

A FILOSOFIA DA HISTÓRIA E DA CULTURA EM FICHTE

DIOGO FERRER
(COORDENADOR)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ESTADO, CRISTIANISMO E HISTORIA EN FICHTE STATE, CHRISTIANITY AND HISTORY IN FICHTE

Salvi Turró

ORCID: 0000-0002-2279-824X

Resumen: Centrándose fundamentalmente en las *Lecciones de filosofía aplicada. Doctrina del Estado* de 1813, este artículo analiza la función política del cristianismo en la comprensión fichteana de la historia como realización progresiva de la razón. Tal función es doble: por un lado, una función política en tanto que educación del ciudadano y religión civil del Estado de Derecho; por otro, una función meta-política o utópica (milenarista) en tanto que exigencia de un horizonte federativo internacional para el logro de una única sociedad cosmopolita en la tierra.

Palabras clave: Fichte; Filosofía de la historia; Religión; Política; Derecho

Abstract: Focusing fundamentally on the *Lessons of applied philosophy. Theory of the State* of 1813, this paper analyzes the political function of Christianity in the Fichtean understanding of history as the progressive realization of reason. This function is twofold: on the one hand, a political function as a moral education of the citizen and as the civil religion of the State of Right; on the other, a meta-political or utopian (millenarian) function as a requirement of an international federative horizon for the achievement of a single cosmopolitan society on earth.

Keywords: Fichte; Philosophy of History; Religion; Politics; Right

Estado, religión y cristianismo

En las *Lecciones de filosofía aplicada* [LFA]¹ de 1813, conocidas usualmente como *Doctrina del Estado*, la cuestión de la relación entre Estado y religión, en especial respecto al cristianismo, es de alguna manera el eje del texto. Tratándose de un curso de “filosofía aplicada”, no se trata tanto de elaborar una doctrina sistemática sobre el Estado –tema expuesto por Fichte en el curso anterior de 1812– cuanto de ocuparse de los factores que determinan su realización. Y aquí radica la primera dificultad, pues el mismo concepto de “realización del Estado” genera una doble antinomia. Considerada la cuestión desde el plano estrictamente práctico tenemos:

“Tesis: cada uno debe ser libre, sólo debe seguir su propia intelección. Decimos cada uno: por tanto, en el mundo de los yoes libres no debe haber absolutamente nadie que obedezca a otra cosa que no sea su libre intelección. [...]

“Antítesis: cuanto radica en el concepto de derecho simplemente debe ser [...], pero el concepto de derecho tendría que imponerse incluso por coacción y por fuerza [...]. Para el derecho la coacción es mandato y, por tanto, le está permitida.”²

Ahora bien, como la realización del Estado de derecho se encuentra entre los fines de la razón y –recuperando la expresión de 1798– debe existir un “gobierno divino del mundo” que justifique la realización de

¹ Estas lecciones se encuentran en el volumen GA II/16. Las citaremos por nuestra edición y traducción recientemente publicada: Fichte, *Lecciones de Filosofía aplicada. Doctrina del Estado*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2017. Como en la versión española se indica entre corchetes la página de la edición crítica, consignamos exclusivamente la paginación de la GA.

² GA II/16, 64.

tales fines, surge una nueva antinomia respecto a la libertad y la constitución del mundo:

“Tesis: no existe tal gobierno del mundo pues lo verdaderamente real ha de engendrarse simplemente por la libertad, y suponiendo tal gobierno nada se produciría por la libertad. [...]

“Antítesis: ciertamente puede existir un gobierno divino del mundo [...] en caso que la visibilidad de la libertad [...] estuviera aún condicionada por algún *estado dado* del mundo de la libertad –una cierta determinación de voluntades dadas, individuales–. En efecto, como, según la primera ley, la visibilidad de la libertad ha de ser sin más, también ha de ser sin más la citada condición.”³

Por su estatuto ontológico, la solución de la segunda antinomia es la condición para la resolución de la primera: si se puede pensar un gobierno divino del mundo como manifestación del ser absoluto, se pueden pensar los fines de la razón y, por tanto, también la efectuación conjunta del derecho y de la libertad. La solución de la mayor se sigue de la doctrina de la manifestación elaborada en la segunda época del autor, que en las *Lecciones* de 1813 se resume así:

*“La constitución moral de la voluntad individual radica en la ley formal del manifestarse divino –como radica en ella la yoidad, la inteligencia, el mundo sensible y todo lo restante– y es, por tanto, el manifestarse Uno, absolutamente inmediato, de lo absoluto mismo que *existe*, pero que ni llega a ser en el tiempo ni se convierte en cosa alguna. Este ser puesto simplemente por aquella ley se despliega entonces en la intuición real en el tiempo: ser al cual [el tiempo] nada añade ni quita.”⁴*

³ GA II/16, 88-89.

⁴ GA II/16, 89.

Esto es: lo absoluto –en su unidad y totalidad en sí y para sí al margen del tiempo– se manifiesta, “ex-siste” en cada conciencia –su estructura transcendental– y, como esta ex-sistencia, es esencialmente libertad, el sistema de fines de la razón –lo absoluto-práctico– sólo puede ser real como producto de aquella libertad. En términos de la *Doctrina de la Ciencia* de 1811: “la manifestación es una pura potencia absoluta de creación real, y lo que ella es a partir de esta potencia no lo es por Dios sino absolutamente por sí misma; esta potencia absoluta de ser algo por sí misma lo es por Dios, pero Él mismo la aparta [de sí] en tanto que libre y autónoma”⁵.

Pues bien, si los fines de la razón (derecho, Estado, moralidad, religión) son manifestación del ser absoluto a través de la libertad de la conciencia y la libertad de los yoes se despliega necesariamente en una sucesión de acciones, es claro que aquellos fines han de ser pensados *realiter* como “resultado” de la acción humana en el tiempo. El tiempo, así, “nada añade ni quita”: es el “medio” en que las acciones libres despliegan los fines de la razón puestos (*ab initio, in aeternum*) por lo absoluto mismo, es el lugar de realización del gobierno divino del mundo a través de la libertad. Pero hablar de tiempo es hablar de historia. Por tanto, sólo una lectura de la historia –ciertamente “según los principios de la Doctrina de la Ciencia”–, puede permitirnos comprender las condiciones dadas –resultado, a su vez, de acciones libres anteriores– para la realización *hic et nunc* del Estado y del derecho. Las cuestiones de la “filosofía aplicada” sobre la efectucción del derecho revierten así en mostrar el hilo conductor de la historia humana hasta la actualidad.

Por su parte, la libertad es potencia esquematizadora que, generando “imágenes”, da una “visión del mundo”, esto es, produce en verdad un “mundo”, pues para una conciencia tener un mundo es “verlo”, “darse cuenta de él”, “hacerlo palabra o imagen”. Pero “hay dos modos fundamentales de imaginar y dos concepciones fundamentales de la imagen:

⁵ WL-11, GA II/12, 182.

de entrada, la imagen del ser *dado* y simplemente *presente*, después la del ser que se produce por la *libertad; naturaleza, moralidad*⁶. Consiguientemente, hay dos posibilidades de “mundanización”⁷: una inferior en que los procesos esquemáticos sensibles determinan la posibilidad de cuanto aparece; otra superior en que, reconociéndose la propia actividad constitutiva de la subjetividad, se entiende que toda realidad es producto de la libertad y el sentido de lo real no es más que ser un eslabón para la efectuación completa de ésta.

Si hay dos formas de mundanización inherentes al ser mismo de la conciencia, se entiende la propuesta subsiguiente de Fichte como clave de lectura de la historia humana. Podemos distinguir dos “géneros humanos originarios” según domine en una colectividad la forma de esquematización sensible o la inteligible-moral. La historia constituye así una dialéctica entre pueblos impulsados por uno u otro tipo de esquematización o producción de mundo:

“En el encuentro de los dos géneros originarios radica el inicio de la historia, su espíritu propio y su ley fundamental, así como [están implicados] todos los momentos principales que han de acontecer necesariamente: todo lo cual puede conocerse ciertamente *a priori*. Como filósofos sólo tenemos que ocuparnos de tales conocimientos; cada cual puede localizarlos por sí mismo en las narraciones de que disponemos sobre la vida de nuestra especie.”⁸

Así pues, conocer las condiciones de efectuación de los fines racionales, especialmente en relación al Estado, significa entender el momento actual de una historia en que se contraponen dos formas culturales,

⁶ GA II/16, 104.

⁷ Para una lectura de la filosofía trascendental y el idealismo en referencia al tema ontológico-cosmológico del “orden del mundo” y, por tanto, como ensayo moderno de “mundanización”, véase especialmente la segunda parte de mi estudio: *Filosofía i Modernitat. Les reconstruccions de l'ordre del món*. Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 2016.

⁸ GA II/16, 106.

políticas y religiosas. En tanto que una, la sensible, identifica lo divino con la configuración político-social manifiesta en una potencia coactiva real –sea la del *pater familias* como la de los magistrados o del mismo soberano– que sólo exige obediencia, mientras que la obra, la inteligible-moral, rehúye toda configuración dada para buscar lo exigido por la libertad como lo único verdaderamente divino⁹, aquella contraposición se convierte a su vez en división de la historia humana en dos épocas radicalmente diferenciadas:

“Desarrollo del Estado en el conflicto entre la fe y el entendimiento: esto es la historia tomada en su núcleo central. Épocas principales:

1. El Estado como algo absoluto en la fe: en la fe, por tanto, en una figura dada. Para cada Estado en la figura en que la fe le es dada. Determinación progresiva de esta figura y forma por un entendimiento parcialmente desarrollado, mientras la fe se refuerza en el Estado en general. *Mundo antiguo.*
2. Decadencia completa del Estado por el principio del entendimiento perfeccionado: *inicio del mundo nuevo.* El Estado se convierte en un mal. Desarrollo progresivo del entendimiento. Validez del Estado como medio y preparación de las condiciones para resolver la tarea procedente del arte libre –el establecimiento del reino [de la razón]–. Historia moderna hasta nuestros días.”¹⁰

El Estado en el mundo antiguo gira en torno a la figura del padre-fundador de la familia, linaje o ciudad que estable la ley, la coacción y el

⁹ Dada la imbricación esencial que establece Fichte entre el aspecto jurídico-político y el religioso-teológico de las dos posibles esquematizaciones, las *Lecciones de filosofía aplicada* constituyen una verdadera lectura “teológico-política” de la historia en continuidad y clara proximidad con la efectuada por Kant en *Conjeturas sobre el inicio de la historia humana* (véase al respecto mi artículo “Lectura kantiana del Génesis como texto teológico-político” en: RV. Orden Jiménez – JM. Navarro Cordón – R. Rovira (eds.), *Kant en nuestro tiempo: Las realidades que habitamos*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2016, 355-373).

¹⁰ GA II/16, 110.

culto al dios que se manifiesta en aquel acto fundador: quienes pertenecen a la familia, linaje o ciudad comparten la creencia en ser los elegidos por el dios y, al rendirle culto, afianzan su fe en la estructura social que los determina. Quienes no pertenecen a la familia, linaje o ciudad están desposeídos tanto de derechos como de divinidad, culto e identidad político-religiosa, son los excluidos del Estado o sometidos absolutamente a él. Fichte describe aquí claramente la comprensión teológico-política de la religión antigua como pura *religatio* al Estado, a sus estructuras y estirpes fundacionales en que se manifiesta visiblemente lo divino. En una visión teológico-política de este tipo, el papel del entendimiento y las exigencias de la libertad –segundo género humano, esquematización inteligible-moral– sólo podía consistir en intentar extender progresivamente el principio de la igualdad –exigencia racional y no fáctica– dentro de la matriz de las estirpes fundacionales que determinaban el Estado: sustitución de la familia monárquica por las dinastías aristocráticas o patriciado, incorporación posterior del *démos* o la *plebs* a la ciudadanía al atribuírseles también héroes tribales fundadores, concesión de poder político a los líderes populares (tribunos) por equiparación con las autoridades tradicionales del patriciado, etc. Pero, por su matriz constitutiva, siempre queda en la ciudad antigua un “resto” de excluidos de la ciudadanía por carecer de linaje fundacional y, por tanto, de *religatio* y derechos, sean los esclavos, los extranjeros o las mujeres¹¹:

“En suma, el ser humano no es nada por sí mismo, sino sólo el *ciudadano*, y ciertamente sólo como tal, en el lugar que le corresponde según su linaje. Por ello, quien no es ciudadano, quien no pertenece, a través de su linaje, a la conciencia del dios que ha erigido el Estado, no tiene ningún derecho, es *cosa* de uso, es propiedad de los ciudadanos sobre cuya posesión sólo deciden las leyes [...]. Con precisión y desde la perspectiva contraria: entre nosotros el fundamento de los derechos es la humanidad, que es también fundamento

¹¹ GA II/16, 129-130.

de la ciudadanía, pero como algo superior a ella. En su momento veremos cómo esta visión se ha realizado en el mundo llegando a formar parte de las creencias comunes. En la antigüedad no se trataba en modo alguno de la humanidad, sino de la *ciudadanía*: ésta exclusivamente era el fundamento de los derechos relativos del individuo, que a su vez sólo tenía valor por el lugar que ocupaba.”¹²

Desde un punto de vista transcendental-sistemático, el mundo antiguo y su concepción de la religión y el Estado se mueven en el ámbito de las dos primeras visiones del mundo establecidas en la *Exhortación a la vida bienaventurada* –la sensible y la ético-coactiva¹³–: primado de lo sensible-natural en tanto que comprensión del derecho en función de la generación de familias y clanes, concepción quasi-sensible de lo divino en tanto que se visibiliza en el culto asociado a las instituciones políticas, reducción del Estado a mecanismo coactivo de obediencia (político-religiosa) a las leyes de la ciudad operantes desde la matriz del momento fundacional. Precisamente por ello, el mundo antiguo nos aparece como lo más opuesto a lo exigido por las tres visiones del mundo superiores¹⁴: la moralidad de la acción por convencimiento racional y no por coacción, la religión como experiencia de sentirse inmerso en el hacerse divino a través de la libertad, la ciencia como comprensión intelectual en lugar de obediencia y fe. En este sentido, la *religatio* del mundo antiguo nada tiene que ver con la religión de la cuarta visión del mundo: es más bien su negación y antítesis perfecta, pues sólo exige obediencia-fe-ritual a las leyes y los cultos fundacionales de la ciudad.

Mientras permanece vigente la matriz natural-genealógica de lo político y lo religioso, el principio intelectual queda preso de aquellos límites y no puede completar el paso de la “ciudadanía” (siempre particular)

¹² GA II/16, 117-118.

¹³ AzsL, lección V, GA, I/9, 106-109.

¹⁴ AzsL, lección V, GA, I/), 110-114.

a la “humanidad” (igualdad de todos), es decir, no pueden efectuarse los fines superiores de la razón. Por tanto, la segunda época histórica sólo podía surgir de una “revolución” que –a la manera de la inversión kantiana del mal radical por la conversión de la conciencia a la ley– subvirtiera el principio originario de la visión antigua –esto es, su modo de esquematización–: esta inversión revolucionaria engendra *a fortiori* un “mundo nuevo”. La esencia del cristianismo constituye ese elemento radicalmente innovador y subversivo: “el concepto del *reino de los cielos* en oposición al *reino de este mundo*”¹⁵. Tal concepto implica una nueva visión del mundo:

“La humanidad no concuerda con la voluntad divina a través del ser dado, sino a través del actuar: es, pues, completamente libre. Metafísicamente: cada uno ha de actuar según su *propio* concepto, de modo que entre éste y la voluntad de Dios no ha de haber ningún intermediario; nadie tiene, pues, señor, a no ser físicamente a uno mismo y moralmente a Dios; por tanto, también es *políticamente* libre e independiente de todo poder superior. La humanidad no es más que esta libertad que debe concordar con la voluntad divina. En esto consiste vuestra esencia, la *de la humanidad*. Por tanto, todo lo que el ser humano es, lo es justamente en vistas a la libertad. El cristianismo es, pues, el evangelio de la libertad y de la *igualdad*: lo primero no sólo en sentido metafísico, sino también civil, en tanto que supresión de toda autoridad y desigualdad civil.”¹⁶

Considerado de este modo, el principio religioso cristiano exige, más allá de la coacción jurídica propia de la segunda visión del mundo, la efectuación de una existencia moral y religiosa en todos los individuos en pie de igualdad. Pero como el Estado es siempre, por definición transcendental, una potencia coactiva, el nuevo mundo engendrado por el

¹⁵ GA II/16, 131.

¹⁶ GA II/16, 132.

cristianismo exige de hecho sobrepasar la forma política estatal –siempre condicionada *vollens nollens* por el principio antiguo– en una nueva “constitución del género humano”:

“el cristianismo se realiza interiormente en la voluntad del ser humano, de lo que se sigue que un Estado según la forma antigua –si todavía existe algo así y coacciona los hombres– carece, cuanto menos, del asentimiento y fe interiores, de modo que cada conciencia le sería hostil y lo derribaría tan pronto como tuviera suficiente energía externa. O bien –lo que constituye el segundo modo del ser real, condicionado por el primero–, Dios deviene efectivamente y de hecho el único Señor porque derroca sin ninguna duda a cualquier otro señor: entonces aparece una disposición por la que cada uno sólo obedece la voluntad de Dios reconocida nítidamente por él mismo. Es manifiesto que sólo en el último caso el cristianismo llegaría a ser la constitución efectiva del género humano.”¹⁷

Por tanto, el mundo nuevo resultado del cristianismo no puede ser descrito ni interpretado en los términos teológico-políticos del antiguo: ni su religión tiene nada que ver con lo estatutario-ritual-estatal ni su constitución se vertebra sobre una ciudadanía de enraizamiento territorial-genealógico según leyes coactivas¹⁸. La categoría empleada por Fichte para referirse a la originalidad del mundo nuevo es la de “reino de Dios”, “reino de los cielos” o “reino de la razón”: tales serían los términos que, desde una perspectiva histórica, corresponderían a lo que, desde una perspectiva sistemática, serían las visiones del mundo moral, religiosa y científica de 1806. En suma:

¹⁷ GA II/16, 134.

¹⁸ En este punto coincide plenamente el análisis fichteano con la comprensión –ciertamente en una perspectiva mucho más “culturalista”– de la modernidad expuesta por Sloterdijk en su reciente estudio *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne*. Stuttgart, Suhrkamp, 2015.

“con el reino [de Dios] desaparece toda coacción jurídica externa, pues en él no es posible antagonismo alguno: desaparece en general toda desigualdad debida al *linaje*, a la familia (todos son una familia), a la propiedad personal (todos son propietarios y disfrutan por igual de la tierra), en suma, desaparecen todas las manifestaciones del Estado antiguo transmitidas al tiempo nuevo.”¹⁹

Esta perspectiva nos sitúa ante una aporía que recorre y tensiona todo el texto fichteano de 1813, si no la totalidad de su última filosofía política. Expresada de modo sistemático: siendo el Estado esencialmente –incluso el Estado de derecho del “mundo nuevo” en su “modernidad” más reciente posterior a la revolución francesa– una institución coercitiva –, ¿cómo puede ser compatible con la realización del reino de la razón o estadio de plenitud moral-religiosa de la humanidad que excluye toda coacción?, ¿puede subsistir el Estado propiamente dicho en el reino de la razón? Expresada de modo histórico: con la irrupción de la llamada evangélica a realizar el reino de Dios, ¿se promueve propiamente la realización del Estado o su desaparición?, ¿qué función histórica cumple, pues, la religión cristiana con respecto a la aparición y efectuación del moderno Estado de derecho? Hay que reconocer que la respuesta fichteana a estos interrogantes no está exenta de ambigüedades. Por un lado se afirma que “el reino del derecho exigido por la razón y el reino de los cielos en la tierra prometido por el cristianismo son uno y el mismo; el segundo garantiza, pues, el primero”²⁰, con lo cual se otorga al cristianismo una función histórica como instrumento de realización del Estado. Pero por otro lado se sostiene taxativamente que “si desaparecen tales condiciones [restos del Estado antiguo en el nuevo], desaparece el Estado” de modo que finalmente “el Estado de este mundo se disolverá

¹⁹ GA II/16, 171.

²⁰ GA II/16, 164.

en favor del reino de Dios”²¹, con lo cual la función del cristianismo más bien apunta a la disolución o superación de la estructura estatal en pro de unas exigencias racionales últimas.

Lejos de querer disolver esta equivocidad o tensión, nuestro propósito aquí es explicitarla al máximo distinguiendo la argumentación fichteana para otorgar al cristianismo una función política en el Estado (a modo de “religión civil”) de los argumentos en pro de su función metapolítica o utópica de superación del Estado.

Función política del cristianismo: la religión civil.

¿De qué modo el reino de los cielos es garantía del nuevo Estado de derecho? La respuesta fichteana remite a su reconstrucción histórico-filosófica de los orígenes de las modernas naciones europeas²², donde el cristianismo juega un papel esencial:

“Esas naciones [germánicas y las que después conformaron con ellas una unión de pueblos], por vivir en estado de naturaleza, propiamente no habían conocido un Estado, y sólo llegaron a formar uno mediante la adopción del cristianismo, con lo cual no necesitaban olvidar al dios pagano del Estado, pues nunca lo habían tenido. No conocieron un dios fundador del Estado y absorbido por esta tarea, sino un legislador moral.”²³

Como el cristianismo, por ser el anuncio de la realización del reino de Dios, había de convertirse necesariamente en una “institución docente”²⁴ para transmitir aquel mensaje, las naciones surgidas en su seno incorporaron constitutivamente el principio de la “humanidad” y ya no de la

²¹ GA II/16, 171.

²² Para un desarrollo detallado de la temática véase mi artículo “La idea de Europa en Fichte”. In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 30-1 (2013), 107-135.

²³ GA II/16, 172.

²⁴ GA II/16, 171.

“ciudadanía genealógica”: nuevo origen y fundamento de la sociedad que, a través del decurso histórico, había de llevar a la realización progresiva del derecho y, por tanto, de una forma política basada exclusivamente en la libertad, igualdad y fraternidad de todos sus miembros.

Ahora bien, dada la reciprocidad transcendental entre todas las esferas de la conciencia, se comprende que el progresivo desarrollo del Estado de derecho fuera paralelo a la más plena comprensión que el cristianismo tenía de sí mismo y de su mensaje. Lo que inicialmente se transmitió como una fe histórica en la figura de Jesús, gracias a la mediación intelectual del elemento formal socrático²⁵ y a través de Lutero y Kant, se purificó de sus componentes fácticos y ha sido capaz de entender la esencia del evangelio en su completa coincidencia con la verdad racional, es decir, con la misma Doctrina de la Ciencia:

“Pues bien, hasta que finalmente se dio el último paso con *Kant*, ocurrió que aquella forma socrática, aquel arte del entendimiento se conoció a sí mismo, aprendiendo a distinguirse de la comprensión intuitiva, con lo cual finalmente se eliminó la confusión entre la comprensión histórica y el conocimiento por leyes. Sólo entonces el Espíritu pudo convertirse en algo santo y comunicar *todo* a los cristianos, guiarlos en toda verdad y dar testimonio por el Jesús histórico –frente al que ha ganado su autonomía– y transfigurarlos. Esta época tiene lugar propiamente en nuestro tiempo, en el que se así se cumple en plenitud aquella profecía.”²⁶

²⁵ “Este Espíritu procedente del Padre ya se había objetivado antes de Cristo sin que él lo supiera o tuviera necesidad de saberlo: irrumpió fáctica y objetivamente en el ateniense Sócrates. En Sócrates el entendimiento se captó por primera vez a sí mismo y se descubrió como fuente específica y puramente a priori de conocimientos, sirviendo al desarrollo de la verdad. En relación a la forma de la verdad, Sócrates fue un milagro tan inmenso y un desafío tan poderoso para la humanidad como lo fue Jesús en relación a su contenido. El entendimiento así cultivado [según la forma] –tal era el sentido de la profecía de Jesús– debía unificarse después con el cristianismo y el contenido cristiano debía ser acogido en la forma [intelectiva] de Sócrates, pues sólo en esta unificación se alcanza indudablemente la claridad universal del conocimiento” (GA II/16, 158).

²⁶ GA II/16, 158.

Esta comprensión del cristianismo como la religión propia del “reino de la razón” –la cuarta visión del mundo de la *Exhortación*–, reino que tiene en el derecho su otra manifestación, permite recuperar a Fichte la idea de la “religión civil” que había tematizado Rousseau en el último capítulo de *El contrato social*. Los jacobinos franceses habían instaurado el culto al ser supremo y un ceremonial festivo en su honor, e incluso la Convención termidoriana había declarado la “teofilantropía” como religión republicana: ambas propuestas acabaron en estruendoso fracaso. Fichte sustituye tales construcciones por el cristianismo leído a la luz del Kant y la Doctrina de la Ciencia. En su proyecto de “república de los alemanes” el “cristianismo universal” se convierte efectivamente en la “religión civil” del Estado:

“Los legisladores, por un lado, encuentran las tres confesiones reconocidas. Por otro lado, consideran como necesario que se ha de promulgar y reconocer claramente una cuarta confesión, y elevarla a auténtica religión civil, a religión legítima para la tarea del Estado.

Esta nueva confesión se denomina religión cristiana universal, expresada con el nombre alemán y dejando al margen el [nombre griego] de católica. Se caracteriza por reconocer como verdadera la doctrina de Dios del cristianismo porque y en la medida que concuerda con la propia razón. Contrariamente, los que permanecen en la confesión antigua no lo sostienen por sí mismos, sino porque le dan crédito. [El cristianismo universal] rememora la persona de Jesús con honor, sin entrar en modo alguno en la polémica histórica que [considera] una banalidad; respeta a cualquiera [de las otras confesiones] y las reconoce.”²⁷

Este cristianismo civil no se limita a enseñar –en coincidencia con la Doctrina de la Ciencia– que “cada uno ha de entender con intelección clara la voluntad de Dios para con él; cada uno, con una auto-intuición

²⁷ *La república de los alemanes*, GA II/10, 397.

clara, ha de subsumirse en aquella ley universal del mundo espiritual”²⁸, sino que, como religión que es, se enraíza en la afectividad y ha de abarcar la totalidad de la experiencia inmediata. De este modo, Fichte no sólo diseña los aspectos arquitectónicos de las iglesias, su coro y altar, sino que determina igualmente el modo de celebración de la fiesta dominical, de las ceremonias fúnebres o el ritual de incorporación de los recién nacidos a la comunidad²⁹. Es más, como auténtica y total *religatio* del ciudadano a su Estado, la propuesta fichteana también se ocupa de la vestimenta apropiada de hombres y mujeres tanto en los días laborales como festivos o en tiempo de guerra³⁰. Sin duda, un cristianismo racional convertido en religión civil de este tipo constituye una garantía eficaz para la perduración del Estado, tanto en su fundamentación teórica, como en su vertiente educativa, como en los usos y costumbres más inmediatos. En este punto, la posición de Fichte, aunque expresada de forma distinta y sin duda menos estricta, coincidiría plenamente con la formulada por Hegel algunos años después:

“De esta manera, finalmente, el principio de la conciencia religiosa y el principio de la conciencia ética se hacen uno solo en la conciencia protestante, en el espíritu libre que se sabe en su racionalidad y verdad. La constitución y la legislación, así como su eficacia, tienen como contenido suyo el principio y el desarrollo de la eticidad, el cual procediendo y sólo pudiendo proceder de la verdad de la religión, se ha situado [ahora de nuevo] en su principio original que solamente como principio ético es realmente efectivo. La eticidad del Estado y la espiritualidad religiosa del Estado son así las garantías que se prestan solidez mutuamente.”³¹

²⁸ GA II/16, 165.

²⁹ *La república de los alemanes*, GA II/10, 417-423).

³⁰ *Ibid.*, GA II/10, 424-425.

³¹ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 552, observación. Trad. R. Valls, Abada Editores, Madrid, 2017.

Ahora bien, mientras haya Estado subsiste la coerción y, por tanto, también en un Estado de derecho el ejercicio de la soberanía implica la existencia del “señor de la coacción”³². Pues bien, también en esto el cristianismo, como religión civil, puede ser visto como instrumento eficaz al servicio del poder político. En este caso, como un instrumento retórico de persuasión y justificación del ejercicio de la coacción, no demasiado alejado de la “mentira piadosa” platónica:

“De hecho aquel entendimiento [que comprende el plan divino del mundo] no existe en todos sino sólo en algunos y, en este sentido, los últimos habrán de seguir la intelección de los primeros. Ahora bien, para que así todos sigan sólo su propia intelección, habrá de surgir una conciencia común y enteramente concordante en los que son llamados a la primera tarea de dirección y en los que, por el contrario, lo son a la tarea de obediencia a la dirección. Si estos últimos lo entienden en relación a sí mismos, entenderán además que el concepto de Dios comporta que tanto la carencia de capacidad intelectual en ellos como su presencia en los otros es también una disposición de Dios: así reconocerán claramente que, en las órdenes recibidas de los primeros, no les están obedeciendo propiamente a ellos, sino tan sólo a la ley natural determinante de sus distintas capacidades intelectuales y reconocida como voluntad de Dios.”³³

En este punto la argumentación fichteana ofrece una doble dificultad. (1) *De facto*: la distinción entre el “señor de la coacción” cuya soberanía es “contraria a derecho, abominable, diabólica” y el que es “a la vez edu-

³² En las *Lecciones de Filosofía Aplicada* (StL, GA II/16, 66-68), la figura del *Zwingerherr* (el “señor de la coacción”) permite a Fichte expresar a la vez la esencia del Estado como potencia coactiva y su tendencial deriva autocrática en el ejercicio de la soberanía –caso paradigmático de Napoleón– y, por tanto, tematizar la cuestión de los límites del mismo Estado de derecho. Véase al respecto mi estudio: *Fichte. De la consciència a l'absolut*. Badalona, Editorial Omicron, 2011, 183-189. Tb. el estudio de M. Rampazzo Bazán en este volumen.

³³ GA II/16, 166-167.

cador para desaparecer lo primero [coacción] en su función educativa”³⁴ es ciertamente sutil –si no meramente nominal–, pero en cualquier caso depende enteramente de si la formación (cívico-religiosa) consiste en una mera legitimación del poder establecido o de si es capaz de elevar a intelección autónoma a los ciudadanos. Dificultad no menor, pues, “¿quién educa a los educadores y quién educa a los que escogen a los educadores?”³⁵ (2) *De iure*: todo Estado, también el de derecho, es un mecanismo coactivo –incluso “policial” según el diseño del *Fundamento del derecho natural* de 1796–, mientras que la esencia del cristianismo –en su fusión con el principio socrático– apela a la libre intelección y convencimiento de cada uno. Por tanto, si el cristianismo se limita a una función educativo-civil legitimadora de la coacción, necesariamente se pone al servicio del Estado y renuncia a la exigencia de moralidad interior extensible a toda la humanidad.

De hecho, un cristianismo como mera religión civil del Estado no iría más allá de ser una mutación del Estado antiguo que extiende ahora la ciudadanía a todos los individuos, pero deja inalterado el fundamento teológico-político que lo caracterizaba: totalidad política vinculada a su dios, exigencia de obediencia incondicional al “señor de la coacción” como su representante esclarecido, *religatio* de todos sus miembros al sistema de valores, usos y costumbres exigidos por aquella totalidad. “Sociedad cerrada”, pues, que tendría por soberano a “aquel individuo en nombre de todos como su representante por la gracia de Dios obrando en él [...], ‘señor de la coacción’ instaurado por Dios”³⁶ y que

³⁴ GA II/16, 67.

³⁵ *Doctrina del derecho* (RL-1812, GA II/13, 282). Y en nuestro texto escribe irónicamente Fichte: “Platón y los filósofos-reyes o los reyes-filósofos: ¡graciosa ocurrencia! O bien se parte de un rey que ya está determinado por algún otro factor; o bien de filósofos que, en el reino de los espíritus, no están determinados por su soberanía ni por el derecho a crearla. ¿Quién es, pues, el filósofo? ¿Basta con que lo diga? ¡Muchos reyes se encontrarían entonces! ¿Qué signos y prodigios hará el profeta que debe venir al mundo? Que dé vida a los *muertos*, que la fuerza vivificante proceda de él” (GA II/16, 82).

³⁶ GA II/16, 66.

Fichte ve personificado en Napoleón. Por tanto, el cristianismo no puede reducirse a su papel de religión civil, es decir, no puede limitarse a su dimensión “educativa nacional” sino que ha de sobrepasarla en vistas al horizonte universal-cosmopolita a que apunta su esencia constitutiva. Pero esto significa postular una función “metapolítica” o utópica del cristianismo como germen “superador” de los Estados históricamente existentes, también del de derecho. Y, en efecto, conviene recordar que, ya desde su primera exposición programática en 1794, la Doctrina de la Ciencia sostiene que:

“La vida en el Estado no se encuentra entre los fines absolutos del hombre [...], sino que es sólo, bajo ciertas condiciones, *un medio para la fundación de una sociedad perfecta*. Por esto el Estado, como todas las instituciones humanas que sólo son medios, se dirige a su misma aniquilación: el fin de todo gobierno es hacer superfluo el gobierno. Ahora aún no estamos en este punto del tiempo [...], pero con toda seguridad en el curso (esbozado a priori) del género humano se encuentra un punto en que todas las relaciones estatales se volverán superfluas.”³⁷

Función metapolítica del cristianismo: la utopía milenarista.

En su análisis del mensaje evangélico Fichte subraya que “el cristianismo no es meramente una doctrina, sino el principio de una constitución mundial, de modo que sólo es doctrina temporalmente en tanto que estado intermedio para llegar a ser lo segundo”³⁸. Como doctrina es ciertamente una comprensión de lo divino y de la destinación del género

³⁷ BdG, GA I/3, 37. Del mismo modo, en el curso sobre derecho de 1812, leemos: “El principal desarrollo de la libertad consiste en que el Estado, como principio motor de la voluntad, desaparezca. El Estado se encamina, pues, a su supresión, pues su meta última es la moralidad” (RL-1812, GA II/13, 53).

³⁸ GA II/16, 161-162.

humano que, como hemos visto, invierte el principio esquematizador del mundo antiguo. Pero, precisamente porque tal doctrina implica una transformación radical de la conciencia y de las relaciones intersubjetivas, es también “profecía” de una nueva humanidad: el advenimiento del reino de Dios en el milenio y el Juicio final. A pesar de que las imágenes narrativas y plásticas que la tradición ha asociado a los temas apocalípticos sean del todo inadecuadas o incluso ya no conmuevan la sensibilidad contemporánea³⁹, la posición de Fichte es taxativa respecto a su valor como comprensión de los fines de la historia humana y en plena concordancia con la teleología histórica según los principios de la Doctrina de la Ciencia:

“Pues bien, nosotros la retomamos [la profecía apocalíptica] como la verdadera clave de bóveda y punto culminante del cristianismo, pues nosotros obtenemos su contenido de otro lugar –a partir del conocimiento intelectual plenamente efectuado– y entendemos a priori su necesidad. El cristianismo no es mera doctrina, debe llegar a ser precisamente el principio de una constitución; en este mundo todavía ha de suceder que sólo Dios, como ser moral, domine universalmente a través de la voluntad libre y la intelección, y que todos los seres humanos sean simplemente verdaderos cristianos y ciudadanos del reino de los cielos, y que todo otro dominio sobre los hombres desaparezca pura y completamente. Este es y ha de ser el sentido de aquella profecía, pues sólo existe este sentido acerca del fin último del género humano en la tierra. Lo que Jesús expresó como un suceso necesario en el futuro porque Dios gobierna el mundo, concuerda con lo que al comienzo

³⁹ “Esas imágenes [apocalípticas] afectaban el sentimiento, pero como consecuencia de otras formas de ver la duración del género humano surgidas de la filosofía y de amplia difusión, el descanso de los cuerpos humanos en las sepulturas hasta el día del juicio final y la revivificación de los mismos cuerpos por Jesús han perdido su crédito. Igualmente, por la larga duración del mundo desde entonces, la cantidad de hombres que han vivido se ha incrementado tanto que la fantasía no alcanza a encontrar un lugar para reunirlos para el día del juicio universal, de modo que últimamente esta profecía se ha situado más o menos en su sitio, ha sido abandonada y se ha experimentado claramente que era ininteligible” (GA II/16, 162).

de estas lecciones, a partir de la filosofía, hemos reconocido como la tarea de la libertad. La filosofía también reconoce que Dios gobierna el mundo en tanto que éste sólo es su manifestación: por eso concuerdan enteramente la filosofía y aquella profecía.”⁴⁰

Desde esta perspectiva es claro que el cristianismo sobrepasa su función al servicio del derecho estatal: la nueva “constitución mundial” anunciada equivale al advenimiento del reino de Dios en su integridad y, por tanto, al imperio universal de la moralidad superior exigido por la razón.

Como las naciones europeas, según se ha indicado antes, han nacido del crisol del cristianismo, se entiende que Fichte haga de ese horizonte profético-utópico un impulso inmanente –a modo del grano de mostaza– al desarrollo de la historia europea, que permite leerla teleológicamente en clave “cosmopolita”: no sólo como la aparición y consolidación de los Estados nacionales sino también como una dialéctica de aproximación a aquella constitución mundial. Especialmente en los *Caracteres fundamentales de la Edad Contemporánea*, Fichte esboza este papel del cristianismo. Dada la dispersión política del feudalismo y la consiguiente división del poder secular (Imperio) y espiritual (Pontificado), la Iglesia se reservó la tarea educadora de los pueblos cristianos en su conjunto enseñándoles, más allá de las diferencias de lengua o tradiciones, su pertenencia a una única humanidad. De este modo “la religión se convirtió en la supervisora del derecho de gentes”⁴¹, estableciendo por vez primera sus principios fundamentales: respeto a los diferentes pueblos y territorios, prohibición de las guerras de exterminio, necesidad de lograr un estado de paz permanente⁴². Consiguientemente, a pesar de las diferencias e intereses particulares de las distintas entidades políticas, Europa con-

⁴⁰ GA II/16, 163.

⁴¹ GgZ, GA I/8, 349.

⁴² GgZ, GA I/8, 349-350.

figuraba en el Medievo un solo “imperio cristiano de pueblos”⁴³ o una auténtica “república cristiana de pueblos”⁴⁴. Este dinamismo universalizador del cristianismo medieval no se desvaneció con la reforma y los nuevos estados nacionales, sino que se manifestó de modo distinto: en la época moderna “cada Estado tiende a la monarquía universal cristiana o, cuanto menos, a tener la capacidad de tender a ella”⁴⁵.

No obstante, Fichte es plenamente consciente que, por más que el impulso universalizador siga presente en las naciones modernas, sus intereses contrapuestos lo transmutan en un “impulso expansivo”⁴⁶ causante de todas las guerras que han assolado el continente, de modo que el “conocido sistema de un equilibrio de poder en Europa”⁴⁷ no es más que un “sucedáneo de una garantía [de paz]”⁴⁸, ya que sólo consiste en “un silencio de las armas por cansancio pero con la intención de proseguir la guerra”⁴⁹. Por ello, en las propuestas relativas a la formación del ciudadano en el nuevo Estado de derecho, Fichte siempre insiste en vincular el cultivo del sentimiento patriótico al necesario horizonte cosmopolita en que se inserta toda comunidad humana, esto es, integrar el principio antiguo de la “ciudadanía” en el nuevo y cristiano de la “humanidad”: lo hace explícitamente en las *Cartas a Constant* al definir la reciprocidad entre ambos elementos⁵⁰, en *La república de los alemanes* al condicionar el sentido de la humanidad en la nación a los fines últimos del género

⁴³ GgZ, GA I/8, 349.

⁴⁴ GgZ, GA I/8, 350.

⁴⁵ GgZ, GA I/8, 357.

⁴⁶ GgZ, GA I/8, 356.

⁴⁷ Reden, GA I/10, 269.

⁴⁸ RL-1812, GA II/13, 292.

⁴⁹ GA II/13, 292.

⁵⁰ *Cartas a Constant*, GA I/8, 450.

humano⁵¹, y en *El patriotismo y su contrario* al definir el patriotismo en función del esfuerzo de la nación por contribuir al cosmopolitismo⁵².

De todo ello se deduce que, en los nuevos Estados nacionales de derecho, mientras impere una educación centrada en el principio de la soberanía y ciudadanía intraestatal de dimensión coactiva –esto es, mientras el Estado no vaya más allá de la figura del *Zwingherr*–, no se realizará el reino de Dios. Pero la profecía cristiana, fundamentada racionalmente por la Doctrina de la Ciencia, anuncia y exige su efectuación. Por tanto, su realización sólo podrá provenir de un elemento “metapolítico” o “metajurídico”, esto es, de una educación que eleve a todos los ciudadanos a la plena capacidad intelectual:

“está claro que para la posibilidad de aquella constitución [reino de Dios] se presupone que *todos* sean educados en la capacidad de comprender claramente la voluntad de Dios. Y como *todos* los nacidos, sin excepción ni diferencia entre ellos, deben formarse en tal intelección –sin suponerse una genialidad específica ni una afinidad con lo suprasensible–, tiene que darse un *arte* seguro e infalible de la formación del ser humano que alcance su fin en cada individuo dado.”⁵³

Es claro, sin embargo, que tal educación no puede ser exclusivamente “intelectiva” en sentido teórico, sino que ha de despertar “la formación del espíritu y el impulso para la *sensibilidad* moral”⁵⁴ sin lo cual no podría darse el sentido del deber y la convicción interior necesarios para ir más allá de una actuación coaccionada externamente. Por ello mismo, el resultado final de la labor docente inaugurada por el cristianismo y culminada por el “arte racional” no puede ser más que la desaparición

⁵¹ *La república de los alemanes*, GA II/10, 410-411.

⁵² *El patriotismo y su contrario*, GA II/9, 435-436.

⁵³ *StL*, GA II/16, 165.

⁵⁴ *Cartas a Constant*, GA, I-8, 429.

de la coerción jurídica, esto es, la desaparición de la potencia coactiva del Estado y, por tanto, del Estado mismo. El quiliasmo de la historia para Fichte no es, pues, sólo jurídico como lo era para Kant⁵⁵, sino también moral:

“tan cierto como que este arte [formativo] no puede entrar en decadencia sino que más bien ha de avanzar mediante su ejercicio, es seguro que su efecto habrá de perdurar y la necesidad de coacción, una vez suprimida, nunca más regresará. Ya antes se nos ha hecho evidente que, con el conocimiento de la destinación particular de cada uno y el amor de cumplirla como resultado necesario de la formación universal del pueblo, desaparece cualquier otra coacción para evitar la injusticia, así como cualquier tentación de cometerla [...]. En esta época, donde sólo será posible una coacción interna [moral], surgirá por vez primera la clara percepción de que no es necesaria ninguna otra [jurídico-externa], de modo que quienes coaccionan y gobiernan se quedarán sin ocupación, ya que, por la fuerza de la educación universal, encontrarán realizado todo lo que hubieran ordenado y omitido todo lo que hubieran prohibido [...]. Lo que un hombre bueno y honesto ahora ya puede hacer y de lo que no faltan ejemplos entre nosotros –no tener ningún asunto pendiente con el juez, con la policía, ni con cualquier poder coercitivo–, lo harán entonces todos, y así la autoridad de año en año no encontrará asuntos que ejecutar. Los funcionarios buscarán, pues, otra ocupación: es de esperar que los restantes cargos, que creen estar destinados por nacimiento a una cierta plaza, aunque sea en una generación futura, se cansarán de proseguir con una pretensión de la que ningún hombre, a excepción de ellos, tendrá ya noticia. Así el actual Estado coactivo, al no manifestarse ninguna fuerza en su contra y por su propia inutilidad, fallecerá sosegadamente a lo largo del tiempo, y el último heredero de la soberanía, en caso de existir, habrá de integrarse en la igualdad universal, confiándose a la escuela del pueblo y viendo lo que ésta puede hacer por él. Si algo de esta profecía llegara a sus oídos, puede

⁵⁵ Kant, *Idea para una historia universal en intención cosmopolita*. AK, VIII, 27-28.

añadirse para su consuelo que la soberanía cederá su lugar sólo a Dios y a su Hijo Jesucristo.”⁵⁶

Ahora bien, la desaparición de la coacción intraestatal, para efectuar íntegramente el reino de Dios, ha de ir acompañada de la supresión paralela de la coacción “extraestatal” que supone la guerra o la simple subsistencia de un equilibrio de potencias como supuesta garantía de la paz. En este punto, la profecía cristiana apunta a la consecución de una forma de organización mundial que, respetando las diferencias fácticas entre los distintos según un modelo federal, logre finalmente un estado e paz perpetua en la tierra:

“No obstante, si la posibilidad de la guerra no fuese completamente suprimida en el mundo y si aún existiera un pueblo –en que la teocracia hubiera enraizado con fuerza– golpeado por ella, no hay duda alguna de que este pueblo haría frente al enemigo exterior con una fuerza común como un solo hombre, del mismo modo que se comporta constantemente contra el enemigo interior –la naturaleza–, y que será el vencedor incontestable por su inmenso conocimiento de la naturaleza, su destreza en las artes y su valor de inspiración divina. Aunque no se dé otra circunstancia, bastará con esto para incitar a los restantes pueblos cristianos a seguir su ejemplo y apropiarse de las condiciones de su constitución y de su constitución misma, que así se extenderá gradualmente a todos los pueblos cristianos. Estos pueblos no se hacen la guerra, y entre ellos existe una paz perpetua y una federación eterna. Con el resto de pueblos incivilizados no-cristianos se encuentran en una guerra natural –o, mejor, éstos con ellos–. Indefectiblemente, la victoria no puede ser de los últimos, y esa victoria no puede tener otro efecto que la incorporación de éstos al seno del cristianismo y, por imitación, a su constitución. Así, todo el género humano sobre la tierra será abarcado por un único

⁵⁶ StL, GA II/16, 175-176.

Estado cristiano internamente federado que, según un plan común, vencerá a la naturaleza entrando en la esfera superior de otra vida.⁵⁷

Obsérvese que la escatología diseñada por Fichte en estas líneas sea adecuada por entero el esquema apocalíptico, pues reúne a la vez el momento moral y el religioso de las visiones superiores del mundo de la *Exhortación*: el milenio de paz y felicidad en la tierra (“un único Estado cristiano internamente federado”) precede al Juicio final y al momento en que Cristo entregará su reino al Padre para que así Dios sea todo en todos (“esfera superior de otra vida”). Que ello no es una mera expresión retórica, sino que apunta efectivamente a que al quiliasmo intramundano sucederá “otro mundo”, lo corrobora incluso terminológicamente lo expresado años antes a Constant: “El fin final de la existencia humana no se encuentra de ningún en este mundo presente. Esta primera vida es sólo preparación y semilla de una existencia superior cuya certeza sentimos de la manera más íntima, por más que nada podamos pensar sobre la característica, género o modo de tal existencia”⁵⁸. Y el hecho de que “nada podamos pensar sobre la característica, género o modo de tal existencia”, lejos de invalidarla o problematizarla, no deja de ser el correlato expresivo, respecto a nuestra destinación final, de lo que es –por necesidad transcendental– el “absoluto inconcebible” respecto a nuestro origen.

Dejando al margen esta derivación espiritual-transcendente, la profecía cristiana del reino de Dios –elevada a escatología racional por Fichte– dibuja cuanto menos un horizonte metapolítico y utópico en que la idea de la realización final de las exigencias morales de la razón permite orientar la acción humana para dar cumplimiento a su fin final en tanto que estadio cosmopolita fraternal más allá de la mediación coactivo-estatal. Desde una perspectiva estrictamente historiográfica, es

⁵⁷ StL, GA II/16, 176-177.

⁵⁸ *Cartas a Constant*, VIII.

manifiesto que este milenarismo religioso-filosófico de Fichte no deja de ser un fruto maduro de la simiente sembrada por Lessing y su “nuevo evangelio eterno” de la “tercera edad del mundo”⁵⁹. Por ello tampoco es extraño que Fichte se muestre próximo a Novalis y su expectativa de un nuevo cristianismo que, “sin relación alguna con las fronteras de los países”, consiga realizar “el tiempo sagrado de la paz perpetua en que la nueva Jerusalén será la capital del mundo”⁶⁰.

Sin duda, tales posiciones podrían considerarse, kantianamente, como nuevo sueño de un visionario que, afirmando temerariamente la instauración de la moralidad pura, cree poder llevar la humanidad a aquel estado angélico en que ya no sería preciso diseñar la constitución republicana pensando en un pueblo de diablos⁶¹. Juicio de realismo político que coincidiría enteramente con el de Hegel cuando advierte que la filosofía –en concreto, la del derecho– “consiste en la captación de lo presente y lo real, y no en un poner un *más allá*, que Dios sabe dónde debería estar, aunque de hecho bien puede decirse dónde: en el error de un razonamiento unilateral vacío”⁶².

No obstante, también es cierto que, según el mismo Kant, “nadie puede ni debe determinar cuál pueda ser el máximo grado en que se detenga la humanidad y cuán grande pueda ser el abismo que necesariamente permanezca entre la idea y su realización, justamente porque se trata de la libertad, que puede sobrepasar todo límite dado”⁶³; o que, en términos de un hegeliano-marxista como E. Bloch, el pensamiento profético-utópico de la tradición judeocristiana no deja de expresar el “principio esperanza” de la razón en su proceso de liberación histórica progresiva. Sin dejar de mencionar, en la discusión política de más

⁵⁹ Lessing, *La educación del género humano*, §§ 86-89.

⁶⁰ Novalis, *La cristiandad o Europa*, W. II, 750.

⁶¹ Kant, *Paz perpetua*, AK, VIII, 366.

⁶² Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg, 2009, 14-1, 270.

⁶³ KrV, A317/ B374.

rabiosa actualidad, la utilización por Zizek, en diálogo con Sloterdijk, de la idea del juicio final: “noción que existe en un momento futuro en el que todas las deudas acumuladas quedarán bien saldadas y nuestro descoyuntado mundo se verá definitivamente enderezado”, permitiendo pensar así que tras todo cambio social “siempre queda un remanente de rabia capaz de propulsar una *segunda* revolución –esta sí auténtica y total– llamada a satisfacer a los descontentos y a culminar realmente la tarea de la emancipación”⁶⁴.

“Entre unos y otros, acerca de tales cosas, amigo Teeteto, se da siempre una batalla inacabable”.⁶⁵

⁶⁴ S. Zizek, “De la democracia a la violencia divina”. In: AA.VV., *Democracia en suspenso*, Madrid, Casus belli Ediciones, 2016, 141.

⁶⁵ Platón, *El sofista*, 246c.