resignación de la ferocidad, la asimilación de las ideas extranjeras (y el afrancesamiento) de la germanidad: es esta la que hay que fortificar y defender, por una resolución (*Entschluss*) de cada instante, si es necesario contra sí mismo (en un combate interior del *Selbt* y de la *Selbstsucht*).

En esta primera lectura, la idea es de resistencia (*Widerstand*), de ciudadela (se podría decir: las verdaderas fortificaciones en una guerra son interiores, lo que suspende la objeción de Maquiavelo). No es solo que esta resistencia no sea compatible con la llamada a las armas, sino que puede considerarse la preparación, el “rearme moral” que precede y condiciona al rearme militar; del mismo modo que el plan de educación nacional que está en el corazón del programa de regeneración de Alemania precede y condiciona a la lucha armada, por la guerra no hace otra cosa que continuar la política por otros medios: o más bien solo la continuará si la política se cimenta sobre una mística cívica, si los soldados —como en Valmy— son los ciudadanos de una comunidad ética. Del mismo modo que la unidad política de Alemania (la fundación de un Estado nacional) presupone la conciencia de su unidad espiritual. El trazado de las fronteras interiores de la libertad es la condición de la liberación de las fronteras exteriores, que llegará a su tiempo.

Pero a esta posible lectura —que intenta completar el texto con otros elementos del contexto— se le opone otra, centrada no en la idea de la resistencia sino en la de refugio (*Zufluchtsort*: término clave de la tradición protestante y singularmente de la historia de Prusia en sus relaciones con Francia, que desempeña un papel central en los *Discursos*). Sin duda hemos sido vencidos, nuestros Estados territoriales se han convertido en satélites. Pero esto es secundario, en realidad no es más que algo *exterior*. Para la identidad nacional —que de todas formas nunca ha tenido más que un vínculo secundario y artificial (*künstlich*) con esos Estados y sus fronteras (una identidad esencialmente moral, del orden de la *Gesinnung*

La historia cuenta que los Discursos fueron unánimemente aplaudidos por unos “alemanes”, muchos enemigos del republicanismo de Fichte

y de la *Sittlichkeit*)— todavía existe un refugio: el Sí-mismo (*Selbst*) de los Alemanes. O más bien ese refugio es la trama invisible que tejen entre ellos los hilos de la lengua, la unión invisible de eso que no se tardará en llamar la *Kulturnation*. No solo este refugio es el único que merece ser defendido (ya que no importa la grandeza pasada de los Estados, irremediabilmente destruida, sino la grandeza que está por venir, más allá de toda política de poder, el *destino* del hombre); sí que es el único que *puede* serlo, sobre la base de la derrota misma. Momento de la verdad, por tanto, y oportunidad única que hay que aprovechar. Porque este refugio no está delimitado por una “frontera exterior” donde los alemanes chocarían con otros, sino que está constituido por la realidad invisible de su mundo interior, donde pueden progresar indefinidamente sin encontrarse más que con ellos mismos, y sin chocar con otra cosa que su propia inercia (*Trägheit*) o indolencia moral. Entonces el sentido del llamamiento no es el de preparar una reconquista o una revancha, sino el de incitar a un recogimiento (*Andacht, andenken*) en el que lo exterior pierde toda importancia. No se trata de reconquistar las fronteras (en el sentido usual), sino de conquistar la moral y la cultura.

¿Este equívoco puede superarse por el contexto o más bien se refuerza con él? ¿Qué debemos entender (qué debía entender la audiencia de Fichte) cuando exclama:

Los discursos que aquí concluyo han ido dirigidos ciertamente, en primer lugar, de palabras a ustedes, pero han tenido en cuenta a toda la nación alemana; han tenido la intención de reunir en torno a sí, en el espacio en que ustedes se encuentran, a todo aquel que en el ámbito que abarca la lengua alemana (*so weit die deutsche Zunge reicht*) sea capaz de comprenderlos. Si hubiese yo conseguido prender en cualquiera de los corazones que aquí han latido una chispa que continúe ardiendo y prenda en la vida, no es mi intención que aquellos permanezcan solos y aislados (*über den ganzen gemeinsamen Boden hinweg*), sino que mi deseo sería recoger para ellos, a través de todo el suelo patrio, opiniones y decisiones semejantes y unirlos a las suyas, de tal manera que partiendo de este punto central se encienda y se extienda por todo el suelo nacional hasta sus fronteras más alejadas una única llama de patriotismo que arda perennemente y sin interrupción (*eine einzige fortfließende und zusammenhängende Flamme vaterländischer Denkart*)?

¿Y de qué “resolución” se trata cuando continúa: “No os mováis esta vez de vuestro sitio sin haber tomado una decisión firme... Tomad esta decisión ahora mismo” (p. 248). La historia

cuenta que los *Discursos* fueron unánimemente aplaudidos por unos “alemanes”, de los cuales muchos, la mayor parte tal vez, eran enemigos del republicanismo de Fichte (todavía recordado en el texto). También nos hace saber que entre los organizadores del cuerpo de voluntarios que preparaban la guerra de “liberación nacional” de 1813 (origen histórico de esta expresión) figuraban jóvenes espectadores entusiasmados por el discurso de 1808. Era posible, entonces, sin necesidad de una erudita interpretación y teniendo en cuenta los límites impuestos por la censura, ver un llamamiento a las armas en ese llamamiento a la resolución moral.

Queda que Fichte la describa con insistencia como puramente interior:

Y todo el que oiga esta voz tome esta decisión por sí mismo, igual que si estuviese él solo y él solo tuviese que hacerlo todo. Si hay de verdad muchos individuos que piensan así, pronto habrá un gran todo que confluirá en una fuerza única y aglutinante... Debéis tomar una decisión que solamente cada uno por sí mismo y en su propia persona puede llevar a la práctica... Aquí se os exige una decisión que sea al mismo tiempo vida inmediata y acto interno, que continúe sin titubear ni enfriarse y se imponga hasta llegar a la meta (*und jedweder, der diese Stimme vernimmt, fasse diese Entschluss bei sich selbst, und für sich selbst, gleich als ob er allein da sei, un dalles allein tun müsse. Wenn recht viele einzelne so denken, so wird balde in grosses Ganzes dastehen, das in eine einzige engverbundene Kraft zusammenfließt... Eine Entschliessung sollt ihr fassen, die jedweder nur durch sich selbst und in seiner eignen Person ausführen kann... Es wird von euch gefordert ein solcher Entschluss, der zugleich unmittelbar Leben sei, und inwendige Tat, und der da ohne wanken oder Erkältung fortdaure und fortwalte, bis er am Ziele sei*) (pp. 248-249).

Y sobre todo este objetivo final se describe precisamente como un objetivo moral y espiritual, la (re)constitución de una comunidad virtuosa cuyo carácter específicamente alemán se fundará sobre la inherencia recíproca de la lengua alemana (lengua “verdadera” o sincera por excelencia) y de una cultura de la moralidad. Al final del discurso decimotercero, después de haber estigmatizado, con palabras a penas disimuladas, la veneración por Napoleón de algunos de sus compatriotas, Fichte les pide solamente que “preserven de esa deshonra (*Besudelung*) nuestra lengua formada para expresar lo verdadero (*unsrer zum Ausdrucke des Wahren gebildeten Sprache*) (p. 244). Es un llamamiento a la reflexión (*Nachdenken*) (p. 214), a la realización de un “mundo de los espíritus”

(*Geisterwelt*), “liberado de todo impulso sensible” (*der Geist allein, rein, und ausgezogen von allen sinnlichen Antrieben, soll an das Ruder der menschlichen Angelegenheiten treten*) (p. 262), al advenimiento de un “reino del derecho, de la razón y de la verdad” (*ein Reich des Rechts, der Vernunft und der Wahrheit*) (p. 262).

¿Significan estas formulaciones que Fichte no hizo sino adherir un discurso profético (y en el fondo claramente teológico) a la coyuntura histórica? ¿Y en beneficio de qué? ¿De la religión? ¿O de la política? ¿O más bien se explican por preocupaciones tácticas, bien porque Fichte hubiera sobervalorado el poder del Imperio Napoleónico y no hubiera creído que la liberación política pudiera ser obra de la generación presente, bien porque practicara simplemente el doble lenguaje para burlar la censura? Podríamos creerlo así, escuchándole desde su primer *Discurso* explicar a su audiencia que sus tesis no presentarían daño alguno, o que la formación de una conciencia nacional a través de la educación es una tarea de largo aliento, para varias generaciones.

Pero otras argumentaciones muestran que esta “retirada de lo político” tiene un significado más esencial, que forma parte precisamente del objetivo final. De este modo, denuncia la gloria militar como extranjera a la pureza del espíritu alemán. Parece que la *no-violencia* fuera la característica principal del patriotismo reclamado por Fichte, como medio de una verdadera liberación, aunque describa la muerte por la patria como el sacrificio supremo. Así se explica que Fichte no presentara como una desgracia o una falta la partición política de Alemania, causa aparente de su debilidad militar, sino al contrario —retomando con insistencia el modelo romántico del helenismo antiguo— como la fortuna histórica que ha permitido a los alemanes preservar la originalidad de su cultura y desarrollar “la esencia de lo humano” (*das rein Menschliche*) en su conciencia popular. Porque esta partición política tenía como efecto *disociar el Estado de la Nación* (p. 104). Del mismo modo se explica incluso que pueda presentar la independencia nacional alemana, en el sentido en que aquí está definida, como una exigencia de la humanidad entera, empezando por el conquistador extranjero: “El mismo extranjero os conjura en tanto en cuanto todavía no se entiende a sí mismo en lo más mínimo y aún puede ver su verdadero provecho (*Es beschwöret euch selbst das Ausland, inwiefern dasselbe nur noch im mindesten sich selbst vertehrt, und noch in Auge hat für seinen wahren Vorteil*)” (p. 264).

Desde este punto de vista, la aspiración *interior* de los pueblos a la paz universal (distinta de los intereses de sus gobernantes) y la aspiración igualmente *interior* de los alemanes a la libertad no son dos hechos de naturaleza diferente: son las

Parece que la no-violencia fuera la característica principal del patriotismo reclamado por Fichte

dos caras del mismo fenómeno espiritual en el que se manifiesta el sentido de la historia presente.

¿Pero acaso esta unidad profunda no tiene como condición positiva (siguiendo el tono místico y apocalíptico) el *empequeñecimiento de todas las formas exteriores* de la identidad alemana, que no es más que la concentración de los “rasgos fundamentales” de la época, en tanto que presentada como el fin de un mundo? La clave del problema reside manifiestamente en el significado que reviste la “misión universal” de la nación alemana, o incluso en la forma en que, en la perspectiva de esta elección histórica singular, la particularidad del pueblo alemán se ve unida al beneficio de su universalidad. Los signos de esta elección han sido rastreados anteriormente a través de diversos acontecimientos históricos (resistencia de los germanos a la romanización, libertades civiles de las ciudades alemanas, Reforma luterana, *Gründlichkeit* de la filosofía alemana), pero solo tienen sentido retrospectivamente, desde el momento presente de crisis radical. Lo que caracteriza políticamente a esta crisis a los ojos de Fichte es que, del enfrentamiento secular entre dos principios de gobierno y organización de Europa (el imperalismo y el equilibrio europeo), hace surgir por primera vez la posibilidad de *otro orden*, intrínseca o naturalmente pacífico. Lo que la caracteriza moralmente es que da a luz a un espíritu totalmente nuevo (*das Beginnen eines ganz neuen Geistes*) a través de una revolución que “recrea” todo el ser humano (*eine gänzliche Umschaffung*) (p. 159). ¿Cómo se entrelazan esta moral y esta política? A través de una filosofía de la historia. Examinémosla brevemente.

Dos dialécticas se entrecruzan en el fresco histórico pintado por Fichte: una dialéctica temporal, una dialéctica del territorio. Ambas beben del realismo empírico, o caracterizan el mundo como fenómeno (*Erscheinung*) —un fenómeno detrás del cual, según la crítica constante de Fichte, es inútil buscar una “cosa en sí”—. Pero la conexión solo es posible con ayuda de una categoría moral: el *egoísmo*. En efecto, una y otra son dialécticas de su desarrollo y de su auto-destrucción.

Podemos resumir de forma simple la dialéctica temporal de las formas de dominación en la historia europea. Comienza con el imperialismo romano, prolongado en la Edad Media por el sueño de una Monarquía universal que fusionaba el Estado con la autoridad eclesiástica, es decir,

con la religión exterior, la incorporación de los individuos a las estructuras de la Iglesia visible, la negación “latina” de las particularidades nacionales. Esta dominación (*Herrschaft*) encontró enseguida su límite en la resistencia de los germanos, expresada por Tácito en una célebre frase. Sobre todo se quebró frente a la afirmación de los individuos que querían *sich selbst gleich bleiben*. De la independencia natural pasan a la *conciencia de sí mismos*, es decir, a la conciencia de “sí” en la cultura y en la educación (*Ibid.*). Contra la uniformidad del Estado y la Iglesia vemos surgir nuevos sujetos históricos, los príncipes y los pueblos —los primeros dominantes pero sobre todo movidos por sus intereses particulares, los últimos dominados pero representantes de intereses universales, por tanto verdaderamente *activos*—. Cuando ambos intereses se fusionan, por ejemplo en la Reforma luterana (*cf.* el Discurso sexto), la Humanidad como tal progresa.

Entonces se abre un nuevo período, que podemos llamar el de la alienación (*Entfremdung*) propiamente dicha, el de las individualidades concurrentes, o de la guerra de todos contra todos, en la que los pueblos son empujados (*Trieb*) a afirmarse a expensas los unos de los otros y se convierten en instrumentos de ambiciones dinásticas. Esta situación cristaliza en el “equilibrio europeo”, instituido oficialmente por el Tratado de Westfalia y teorizado por el arte político como el pacto clásico. La política del *Verstand* trata a los individuos y a los pueblos, en el interior y en el exterior, como los engranajes de una sabia mecánica, no como ciudadanos autónomos, por lo que está en parte ligada a la monarquía absoluta, el despotismo ilustrado, etc.

El equilibrio europeo es una relación de fuerzas que se espera someter a cálculo y estabilizar. Es cierto que oficialmente busca la paz, pero no la consigue por un doble motivo. El primero es teórico, es su artificio mismo, la contradicción permanente entre sus motivaciones y sus medios: basta con leer a Maquiavelo para convencerse de que no hay cercas naturales para la avidez humana (*natürliche Beschränkung der menschlichen Habsucht*) (p. 209). La otra razón es práctica, históricamente singular: el sistema de equilibrio europeo reposa desde su origen en la presencia, en el centro de Europa (*im Mittelpunkt von Europa*), de un no-Estado (Alemania) que no toma parte en el saqueo (*Beute*), que está fuera de la relación

La política del Verstand trata a los individuos y a los pueblos como los engranajes de una sabia mecánica

de fuerzas (y puede así equilibrarla) y las mantiene a todas a distancia. Desgraciadamente, esta situación se da la vuelta: en lugar de mantener distanciados a los adversarios, como un muro o una pantalla disuasorios (*ein fester Wall*) (p. 210) —es decir, como una frontera humana infranqueable—, el territorio alemán siempre fue su presa común, el coto de sus intereses políticos, donde se proyectan las divisiones de Europa (en forma de pequeños Estados fragmentados [*Kleinstaaterrei*], de alianzas hechas y deshechas, de rivalidades dinásticas). Una Alemania extranjera a sí misma es la imagen de una Europa alienada, además de la causa permanente de su inestabilidad (*Unruhe*).⁷ También el equilibrio europeo es un “sueño” (*Traum*) asesino, una “nadería” (*Nichtigkeit*) que vuelve a la nada.

Y ello lleva a la situación presente. Al destruir definitivamente la sombra de autonomía de Alemania, la conquista napoleónica rescita el proyecto de monarquía universal, al tiempo que el culto al Estado, el desarrollo de la máquina administrativa como fin en sí mismo. Sin embargo, esta vuelta a los comienzos —a la concepción “romana” del vínculo social— entra en total contradicción con la aspiración actual a la libertad cívica. Y también, sin duda, con el hecho económico de la expansión universal del comercio. Otro avatar del “egoísmo” que debemos retomar ahora.

En el *Discurso*, Fichte se refiere a su propio análisis del estado comercial cerrado (*Der geschlossene Handelsstaat*, 1800).⁸ Texto controvertido —diana privilegiada de las ironías de Hegel y de la corriente liberal en general—, fuente de malestar desde el principio, presentada alternativamente como utopía igualitaria (roussonian, babuvista), como expresión de un arcaico mercantilismo, como anticipación de la planificación socialista o del nacionalismo económico (de List a Schacht, o a Keynes...). Solo trataré aquí algunos temas. El objetivo declarado del *Estado comercial cerrado* es doble: la paz social interior y la paz universal exterior. Pero estos dos objetivos chocan con el mismo obstáculo: el poder del dinero, cuya causa hay que señalar: la expansión indefinida del comercio y en particular del comercio internacional. Otra forma de imperialismo. Los “excesos” bien conocidos del *Estado comercial cerrado* (la supresión del derecho de la propiedad de la tierra en nombre del derecho al trabajo, garantizado por una estricta regulación del Estado; el cierre de las fronteras a toda circulación de bienes y de personas, con excepción de algunos sabios y artistas encargados de organizar los intercambios culturales) remiten sin duda a diversas fuentes ideológicas. Pero se explican en última instancia por la “consecuencia” con la que Fichte pretende abordar el principio común de la desigualdad y de las guerras. Por un lado, la subordinación de la di-

7 Fichte se inscribe aquí en una larga tradición, marcada por los textos de Saint-Simon y de Rousseau, aunque haciendo una inversión exacta de las conclusiones.

8 *Der Geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik*, en J.G. FICHTE, *Ausgewählte politische Schriften*, Zwi Batscha und Richard Saage (Hrsgb.), Suhrkamp, Frankfurt, pp. 56-167. [N. de los T. Hay versión castellana: *El Estado comercial cerrado*, trad. de J. Franco Barrio, Madrid, Tecnos, 1991.]

visión del trabajo a la propiedad comercial, el antagonismo de las condiciones sociales; por otro, el antagonismo económico de los Estados, convertidos en Estados comerciales “abiertos”, para los que la colonización (violentamente criticada por Fichte) es un momento esencial. La “guerra secreta” que desemboca en una guerra abierta. El cierre autoritario de fronteras que reclama, medio según su opinión de suprimir el dinero (o, al menos, de separar moneda interior y moneda internacional, por lo tanto, de suprimir el espacio mundial de acumulación capitalista), debería resolver de una sola tirada este doble problema.

De la comparación entre el *Estado comercial cerrado* y los *Discursos a la nación alemana* podemos extraer una lección muy interesante en lo que toca a las razones que cimientan su crítica al cosmopolitismo y que retomaremos más tarde a propósito de sus planes para la educación nacional. El cosmopolitismo se presenta como un universalismo (por encima de las fronteras históricas) y como un humanismo (por encima de las diferencias de estatus social, de “mayorías” y de “minorías”). En realidad, no puede ser ni lo uno ni lo otro. El cosmopolitismo —tal y como se presenta en el siglo XVIII en la República de las Letras, donde ocupa un lugar privilegiado— no es más que la forma alienada del humanismo y de la universalidad.⁹ Lejos de anunciar la superación de las rivalidades nacionales, es su manifestación ideológica, cuya verdad reside en lo que se *hace* en su nombre y no en lo que se *dice*. Y lo que se hace es, por un lado, la imposición de una “lengua universal” (el francés) a la filosofía y a las ciencias de todos los pueblos, y, por otro, la institución de la brecha entre la plebe, la masa, y la “clase cultivada” de todas las naciones —ambos procesos evidentemente unidos—. ¹⁰ Doble alienación, para los intelectuales (*Gelehrten*) y para el pueblo: los unos no sienten nada de lo que expresan en una lengua extranjera (sus conceptos están vacíos); los otros no saben nada, racionalmente, de lo que sienten (sus intuiciones son ciegas) y se convierten así en extranjeros de su propio pensamiento (volveremos a encontrar enseguida este problema de la cara sensible y la cara intelectual del lenguaje).

Contrariamente a las apariencias, *imperialismo moderno* (napoleónico) y *liberalismo económico* —o podríamos decir cosmopolitismo “a la francesa” y “a la inglesa”—, estas dos formas de descomposición del equilibrio europeo cuya incompatibilidad mutua caracteriza la crisis actual y hace estallar indefinidamente la guerra, no son dos fenómenos de diferente naturaleza. Ambos son formas de exteriorización del vínculo social (*Band*), en las que el Sí-mismo (*Selbst*) se pierde y se busca en vano (a pesar de la falsedad de la etimología, ¿cómo no sentirse tentado por el jue-

go de palabras entre *Selbstsucht* y egoísmo?) en el exterior (*das Fremde, das Ausland*). Y esta alienación comienza con el fetichismo de la propiedad (*Habsucht*), se trate de la expansión territorial de un Estado o de la posesión individual de la tierra, es decir, con la sustitución del *ser lo que se hace* por el *ser lo que se tiene*, del ser por la cosa (*Ding*), cosa en un mundo de cosas, por el ser por la acción (*Tat, Tätigkeit*).

Es esta configuración la que da a Alemania una misión universal. No por una predestinación, sino por una situación histórica, en la que, sin embargo, la evidencia empírica choca con sus propios límites interiores. Simplificando, una situación de todo o nada: para Alemania, desaparición o regeneración *siguiendo otro plan*; para Europa, guerra generalizada, indefinidamente, o vuelta a empezar de la historia *en función de otros principios*. A nada que Alemania *quiera* efectivamente aquello a lo que la necesidad la ha reducido —formar una nación de espíritus unida en torno a un principio moral, intrínsecamente pacífico—, el ejemplo que dará puede ser irresistible, podrá comenzar una nueva era. Y su propia independencia le será otorgada con creces.

Esta explicación, sin embargo, acaso no se contradice con la forma en la que anteriormente Fichte había concedido a la germanidad (*Deutschheit*) un privilegio natural, haciendo del pueblo alemán el *Urvolk* de la historia europea: a la vez origen de otros pueblos, pueblo originario, pueblo en sí o pueblo por excelencia... ¿Y esta característica no implica concederle de igual modo una primacía política?

Además, la definición del *Urvolk* germánico es inseparable de aquella que considera al alemán el *Ursprache*, la lengua originaria o primera. Es esta precisamente la unión con la que Fichte había (en los discursos 4º, 5º y 6º) entrelazado los temas de la identidad y de la pureza nacional que serán activados después (a lo largo de los siglos XIX y XX) por la “política lingüística” de los Estados-nación, o que, a la inversa, serán reivindicados por los movimientos “nacionalitarios” y que aparecerán por ello como la verdad del nacionalismo tal y como la enunció él mismo. Examinémoslos más de cerca partiendo, como lo hace Fichte, de la idea de frontera. El orden mismo, muy riguroso, de su argumentación arrojará luz sobre el significado singular que reviste esta fórmula constantemente repetida: el pueblo original (*das ursprüngliche Volk*) o pueblo originario (*das Urvolk*) es “el pueblo de la lengua originaria” (*das Volk einer Ursprache*, p. 99, *Discurso sexto*).

En primer lugar, Fichte hace sufrir a la noción de “frontera natural” un polémico desplazamiento. Hemos citado más arriba el pasaje clave del *Discurso decimotercero*. El mismo tema se enuncia ya en el *Discurso cuarto*: no hay determinis-

⁹ Recordemos que en Kant, por encima de la evolución de la temática del “cosmopolitismo”, esta presenta una constante: la asociación estrecha de dos formas del “comercio” (circulación de mercancías y circulación de ideas, por lo tanto circulación libre de hombres como comerciantes y como intelectuales) como condición natural (pero no suficiente) para la paz universal.

¹⁰ Federico II, que ostentaba no saber el alemán de sus súbditos, había hecho proclamar “la universalidad de la lengua francesa” por la Academia de Berlín; cf. la historia completa de este acontecimiento decisivo para la constitución del “nacionalismo lingüístico” en Alemania en F. BRUNOT, *Histoire de la langue française*, tome VIII, Librairie Armand Colin, Paris, 1935.

mo geográfico o geopolítico; lo que diferencia en sentido (y en valor) a la historia alemana de la de otros pueblos descendientes del “tronco” o “línea” germánica (*Stamm*) no es la autoctonía de los unos por oposición a las migraciones de los otros, sino únicamente su relación con el origen lingüístico. Se recordará aquí que unos años antes, en un estilo que podemos denominar “primitivismo” romántico, Arndt escribió:

La primera frontera natural es aquella que todo territorio recibe de su propio mar; la segunda, la lengua... La tierra, que recibe ahora el nombre de Teutonia, debe poseer el Rin en solitario, y el mar a ambos lados del Rin como frontera natural (*Die erste Naturgrenze ist, dass jedes Land sein Meer bekomme, die zweite die Sprache... das Land, das jetzt Teutschland heisst, muss den Rhein allein besitzen, und das Meer zu beiden Seiten des Rheins als seine Naturgrenze*) (*Germanien und Europa*, citado por F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, Múnich, 1962, pp. 84-85)

Fichte le da la vuelta al orden de determinación: lo que hace al pueblo no es el territorio, sino la lengua, que los hombres llevan con ellos; la unidad nacional es antropológica, no ecológica, porque reside únicamente en la cualidad de los lazos vividos entre los hombres. Pero hay que remontarse más lejos: si no a los orígenes (nebulosos) de la noción de “fronteras naturales”, sí al menos a su uso en el siglo XVIII. La *Enciclopedia* definía la *Nación* como “palabra colectiva que se usa para referirse a una cantidad considerable de gente, que habita una determinada extensión de territorio, encerrada en determinados límites, y que obedece al mismo gobierno”. Las nociones de territorio y de frontera estaban aquí estrictamente relacionadas con la de soberanía, aunque siempre entendida en la perspectiva de subordinación, de una unidad conferida “desde arriba”. Al reivindicar con los ejércitos de la Revolución Francesa la conquista de las “fronteras naturales”, preludio de la expansión de la *Grande Nation* a territorios cada vez más vastos, esta vez en nombre de la lucha contra el despotismo, Danton estaba en la práctica dando su verdadera forma a esta versión del “derecho natural”. Se puede decir que Fichte saca de aquí la conclusión: las únicas fronteras “naturales” son las fronteras humanas de una comunidad lingüística espontánea, las fronteras territoriales son *siempre políticas* (es decir, del Estado), son solo instituciones, las marcas de una apropiación de las cosas y no las expresiones del propio sujeto. Se deben a la fuerza no a la libertad. Estos análisis rectifican al mismo tiempo la tesis del *Estado comercial cerrado*, que reclamaba para el Estado histórico en vías de transición hacia el

*Esta configuración le da
a Alemania una misión universal.
No por una predestinación,
sino por una situación histórica*

“Estado de razón” el establecimiento de fronteras (geográficas) naturales; o más bien relativizan su sentido, que es siempre exterior.

Pero este es solo el primer cambio de postura. ¿En qué consiste la unidad colectiva, la comunidad antropológica? Aquí interviene un segundo elemento polémico:

Tampoco es muy grande la diferencia de los factores de influencia natural de las regiones habitadas por los germanos. De igual manera, debe evitarse atribuir demasiada importancia al hecho de que el linaje germánico (*die germanische Abstammung*) se haya mezclado con los habitantes primeros de los pueblos conquistados, pues los vencedores, soberanos y educadores del nuevo pueblo resultante de la mezcla, no eran sino germanos (*denn Sieger, und Herrscher, und Bildner des aus der Vermischung entstehenden neuen Volks waren doch nur die Germanen*). Además, la mezcla que se produjo en el extranjero con galos, cántabros, etcétera, no fue menor que la que se produjo en la madre patria (*im Mutterlande*) con eslavos, de forma que hoy no resultaría fácil para ninguno de los pueblos descendientes de los germanos presentar ante los demás una mayor pureza de linaje (*eine grössere Reinheit seiner Abstammung vor den übrigen darzutun*) (pp. 65-66).

Dicho de otro modo, la unidad antropológica no es genealógica. A la vez que Fichte se opone a Kant al conferir a la lengua y a la unidad lingüística una importancia ética, le sigue en la disociación completa de las nociones de “raza” y de “pueblo”, y se opone a la idea de que habría un vínculo histórico entre la continuidad lingüística y la continuidad biológica. Los herederos de una lengua y una cultura que representan la unidad temporal de una nación (y en particular de la germanidad) no tienen nada que ver en lo esencial con los descendientes “de sangre” de los germanos, los eslavos o los celtas. De ahí la tesis fundamental:

El segundo, en cambio, es decir, el de la lengua, es de mayor importancia y en mi opinión constituye un perfecto contraste entre los alemanes y demás pueblos de origen germánico... Tampoco se trata del origen primero (*die vorige Abstammung*) de quienes continúan hablando una lengua originaria (*derer, die eine ursprün-*

Lo que hace al pueblo no es el territorio, sino la lengua; la unidad nacional es antropológica, no ecológica

gliche Sprache fortsprechen), sino de que esta lengua haya continuado hablándose ininterrumpidamente (*dass diese Sprache ohne Unterbrechung fortgesprochen werde*), porque más forma la lengua a los hombres que los hombres a la lengua (*indem weitmehr die Menschen von der Sprache gebildet werden, denn die Sprache von den Menschen*) (p. 66).

Esta tesis le da la vuelta al uso de la noción de origen, y con él el sentido de la noción de *Urvolk* aplicada a los alemanes. Nos permite comprender que en realidad Fichte aplica una estrategia teórica que tiene como fin desviar esta noción de su uso contemporáneo. Ciertamente, podemos pensar que esta estrategia es políticamente peligrosa, ya que permite colocar un *Urvolk* (los alemanes), o tal vez *dos* (los alemanes, los griegos), donde estaba la multiplicidad igualitaria de fuentes culturales nacional-populares defendida por Herder. Pero las cosas no son tan simples porque simultáneamente se invalida el mito de la descendencia. Dentro de lo que hace que un pueblo sea un pueblo hay esencialmente un vínculo con el originario, pero este originario no es el *ser* empírico del pueblo, no es más que el *efecto* de su relación práctica con el origen lingüístico. Es cierto que hay una continuidad esencial, pero esta continuidad no resulta “naturalmente” de la sucesión de las generaciones: al contrario, debe otorgar un sentido inteligible, propiamente histórico, a esa sucesión.

Entonces, ¿qué es la lengua originaria, o más bien el origen de la lengua (*Ursprache*)? Al final, todo está supeditado a esta pregunta. Y nos reserva una nueva sorpresa. Es el tercer desplazamiento del problema. La lengua originaria, como Fichte no deja de repetir, es la lengua “viva” (*die lebendige Sprache*, por oposición a *die tote Sprache*).

Pero aquí Fichte hace un juego de palabras, con *lengua* y con *vida*. Los lingüistas románticos,¹¹ reemplazando la cuestión racionalista clásica del origen de las lenguas (y del lenguaje primitivo) por la cuestión “histórica” del *Ursprache* o “lengua madre” de todas las otras, habían llegado —fundándose en las nacientes técnicas de la gramática comparada— a la prioridad de la lengua germánica, o más bien de la indo-germánica. Fichte ignora por completo este punto de vista genético, del mismo modo que ignora la reali-

dad lingüística y en particular la gramática, que no tiene nada que ver con su problema. La oposición que dibuja entre los alemanes y el resto de pueblos de origen germánico no se interesa por la naturaleza o la constitución (*Beschaffenheit*) de sus respectivas lenguas, “sino solamente de que en un caso se conserva algo propio y en el otro se ha aceptado algo extraño” (*sondern allein darauf, dass es dort Eigenes behalten, hier Fremdes angenommen wird*) (p. 66), por el hecho de la “pureza” o de la “mezcla”. Independientemente de la cuestión secundaria de su antigüedad, una lengua viva es una lengua pura, libre de influencias, ajena por su propia naturaleza al cosmopolitismo y más profundamente a lo que estamos tentados de llamar aquí, por utilizar una terminología propuesta recientemente,¹² el “colingüismo” europeo (por eso el alemán y el griego son dos lenguas vivas al mismo nivel). Pero este, excepto por algunos elementos que son más indicios que caracteres esenciales (préstamos de vocabulario latino en las letras del *Aufklärung*), no remite tanto a la objetividad de la lengua como a la subjetividad de la palabra: es una forma de “vivir” la lengua y de vivir “en” el elemento de la lengua, una actitud ética. Por eso al final Fichte caracteriza la lengua viva, originaria y auténtica, por la unidad de tres fenómenos: se practica de forma continuada, lo cual le permite reconstruir su propia historia dentro de sí misma y transformarse sin cesar; descansa sobre la comunicación directa entre las diversas clases del pueblo, permitiendo al pueblo ser educado por sus propios intelectuales, y a estos, comprenderse entre sí; tiene un carácter simbólico (*sinnbildlich*), que quiere decir que, por oposición a la arbitrariedad del signo prestado, a la convención propia de las mezclas, realiza inmediatamente, en cada “acto de lenguaje”, la unidad necesaria de lo sensible y lo espiritual.

Detengámonos aquí para examinar los efectos de estos desplazamientos sucesivos. Queda claro, para empezar, que Fichte ha ido vaciando las nociones de *Urvolk* y de *Ursprache* no solo de todo contenido naturalista, sino también de todo contenido historicista. Del mismo modo, la germanidad, cuya esencia busca caracterizar, no tiene ningún vínculo esencial con un pasado, sino en tanto que el pasado inspira un proyecto de futuro (en última instancia, la regeneración espiritual y moral), en tanto que la contingencia del pasado se sublima en la producción del futuro. La “vida original” del pueblo, y primero la de la lengua que teje los hilos de la comunidad, es esencialmente el movimiento de una formación continua (*Bildung*), de una actividad práctica (*Tätigkeit*), de una superación de todo lo que ha sido dado y determinado como *existente* (*Etwas*). Es una revolución interior permanente. Lo originario no designa *de donde proviene* un pueblo, sino *aquello hacia lo que avan-*

11 Es exactamente el mismo momento en que FR. SCHLEGEL publica la obra inaugural de la filología histórica: *Über die Sprache und Weisheit der Inder* (1808).

12 Cf. R. BALIBAR, *L'institution du français. Essai sur le colingüisme des Carolingiens à la République*, PUF, Paris, 1985.

za, o todavía más preciso, el destino moral que se auto-designa activamente, cuyas pruebas Fichte piensa encontrar en una determinada disposición “alemana” a *tomarse en serio las palabras* de la lengua, a “vivir como se habla” y a “hablar como se actúa”. La lengua originaria, auténtica, no es solo la lengua de la acción, es acción moral en la lengua; no una lengua que tiene una historia, sino una “palabra viva” que *hace* una historia, y que hay que tomar en el momento en que la hace.

No queda menos claro, en estas condiciones, que la definición de Fichte es circular. Pero es precisamente ese círculo lo que le importa. El círculo de la lengua y el pueblo, de su pertenencia recíproca: un pueblo vivo crea él mismo una lengua viva, una palabra viva da vida a la lengua de un pueblo y así le hace vivir a él mismo. El círculo de la vida (*Leben*) y de la formación espiritual (*geistige Bildung*):

En el pueblo de lengua viva, la formación espiritual penetra en la vida; en el caso contrario, la formación espiritual y la vida siguen cada cual su camino (*Beim Volke der lebendigen Sprache greift die Geistesbildung ein ins Leben; beim Gegenteile geht geistige Bildung, und Leben jedes seinen Gang für sich fort*) (p. 79).

En último término, este círculo es la forma que adquiere en el Fichte de los *Discursos*, por tanto, en un estilo “popular” (que le permitió sin duda encontrar la solución *teórica* vanamente perseguida a través de los incesantes modificaciones de la *Wissenschaftslehre*), la noción de lo *trascendental*.

En efecto, hay que decir a la vez que “los hombres están formados por la lengua” y que “los hombres se hacen a sí mismos”, en tanto que hacen la vida de su lengua: *pero no en el mismo sentido*. En tanto que los hombres son individuos empíricos, es decir, que pertenecen al mundo de las “cosas” recíprocamente determinadas (que son *etwas*), podemos decir que están “hechos” ante todo por la lengua, es decir, que esta fija los límites o las posibilidades de su comprensión, de su conocimiento. Podemos incluso decir: según la lengua sea pura o viciada, esta comprensión será verdadera o ilusoria y falsa. Sin la *forma* de la lengua no comprenderíamos por qué Fichte puede escribir:

Me veo obligado a invitarles a considerar la esencia de la lengua (*das Wesen der Sprache überhaupt*). 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 (*besonders die Bezeichnung der Gegenstände in derselben durch das Lautwerden der Sprachwerkzeuge*) 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 la fonación en un determinado sonido y no en otro distinto (*es gibt zuvörderst ein Grundgesetz, nach welchem jedweder Begriff in den menschlichen Sprachwerkzeugen zu diesem, und keinem andern Laute wird*)... No es realmente el hombre quien habla, sino la naturaleza humana quien habla en él y se manifiesta a sus semejantes (*Nicht eigentlich redet der Mensch, sondern in ihm redet die menschliche Natur, und verkündigt sich andern seinesgleichen*). En consecuencia, podría deducirse de esto que la lengua es única y completamente necesaria (*Und so müsste man sagen: die Sprache ist eine einzige, und durchaus notwendige*) (pp. 66-67).

Y más adelante:

Si se llama pueblo a un grupo 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 (*und in fortgesetzter Mitteilung ihre Sprache forbildenden*), tenemos entonces que decir que la lengua de este pueblo es necesariamente tal y como es, y que propiamente no es este pueblo quien manifiesta su conocimiento, sino que es su propio conocimiento quien se manifiesta a partir de aquel (*nicht eigentlich dieses Volk spricht seine Erkenntnis aus, sondern seine Erkenntnis selbst spricht sich aus aus demselben*) (p. 67).

Pero inversamente hay que decir (*Discurso séptimo*):

Para él, la historia y, con ella, el género humano, no se desarrollan según leyes ocultas y misteriosas de una danza circular (*nach dem verborgenen und wunderlichen Gesetze eines Kreistanzes*), sino que piensa que es el propio hombre quien las hace (*macht der eigentliche und rechte Mensch sich selbst*), no limitándose a repetir lo que ya ha existido, sino creando en el tiempo algo realmente nuevo (*nicht etwa nur wiederholend das schon Dagewesene, sondern in die Zeit hinein erschaffend das durchaus Neue*) (p. 124).

El hombre del que se trata aquí ya no es el hombre empírico sino el hombre esencial o el hombre interior, el que *decide* conforme a su visión del absoluto, de la vida eterna; por tanto, al mismo tiempo es el hombre práctico, el hombre que no es otra cosa que su propio *acto* constitutivo. Este hombre no está hecho por la lengua, sino que, al hablarla de forma originaria o auténtica, al llevar-

la, por tanto, al infinito, al colocar siempre sus límites *más allá de lo que existe*, hace que la idea penetre en la vida. Lo trascendental de la lengua no es entonces una trascendencia *dada*, en la que el pensamiento está constreñido por categorías o medios de expresión, sino una palabra trascendente, que es al mismo tiempo el acto de auto-constitución del pensamiento. A estas dos caras indisolubles (al menos originalmente) corresponden las dos vertientes del símbolo, la vertiente sensible y la espiritual, o incluso la vertiente *imagen (Bild)* y la vertiente invisible de la lengua. No es imposible considerar que esta concepción se sostiene sobre una auto-referencia permanente: el paradigma de la palabra constituyente es la propia palabra de Fichte, en su intento de recrear la unidad (la comprensión de sí mismo) de la nación alemana a través de su discurso (igual que en otro tiempo Lutero, *der deutsche Mann*), devolviéndoles así a las palabras alemanas su sentido original, al dar cuerpo sensible (en imágenes) al pueblo futuro, al abrir la posibilidad de una nueva historia. Con esta idea, la noción de una frontera interior adquiere su carga más profunda: en este punto *habla*. Mejor: en este punto *yo* hablo identificándome con ella (recordemos el *Es* recurrente en el texto que habíamos citado en el comienzo); en este punto *yo* transformo incesantemente en futuro, es decir, en historicidad real, el pasado histórico fijado en el “espacio” institucional. Pero también en este punto “ella” —la lengua, esencia del vínculo social (*die Sprache, die niemals ist, sondern ewigfort wird*: la lengua/palabra, que nunca *es*, sino que *está* en continua transformación, *Discurso quinto*, p. 92)— habla en primera persona. Esta auto-referencia se sostiene en un nombre, a la vez “propio” y “común” (*der Deutsche, die Deutschheit*): sin él la palabra no procedería de ninguna lengua determinada, la lengua no sería acto de *nadie*. Pero este nombre oculta un equívoco, una escisión interna: yo, Fichte, nuevo “hombre alemán”, hablo a los alemanes porque no son los que creen ser, doy sentido a las palabras de su tribu (*Stamm*) para que lleguen a ser hombres (alemanes) nuevos. Hay que llegar a decir entonces que esta frontera no separa espacios (sean estos espacios territoriales o, metafóricamente, universos culturales), sino que más bien representa el punto o momento de conversión del espacio constituido en tiempo constituyente, que es el tiempo de la proyección, de la decisión, de la acción, del futuro (en tanto que) espiritual.

Concluamos provisionalmente. Pasar, a través del símbolo de la lengua, del espacio inmóvil a la movilidad invisible del tiempo es plantear a la vez la cuestión del progreso (*Fortgang, Fortschreiten*), de la perfectibilidad (*Verbesserlichkeit*), de la formación (*Ausbildung*). Fichte no expone esta cuestión de una manera puramente especulativa,

sino muy concretamente: hace de ella el campo por excelencia donde se realiza su política, en tanto que política por y para la educación moral (*Erziehung*).

Sobre este tema me contento con extraer algunos rasgos significativos de las largas argumentaciones de los *Discursos* 2º, 3º, 9º, 10º y 11º. Nuevos contornos de la frontera, es decir, de la división y la unidad, del cierre y de la apertura, del desplazamiento de los límites. La propuesta se divide en tres tesis:

- La constitución de un nuevo sistema educativo es la condición, o aún mejor, la forma misma que debe adoptar la regeneración de Alemania. De hecho, como esta regeneración representa la actualización de un carácter originario (*Ursprünglichkeit*) que *todavía no ha empezado* a existir en la historia, hay que decir: es la forma que debe adoptar el nacimiento de Alemania. Se trata de un medio, pero que contiene en sí mismo la actualización de su fin, que es actividad (*Tätigkeit*) por excelencia.

- Esto es posible en la medida en que la educación se concibe como una educación *nacional (Nationalerziehung)*, y no como una formación literaria y cosmopolita restringida a las clases cultivadas, o como una simple escuela del pueblo destinada a los niños de condiciones sociales inferiores (*Volksbildung*).

- Finalmente, la educación nacional debe estar organizada por el Estado, lo que quiere decir al mismo tiempo que debe ser sustraída a la autoridad de la familia y de la Iglesia y que debe ser inmediatamente una educación cívica (Fichte nos indica que, gracias a este rasgo, recuperará la unidad griega de la educación y la ciudadanía). Pero esto no significa que la educación nacional es una educación “laica”, ni en el sentido de una oposición entre educación religiosa y educación cívica, ni en el sentido de una separación entre la moralidad colectiva y la fe individual. Al contrario, la educación nacional es la del “hombre total” (*der vollendete Mensch*), sensible y espiritual, físico e intelectual, en la perspectiva de la identificación del patriotismo con la moralidad pura, o de que cada miembro de la comunidad patriótica interiorice que esta es una comunidad de libertades humanas, el lugar del progreso moral de las generaciones. Este es el tema precisamente del *Discurso undécimo*. Correlativamente, la función educativa aparece como la principal del Estado, que define su carácter racional: esta dirige las funciones militares, económicas y judiciales, y puede en última instancia sustituirlas. Históricamente, nos permite comparar el *Estado real* (empírico) con el

Estado de razón al que debe aproximarse, que es un *Estado educativo*. En su horizonte último, prepara el fin del Estado, su desmantelamiento en la consecución de su esencia.

La exposición de estas tesis, varias veces retomadas y concretadas en un plan de educación nacional, está recorrida por un movimiento que podemos resumir así: la educación nacional crea la comunidad nacional al *suprimir las diferencias de condición*, otras fronteras interiores pero artificiales, que instalan bajo la apariencia de la naturaleza el reinado del egoísmo. Pero, al suprimir estas diferencias, *añade* un elemento espiritual a la naturaleza (un “añadido” o “suplemento”: *ein Mehr*) sin el que la naturaleza no es propiamente humana, y que es justamente la moralidad. La pregunta que se plantea es entonces la siguiente: moralidad quiere decir libertad individual, igualdad de los ciudadanos sea cual sea su condición y fraternidad humana universal. Pero moralidad quiere decir también *decisión* espiritual enteramente autónoma de los que son capaces de amor y de esperanza en la perfectibilidad humana. La educación prepara esta decisión, en particular al tomar la forma de un cierre, de un muro pedagógico casi monástico, que debe hacer posible, al menos para la mayoría de los hombres, la expresión de su bondad original (*Discurso décimo*). Pero no la determina. Podemos entonces preguntarnos si todo el proceso educativo no tiende a sustituir la división histórica de las condiciones sociales por otra división entre los buenos y los malos, una frontera invisible entre dos especies de hombres: los que viven en el egoísmo y los que viven en el reino del espíritu.

Concluimos entonces con una última ambivalencia. Los “verdaderos alemanes”, sujetos y productos de esta educación nacional, no son sino alemanes empíricos, históricos, alemanes verdaderos, mejores: alemanes que realizan en acto el destino espiritual de Alemania, es decir, la humanidad eterna (esa cuya patria es “el cielo que desciende sobre la tierra”).¹³ En realidad, alemanes tal y como deberían ser, más que alemanes tal y como son. Aún mejor: los *alemanes del futuro*, empíricamente mezclados en el presente, en lo transitorio de la crisis, con los alemanes del pasado. Pero esto quiere decir que la Nación alemana nunca podrá coincidir con el Estado alemán; este será un Estado unitario e independiente, un Estado educativo e igualitario, una “república”. O más bien quiere decir que el concepto de la nación nueva, como el del hombre en sus relaciones con la lengua, se *divide* en una nación empírica y una nación trascendental (que es también la nación espiritual): la nación empírica es producida por el Estado (en toda producción [*Erzeugung*] del hombre es fundamental una educación [*Erziehung*]),

pero el Estado solo puede producir la nación como comunidad real si se somete a la primacía de la nación ideal, de la que es instrumento. Y además, si sintetizamos las determinaciones “exteriores” e “interiores” de la libertad: el Estado solo puede producir la independencia exterior de la nación, condición material de su cultura, del desarrollo autónomo de su “sí-mismo” (*Selbst*), de la vida de su lengua y de su literatura, etc., si se erige en organizador de la educación según el modelo ideal de la nación interior, nación invisible de los espíritus, y bajo la condición de que este modelo “viva” en sí como un *Urbild*, como una resolución moral constante.

Por ello, el patriotismo de Fichte aparece finalmente como *condicional*, incluso aunque se proclame incondicionado (y que proclame el deber patriótico como deber incondicional de cada uno). Esto es lo que se deduce de la actividad de Fichte de 1808 a 1813: sus proyectos de organización de la Universidad contra la reivindicación de libertades académicas, pero en nombre de la libertad superior del espíritu; o cuando terminará por estallar la guerra patriótica, su indecisión permanente entre la palabra pública y la palabra privada: como si nunca hubiera llegado a determinar si la guerra era o no conforme al concepto de la liberación nacional, y, por tanto, nunca hubiera llegado a *decidirse él mismo*.¹⁴

Pero, naturalmente, esta incertidumbre personal de Fichte —el Fichte empírico...— deja completamente abierta la posibilidad a otros, en el seno del aparato del Estado o frente a él, de decidir no menos empíricamente sobre el sentido coyuntural de su interpelación. La controversia comienza entonces después de su muerte y mostrará que, en la práctica, la idea nacional, así formulada, es infinitamente plástica.

Traducción de Alejandro Martínez Rodríguez
y Fernando Remiro Elía



¹³ Son el resto de Alemania, como Isaías había hablado del “resto de Israel” (Is. 4, 2-3; 10, 19-21).

¹⁴ Cf. los “fragmentos” de un escrito político en 1813 que respondía a la llamada al pueblo del rey de Prusia (*Aus dem Entwurfe zu einer politischer Schrift mi Frühlinge 1813, Sämtliche Werke*, 1845-46/1965, VII, pp. 546-573). Extractos citados en J. G. FICHTE, *Lo Stato di tutto il popolo*, ed. de Nicolao Merker, Editori Riuntini, Roma, 1978, p. 321y ss.