

# A FILOSOFIA DA HISTÓRIA E DA CULTURA EM FICHTE

DIOGO FERRER  
(COORDENADOR)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

FICHTE Y EL USO POLÉMICO DE LA FILOSOFÍA  
DE LA HISTORIA ANTIGUA  
FICHTE AND THE CONTROVERSIAL USE  
OF ANCIENT PHILOSOPHY OF HISTORY

**Valerio Rocco Lozano**

*Universidad Autónoma de Madrid*

<http://orcid.org/0000-0001-9424-7597>

**Resumen:** El uso de referencias históricas a la Antigüedad grecorromana juega, a lo largo de la trayectoria filosófica de Fichte, un importante papel teórico, como elemento polémico para combatir posiciones políticas diferentes. Las obras maduras de Fichte (mucho más los *Discursos* que la *Staatslehre*) constituyen el mejor ejemplo de la cristalización de la oposición alemana a una Francia completamente identificada con Roma, así como del punto final de una evolución de una buena parte del ambiente cultural alemán que, al igual que Fichte, pasó de la admiración a la Revolución a la crítica a ésta. Esta evolución general es fundamental para explicar el cambio respecto a la concepción de la antigua Roma que se produce en el pensamiento político de muchos intelectuales alemanes, y entre ellos, en concreto, de Fichte. Al mismo tiempo, este contexto explica que uno de los pocos elementos que permaneció inalterado en la filosofía fichteana (en el marco de la transformación radical desde las alabanzas a las críticas a la Revolución) fuera el indestructible vínculo simbólico y conceptual entre la política francesa y la historia romana.

**Palabras clave:** *Romanitas*; Revolución; Nacionalismo; Imperio; Reforma; Napoleón

**Abstract:** Throughout Fichte's philosophical path, the use of historical references to Greco-Roman Antiquity plays an important theoretical role, as a controversial element to fight different political positions. The mature works of Fichte (much more the *Discourses* than the *Staatslehre*) are the best example of the crystallization of the German opposition to a France completely identified with Rome, as well as the final point of the evolution of a good part of the German cultural environment that, like Fichte, turned from admiration to the Revolution to a harsh criticism against it. This general evolution is crucial in order to explain the change with respect to the conception of ancient Rome that takes place in the political thought of many German intellectuals, and among them, in particular, in Fichte. At the same time, this context explains why one of the few elements that remained unchanged in Fichtean philosophy (in the framework of a radical transformation from praise to criticism of the Revolution) was the indestructible symbolic and conceptual link between French politics and Roman history.

**Keywords:** *Romanitas*; Revolution; Nationalism; Empire; Reformation; Napoleon

El propósito de esta contribución es mostrar que el uso de referencias históricas a la Antigüedad grecorromana juega, a lo largo de la trayectoria filosófica de Fichte, un importante papel teórico, como elemento polémico para combatir posiciones políticas diferentes. Junto a la notable evolución del pensamiento político fichteano corre parejo su cambio de actitud hacia el mundo antiguo, y concretamente hacia Roma, en las distintas fases de su filosofía: se pasa de un sincero respeto, a veces teñido de manifiesta admiración, hacia esta época de la Historia Universal, en los primeros escritos juveniles, hasta las duras críticas contra la

arbitrariedad, la violencia y la abstracción de la *Romanitas* que pueden leerse en los textos de madurez como *Los discursos a la noción alemana* o la *Staatslehre* de 1813. La comprensión de este tránsito tan llamativo se hace necesaria en el marco de la tarea polifacética de destruir la imagen estereotipada de un “Fichte bifronte”, o incluso de dos filósofos distintos, el joven revolucionario francófilo y el maduro estatista reaccionario.

Para comprender el marco político y filosófico en el que tuvo lugar este tránsito, es preciso hacer una breve consideración sobre la imagen de la Antigüedad clásica a partir de los tumultuosos años de la Revolución Francesa. Para los revolucionarios, Roma fue sinónimo de libertad; un somero repaso de los discursos de los principales protagonistas de este evento, de los símbolos empleados en el arte y en la propaganda política e institucional, de los nombres de cargos y órganos de Gobierno, e incluso de los apodos de individuos destacados y de apelativos de facciones, nos hace rápidamente llegar a esta conclusión. Es bien conocida la frase de Saint-Just, citada por Marx, que resume este espíritu: “el mundo está vacío después de los romanos; pero su memoria lo llena todavía, y aún profetiza la libertad [...] ;Que los revolucionarios sean de nuevo los romanos!”<sup>1</sup>. Esta reivindicación de una libertad inspirada en la antigua República romana pronto fraguó en los principales símbolos de la Revolución y dio lugar a una serie de estrategias de legitimación del evento revolucionario a través de la recuperación de un pasado romano idealizado.

Paralelamente, por complejos mecanismos de transmisión cultural, en los que es determinante la influencia sobre todo de Rousseau y la transformación política de la *Querelle* de los antiguos y modernos que había tenido lugar en el siglo anterior, se estableció una identificación cada vez más fuerte entre Alemania y Grecia (una Grecia, hay que aclararlo, más inspirada en el modelo ateniense que en el espartano). Esta estrategia de identificación especular entre Roma y Francia por un lado

---

<sup>1</sup> K. Marx, *La Sagrada Familia*. Claridad, Buenos Aires, 1973, 139.

y Grecia y Alemania por otro no fue una operación meramente francesa y revolucionaria.

De hecho, fueron sobre todo alemanes, y no los franceses, y entre los alemanes los antirrevolucionarios, y no los francófilos, los que contribuyeron a oponer a la imagen ya consolidada de una Francia neo-romana la de una Alemania neo-griega<sup>2</sup>. Sin embargo, ésta fue tan sólo la primera de dos estrategias diferentes con el fin de legitimar históricamente tanto a la reacción conservadora primero, como posteriormente a la resistencia nacional frente a las invasiones expansionistas de los revolucionarios antes y de Napoleón después. Paralelamente a esta táctica de justificación de los *Befreiungskriege*, junto con la recuperación de una conexión mítica de Alemania con Grecia, se dio una segunda estrategia, en la que la recuperación de Tácito fue fundamental<sup>3</sup>: la revalorización de los héroes anti-romanos de las antiguas poblaciones germánicas<sup>4</sup>. Del

---

<sup>2</sup> Cf. G. Bonacina, "Introduzione. La storia narrata da Hegel, oggi". In: G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*. Laterza, Roma-Bari, 2010<sup>4</sup>, XXII-XXIII: "Si riflette [...] un profondo moto della cultura tedesca, che a partire dalla seconda metà del secolo XVIII venne separando le due tradizionali metà del mondo antico per cercare nella grecità, talvolta addirittura contro Roma, un segreto legame con il germanesimo. Esempio il caso di Wilhelm von Humboldt, che non sapeva trattenersi dal pensare Greci e tedeschi segretamente affini. Contava certo il retaggio luterano, antiromano perché anticattolico, la rivalità con la Francia neolatina e imperiale, esplosa nelle guerre di liberazione antipoleoniche, infine la riscoperta romantica delle radici germaniche, 'barbariche', della moderna nazione tedesca". Esta imagen de una Alemania neo-griega se prolongará hasta la primera mitad del siglo XX, como se muestra sistemáticamente en S. Mas, *Alemania y la antigüedad clásica*. Plaza y Valdés, Madrid/México, 2014.

<sup>3</sup> Permítaseme remitir en este aspecto a mi artículo V. Rocco Lozano, "Hegel sobre Tácito y la libertad teutona". In: *Hybris* 6 (2015), 71-103.

<sup>4</sup> Estos dos movimientos de respuesta desde Alemania ante el acontecimiento revolucionario han sido descritos en F. Duque, "El corazón del pueblo. La 'religión' del Hegel de Berna". In: O. Market – J. Rivera de Rosales, (eds.): *El inicio del idealismo alemán*. U.C.M./U.N.E.D, Madrid, 1996, 237-238, y presentados conjuntamente con una especulación del Yo fichteano: "la terrible experiencia del Terror llevaría a la intelectualidad alemana a la búsqueda de una salida honrosa y racional al conflicto, sin arrojar al niño junto con el agua sucia del baño. Una salida que se desplegaría al menos en tres frentes: 1) la llamada *Ich-Spekulation*, en la que el anclaje de la libertad kantiana en el Yo absoluto debería garantizar una paulatina reintegración de la realidad "externa", del No-yo, al yo divisible, en vista de una unificación (*Vereinigung*) ideal a la que la humanidad, intersubjetivamente trabada, se iría acercando asintóticamente... *ut omnes convertuntur in unum*, según el ideal johánico. 2) La capitalización y reconversión de

mismo modo que hubo una pequeña minoría, entre los revolucionarios franceses, que prefirió reivindicar a héroes galos como Verginetórix<sup>5</sup> y no a personajes romanos como Graco o Bruto, también en Alemania se estableció –ya desde los primeros conatos de las fases expansionistas de la Revolución– una exaltación de figuras como la de Arminio<sup>6</sup>. Esta reivindicación se enmarcaba a su vez en un proyecto mucho más amplio y sistemático de exaltación de la triple resistencia heroica de Alemania contra “antiguos y nuevos romanos”: tras las luchas de Arminio contra las legiones imperiales estaría la figura de Lutero, flagelo de la Roma papal, y por último los distintos generales prusianos, sobre todo Blüch-ner, que habían luchado contra los neo-romanos franceses<sup>7</sup>. Como veremos, esta triple conexión estará muy presente en el Fichte maduro.

---

la *Gräkomanie* alemana que brillara en Winckelmann, en Klopstock y, en general, en el *Sturm und Drang*, en función de una doble y delicada operación: llenar de atractivo y, más aún, de contenido sensible el vacío rigor del formalismo moral kantiano, por un lado, y ofrecer un modelo de Estado que, en manos de una élite de ilustrados sentimentales, evitara el choque violento entre una plebe harta de engaños pero sin otro contenido simbólico que el de viejas y reaccionarias supersticiones y un estamento privilegiado sin otro prestigio que el de la vejez de su alcurnia. Y 3) el intento de volver a dar al pueblo lo que era suyo, mas “envuelto en canción”: la trabajosa recuperación de una fantasía nacional, o sea de una *Volksreligion* sepultada y despreciada bajo la doble tenaza del triunfo de la ciencia –esto es, del cosmopolitismo– y de una religión estatutaria, implantada por doble vía: legal y coercitiva, y que acuñaba –y acuña– las mentes infantiles con representaciones e imágenes procedentes de un suelo, una época y un lenguaje ajenos y, en definitiva, tan resignadamente tolerados por la plebe como absolutamente incomprensibles para ella”.

<sup>5</sup> Cf en especial el caso de Mably estudiado en J. L. Villacañas, *Kant y la época de las revoluciones*. Akal, Madrid, 1997.

<sup>6</sup> Cf. A. Giardina – A. Vauchez, *Il Mito di Roma da Carlo Magno a Mussolini*. Laterza, Roma-Bari, 2000, 161: “il mito di Arminio fu leggermente piú precoce di quello di Vercingetorige e dilagó nel corso della resistenza tedesca all’invasione napoleonica: anche esso si basava sull’assimilazione, da parte tedesca, tra l’impero francese e l’impero romano”.

<sup>7</sup> Cf. D. Losurdo, *Hegel e la Germania*. Guerini, Nápoles, 1999, 41: “nel corso della resistenza contro l’occupazione francese, la Riforma era stata esaltata come un momento di lotta nazionale all’interno di una tradizione secolare che aveva visto i Germani, prima con la sollevazione contro le legioni romane, poi con quella contro gli esattori inviati dal papa, infine con la guerra di liberazione contro l’esercito napoleonico, difendere la loro indipendenza e i loro costumi contro i tentativi di sopraffazione dei vecchi e nuovi romani”.

El mito de Arminio y la reivindicación de una teutomanía de carácter reaccionario y anti-ilustrado, surgieron sin embargo como *complemento* de la gran metáfora política anti-francesa, derivada como se ha dicho de una *Querelle prima facie* literaria, la de Alemania como *nueva Grecia*. La necesidad de combinar el ejemplo griego con el del indómito valor teutón se debe al hecho de que Grecia ofrecía un incomparable modelo cultural, apropiado para una controversia artística, pero su debilidad política y su fraccionamiento<sup>8</sup> en múltiples realidades estatales separadas evocaban demasiado bien lo que Alemania *de facto* era, y de ningún modo lo que pretendía llegar a ser. Por eso, como señala Losurdo, el vínculo griego-alemán, sobre todo a partir de un cierto momento, fue utilizado “en tiempo pasado”<sup>9</sup>. Por este motivo, insensible e imperceptiblemente, la teutomanía del culto de Arminio y de la celebración de una Edad Media idealizada cobra cada vez más fuerza y desplaza a la comparación con Grecia, limitada cada vez más a esos contextos artísticos y literarios de los que había surgido al principio.

Es importante destacar que, aunque todas las posturas (francofilia y galofobia, recurso a Roma y a Grecia, entusiasmo por la Revolución y reacción teutómana a la misma) se dieron en Alemania en todas las fases desde el decisivo 1789, se puede registrar una evolución general del clima cultural desde los primeros hasta los segundos coyuntos de los diferentes pares mencionados. El alejamiento cada vez mayor con respecto a la Revolución y a la política francesa de buena parte de los intelectuales alemanes de la época tuvo causas tanto *internas* al propio

---

<sup>8</sup> Cf. Losurdo, *op. cit.*, 59: “nella Grecia e nel suo frazionamento statale il movimento patriottico vedeva rispecchiati il frazionamento e l’impotenza della Germania, l’ostacolo da superare per raggiungere l’unità nazionale”.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*: “venne sempre piú coniugato, per così dire, al passato. Il frazionamento statale ha permesso alla Germania una prodigiosa fioritura letteraria e filosofica, ma, dopo aver conseguito tale risultato, è un capitolo ormai da considerare chiuso o da chiudersi al piú presto”. Losurdo cita aquí interesantes textos de Schiller, Goethe, Schleiermacher que reconocen la ineficacia e incluso el efecto contraproducente de la comparación con el pasado griego.

evento revolucionario (fundamentalmente el período del Terror, pero también las veleidades igualitarias de Babeuf, después de la reacción termidoriana) como relacionadas con la agresiva política *exterior* de la nueva República.

En la mayoría de los intelectuales que inicialmente apoyaron y hasta saludaron con entusiasmo la *Begebenheit* de 1789, el cambio de postura se debió principalmente al segundo tipo de causas, las externas, más que a episodios internos a la propia Revolución. Es posible citar los casos de Herder, Wackenroder, Goethe y Klopstock, que se mantuvieron fieles a los ideales revolucionarios incluso después del Terror, pero que invirtieron radicalmente su opinión al manifestarse claramente los propósitos expansionistas y bélicos de la República<sup>10</sup>. Este cambio de parecer sobre la legitimidad de las guerras revolucionarias es el motor del cambio generalizado y casi unánime en la consideración de la República francesa entre los intelectuales alemanes de la época<sup>11</sup>. El personaje que constituye el ejemplo más característico de este cambio será indudablemente Fichte, y por eso es tan interesante centrarse en su figura para explicar este tránsito.

Sin embargo, antes de entrar en el estudio de este caso específico, para complicar un poco más la situación, es preciso señalar otra vuelta de tuerca de las relaciones políticas de comienzos del Siglo XIX con

---

<sup>10</sup> Cf. Losurdo, *op. cit.*, 29-30: "dalle testimonianze che abbiamo riportato emerge con chiarezza che la propaganda anti-francese che prendeva spunto dal Terrore veniva efficacemente contrastata dagli intellettuali [tedeschi] piú avanzati del tempo; la gallofobia era diventata tutt'altro che dominante. Bisogna cercare altrove il reale momento e motivo della svolta. [...] Il problema è la guerra, di cui ormai si avverte il mutamento di carattere: condotta inizialmente dal popolo francese in difesa del suo diritto all'indipendenza e alla rivoluzione, si è ormai trasformata in una guerra di rapina da parte della Francia. E questa viene messa in stato d'accusa non in quanto rivoluzionaria, ma in quanto «rapace», in quanto guerrafondaia, ciò che é tanto piú grave per un paese che nel 1789 aveva fatto della pace la sua bandiera e la sua parola d'ordine".

<sup>11</sup> Sobre esta evolución, desde el punto de vista de las relaciones entre literatura y filosofía, Cf. R. Runcini, "Rivoluzione/Rivoluzioni". In: L. M. Crisafulli, A. Goldoni, R. Runcini, (eds.): *Patria e patrie nella letteratura romantica*. La città del sole, Napoli, 1999, 11-18.



la Antigüedad clásica: ya hemos visto que los reaccionarios alemanes, imbuidos de teutomanía, despreciaban el mundo romano y se identificaban con los héroes idealizados, como Arminio, que se habían enfrentado a ellos; pues bien, a partir de cierto momento el pensamiento romántico y anti-ilustrado alemán se aparta de la teutomanía y también se apropia (a su manera) del mito de Roma, explotando de su imagen los rasgos que le interesan (aristocratismo, monarquía absoluta, teocracia, conexión con la imagen de Roma como sede del Papado). El ejemplo más llamativo de esta evolución hiper-reaccionaria que acaba alabando a una cierta Roma puede encontrarse en Novalis, particularmente en su obra *La Cristiandad o Europa*<sup>12</sup>, pero como veremos también puede vislumbrarse en ciertos pasajes de la *Staatslehre* fichteana.

Esta interesante y compleja dialéctica de inversiones acerca del mundo romano en las ideologías contrapuestas nos tiene que hacer reflexionar sobre el hecho de que en la época de Fichte cualquier consideración sobre Roma, de elogio o de crítica, de reivindicación o de rechazo, tiene un calado mucho más profundo que el de un mero juicio histórico: implica una toma de posición sobre importantes cuestiones políticas, sobre aspectos ideológicos, y en particular sobre la visión de Francia y de la Revolución.

---

<sup>12</sup> Novalis, "La Cristiandad o Europa". In: *Estudios sobre Fichte y otros escritos*. Akal, Madrid, 2007, 241: "Roma se había convertido en Jerusalén, en sagrada residencia del gobierno divino sobre la tierra. Los príncipes presentaban sus desavenencias al padre de la cristiandad, ponían gustosos a sus pies sus coronas y su suntuosidad [...] Cuán benéfico, cuán adecuado era este gobierno, esta institución, a la naturaleza interna de los hombres, lo revelaba el poderoso auge de todas las otras fuerzas humanas, el desarrollo armónico de todas las disposiciones, la prodigiosa altura que alcanzaron algunos hombres en todas las materias de las ciencias de la vida y del arte, y el tráfico comercial, floreciente en todas partes, de mercancías espirituales y terrenales en el ámbito de Europa e incluso hasta la India más lejana". En este texto capital se encuentra también una dura crítica a Lutero (definido "una cabeza inflamada") y a la Reforma, así como a una Revolución vista como continuación de aquella. Cf. *ibid.*: "la paz religiosa fue concluida según principios totalmente falsos y contrarios a la religión, y por la continuación del llamado protestantismo algo enteramente contradictorio –un gobierno de la revolución– se proclamó permanente".

Si descendemos ahora desde el marco general al estudio específico de Fichte, es bien conocido que su postura inicial con respecto al suceso revolucionario se encuentra recogida en dos escritos incendiarios de 1793: *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*<sup>13</sup> y *Contribuciones para enmendar los juicios del público sobre la Revolución francesa*<sup>14</sup>. En ellos, “aunque se empezara a perfilar la sombra del Terror”<sup>15</sup>, Fichte alababa la Revolución y expresaba la importancia capital para Europa de este suceso único. Al mismo tiempo, insistía en la conexión con la Antigüedad, principalmente romana, que permitía una recuperación de nuevas formas políticas y de una concepción de libertad omnímoda del *individuo* como protagonista insustituible de un continuo proceso de renovación, cambio, revolución. De hecho, en línea con los revolucionarios en Francia, reivindicaba las grandes figuras de la Roma republicana (Escipión, Apio Claudio, y Bruto, entre otros) como piedra de toque de sobriedad y heroísmo<sup>16</sup> con la que denostar a los grises nobles del *Ancien Régime*<sup>17</sup>. En la obra se ensalza el poder de inspiración que héroes como Bruto tuvieron en toda la historia de Roma y en la modernidad como acicate contra la tiranía y la opresión<sup>18</sup>.

---

<sup>13</sup> SW VI, 3-35.

<sup>14</sup> SW VI, 39-288.

<sup>15</sup> Losurdo, *op. cit.*, 28.

<sup>16</sup> Cf. SW VI, 217: “Der alte Adel zeichnete sich durch nichts sichtbar aus; der römische Noble führte seine drei Namen gerade so, wie sie der geringste Bürger führte”.

<sup>17</sup> Cf. SW VI, 214: “«Ich bin von Adel», sagt uns der moderne Edelmann. Welch etwas anderes war es, wenn ein Römer sich einen Brutus, einen Scipio, einen Appius oder Cimon sich eines Miltiades Sohn nannte. Bestimmte Thaten bestimmter Männer gingen dann vor der Seele des Volkes vorüber, dem er sich nannte, und knüpften sich an den Mann, der durch seinen Namen oder durch seines Vaters das Andenken derselben ihnen erneuerte”. Esta comparación entre la aristocracia antigua y la moderna es por cierto un rasgo constante en el pensamiento de Fichte: vuelve incluso en la *Staatslehre* de 1813 (Cf. SW 4, 512).

<sup>18</sup> Cf. SW 6, 216: “Wollten die Römer einen Unterdrücker der Freiheit aus dem Wege geräumt wissen; – sie schrieben ihrem Manne: kannst du nicht schlafen, Brutus? Und dieser bedeutungsvolle Name *Brutus* sagte mehr als die längste Rede. [...] Als Augustus regierte, gab es keine mehr, sonst hätte er nicht lange regiert”.

Lo que podríamos denominar el punto central de la significativa evolución de Fichte sobre la Revolución se encuentra la *Doctrina de Derecho Natural*, de 1796-1797, correspondiente al período dorado de la enseñanza en Jena. Para Villacañas este escrito representa una *Mitte*, un punto medio, un “equilibrio, filosóficamente majestuoso [...], tejido entre las ideas francesas y las alemanas, entre revolución y reforma, moral y derecho, individuo y sociedad: que el derecho originario a ser individuo sólo puede lograrse a través de su mediación por la organización intersubjetiva del Estado”<sup>19</sup>. Es bien significativo que entre las magistraturas de este proyecto político se encuentre el *eforato* (un órgano de garantía que, mediante su derecho de veto negativo, impide la formación de todo despotismo por parte del elemento *representativo*, que reside en la comunidad). El término y la función de esta magistratura son claramente recogidos de la historia espartana que, a pesar de ser griega, está estrechamente emparentada con la institución romana de los *tribunos de la plebe*<sup>20</sup>, tal y como había sido ya puesto de manifiesto por Rousseau en su capítulo del *Contrato Social* dedicado al *Tribunato*<sup>21</sup>.

En el tercero de los *Aforismos sobre la Educación*<sup>22</sup>, publicados en 1804, Fichte sostiene que el estudio de los idiomas clásicos debe comenzar por el griego y luego continuar con el latín, y nunca de manera inversa. La razón de esta prelación es una “afinidad mucho mayor” entre el griego

---

<sup>19</sup> Villacañas, *op. cit.*, 19.

<sup>20</sup> Cf. G. Rametta, “Diritto e potere in Fichte”. In: G. Duso (ed.): *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*. Carocci, Roma, 2009, 284: “Fichte riprende questa istituzione da una tradizione di pensiero anteriore alla fondazione della filosofia politica moderna a partire da Hobbes. Egli stesso accosta il suo eforato all’istituto del *tribuni della plebe* della repubblica romana”. En efecto, el eforato constituye en el modelo político fichteano un órgano de garantía que, mediante su derecho de veto negativo, impide la formación de todo despotismo por parte del elemento *representativo*, que reside en la comunidad.

<sup>21</sup> Sobre este aspecto permítaseme remitir a V. Rocco Lozano, “La tensión entre ‘Romanitas’ y cristianismo en Rousseau y su influencia en el joven Hegel”. In: J. López Hernández – A. Campillo Meseguer (eds.): *El legado de Rousseau. 1712-2012*. Editum, Murcia, 2013, 223-234.

<sup>22</sup> SW VIII, 353-360.

y el alemán, mientras que los antiguos romanos están, en sus propias palabras “mucho más distantes de nosotros”<sup>23</sup>. Dos años más tarde, en la octava *Lección sobre el destino del sabio*<sup>24</sup>, Fichte esboza la figura del gobernante sabio tomando como antimodelos Maquiavelo, Federico II de Prusia y obviamente Napoleón. No obstante, su constante crítica a la abstracción, la vacuidad y la falta de religiosidad y escrúpulos morales de algunos gobernantes del pasado, podría referirse implícitamente también a cierta visión de los emperadores romanos, muy semejante a la que puede encontrarse en Herder<sup>25</sup> o en la descripción hegeliana de la “condición jurídica”<sup>26</sup> del Imperio Romano presentada en el Capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*, escrita exactamente el mismo año que la obra fichteana.

El punto final, bien conocido, de la oscilación de las consideraciones políticas de Fichte sobre la conexión entre Roma y la Revolución, se da en los *Discursos a la nación alemana*<sup>27</sup>. Esta serie de lecciones data de fines de 1807 a marzo de 1808, en plena explosión de revuelta nacionalista contra la ocupación napoleónica, anticipación de los sucesivos *Befreiungskriege*. Se trata del punto final de la oscilación porque, aunque no es la última obra de Fichte, en ella encontramos sin embargo todos los rasgos que constituyen la culminación del proceso de identificación de la Francia postrevolucionaria con Roma de la que hemos hablado anterior-

---

<sup>23</sup> SW VIII, 355: “Eine Nebenrücksicht hierbei wird die seyn, den grössten Theil der Zeit und der Mühe, der in dem hergebrachten Unterrichte auf das Lateinische, eine sehr nachstehende Tochter der Griechischen, gewidmet wird, der Mutter selbst zuzuwenden, mit dem Griechischen, so viel dies möglich ist, anzufangen, dies als Hauptsache zu nehmen und bis zu Still- und sogar Sprechübungen zu treiben, indem aus der für den geborenen Deutschen, wegen der sehr nahen Verwandtschaft des Griechischen mit seiner Muttersprache ohnedies leicht zu erlangender Fertigkeit, eine Ansicht von der Sprache überhaupt und so auch eine Vorbereitung aus das weit ferner für uns liegende Lateinische erfolgt; welche auf umgekehrtem Wege nocht so sicher zu erreichen wäre”.

<sup>24</sup> SW VI, 420-428.

<sup>25</sup> J. G., Herder, *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Ediciones Espuela de Plata, Madrid, 2007, 119 ss.

<sup>26</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Abada, Madrid, 2010, 567-579.

<sup>27</sup> SW VII, 259-499.

mente. En lo que sigue, intentaremos ofrecer una cartografía conceptual de estos rasgos, interconectándolos entre sí, mostrando a la vez los elementos de esta obra que permanecen en la *Staatslehre*, donde Fichte nos presenta por última vez de manera articulada las características conceptuales del mundo romano. Como veremos, la estrategia fichteana sigue cuatro pasos: en primer lugar, presentar positivamente a Grecia y negativamente a Roma; en segundo lugar, criticar a la Francia de su tiempo; en tercer lugar, establecer una comparación entre Roma y Francia; por último, trazar una analogía entre diferentes formas de resistencia a las invasiones (neo-)romanas.

Si procedemos de manera sistemática, podemos comenzar mostrando que en los *Discursos* encontramos en primer lugar una comparación de Alemania con Grecia en virtud de una beneficiosa separación de cultura y política, de nación y Estado:

“Entre los alemanes, en los que como pueblo originario fue posible este amor a la patria, y en los que, según creemos saber, ha existido realmente, hasta ahora este amor ha podido confiar en la seguridad de sus asuntos más importantes. Al igual que ocurrió con los antiguos griegos, el Estado y la nación estaban separados, representándose cada cual a sí mismo, el primero en los reinos y principados alemanes, la última, visible en la federación imperial, invisible no por razón de un derecho fijado por escrito, sino de un derecho vivo y vigente en los ánimos de todos y que en sus consecuencias saltaba a la vista por todas partes en muchas costumbres e instituciones”<sup>28</sup>.

Paralelamente, Fichte expresa una valoración negativa del Imperio Romano, señalando en primer lugar su religión supersticiosa:

“El Cristianismo de origen asiático, convertido en asiático de verdad por su corrupción, que predicaba una sumisión muda y una fe ciega, era algo

---

<sup>28</sup> SW VII, 392.

que a los romanos les resultaba extraño y extranjero; nunca penetraron en él verdaderamente ni lo asimilaron, separaron su esencia en dos mitades incompatibles consiguiendo, no obstante, adaptar la parte extraña debido a su superstición melancólica tradicional”<sup>29</sup>.

Esta misma idea había aparecido en la serie de *Lecciones* titulada *Rasgos fundamentales de la época presente*, impartida en 1804-1805 y publicada en 1806, dos años antes de las *Reden*<sup>30</sup>. La insistencia en la superstición de los romanos, un rasgo probablemente extraído de Rousseau y Montesquieu, seguirá presente en la *Staatslehre*, en cuya sección sobre el mundo antiguo se distingue al hablar de Roma entre la *religio* y la *superstitio*. En este punto se encuentra sin embargo la mayor diferencia entre los *Discursos* y la obra de 1813, dado que en esta última se alaba la fe y la religiosidad como auténtica causa de la “grandeza romana”<sup>31</sup> y se insiste en el carácter foráneo del elemento supersticioso romano, al aludir a “*peregrinae superstitiones*”<sup>32</sup>.

Dentro de este movimiento de crítica que estamos analizando en los *Discursos*, Fichte denuncia, en línea con Gibbon y Herder, la dominación opresiva de Roma por lo que respecta a sus relaciones exteriores con los otros pueblos, y su corrupción moral, en lo que afecta a los vínculos internos a la sociedad romana: “valdría la pena investigar en este sentido la historia de otra época verdaderamente corrompida y ver si, por ejemplo, bajo el gobierno de los Emperadores romanos lo que una vez fue malo no se fue volviendo peor al avanzar la edad”<sup>33</sup>. La dureza de

---

<sup>29</sup> SW VII, 344-345.

<sup>30</sup> Cf. SW VII, 184-185: “diese Religion [el Cristianismo] vollends zu verstehen, und das, von ihr aus, ihm selber bevorstehende Schicksal aus ihr sich zu prophezieiren, –dazu war dieser Staat [el romano] nicht gemacht; wäre diese Religion nicht von ohngefähr mit der gebotnen huldigen Verehrung der Bilder der Imperatoren in Streit geraten, so wäre sie ohne Zweifel sehr lange Zeit unbeachtet geblieben”.

<sup>31</sup> SW IV, 504.

<sup>32</sup> SW IV, 501.

<sup>33</sup> SW IV, 491.

los vínculos políticos en la Roma imperial aparecerá nuevamente en la *Staatslehre*, donde se achaca a la pérdida de importancia del elemento mediador aristocrático del Senado la aparición de un progresivo despotismo del Emperador (convertido en tirano<sup>34</sup>, pues ha eliminado el elemento de la creencia) sobre la plebe y las consecuentes rebeliones violentas de ésta<sup>35</sup>. También aparecerá en la obra de 1813 la crítica a la “época del lujo”<sup>36</sup> de la antigua Roma: “*luxuria perdit mores*”<sup>37</sup>.

Como consecuencia de estas duras críticas hacia Roma, y prosiguiendo el camino iniciado en el tercero de los *Aforismos sobre la educación*, en los *Discursos* Fichte critica la influencia del latín y de la historia romana en la cultura alemana:

“Como si fuese una epidemia que se abate sobre toda la raza germánica, esto atacará también a los alemanes en la madre patria mientras no estén preparados a enfrentarse a ello. También a nuestros oídos es fácil que suene elegante el tono romano; también a nuestros ojos las costumbres romanas parecen más elegantes y por el contrario las alemanas vulgares; y ya que no fuimos tan afortunados de recibir todo esto de primera mano, dejamos que nos venga de segunda y a través de los neorromanos”<sup>38</sup>.

En segundo lugar, tras la alabanza a Grecia y el ataque a Roma, en los *Discursos* puede leerse una dura crítica a la Revolución francesa y su cambio de símbolos, de religión y su “afán de novedades”: “¡Dejemos al extranjero que con asombro lance gritos de júbilo ante cada fenómeno nuevo; que establezca en cada decenio una nueva medida de la grandeza y cree nuevos dioses, y que blasfeme contra ellos para alabar a los

---

<sup>34</sup> Cf. SW IV, 510.

<sup>35</sup> Cf. SW IV, 511-512.

<sup>36</sup> SW IV, 516.

<sup>37</sup> SW IV, 516.

<sup>38</sup> SW VII, 336.

hombres!”<sup>39</sup>. De manera semejante a lo que puede encontrarse en Novallis, Herder y Hegel, también en Fichte se critica especialmente el mecanicismo como principal rasgo conceptual de la Francia revolucionaria:

“¿Dónde basará el extranjero y todos los que le siguen este arte de gobernar, si ya en el elemento de su pensamiento y voluntad, tiene un soporte fijo, cerrado y muerto? Sin duda, en el arte de encontrar un orden de cosas igualmente fijo y muerto del que surja el impulso vital de la sociedad y surja como ella pretende; en el arte de integrar toda la vida en la sociedad en mecanismo de presión y engranaje, grande y artificial, en el que cada individuo se vea obligado continuamente por el todo a servir a la comunidad”<sup>40</sup>.

Una concepción abstracta de la igualdad, razón de la extensión mecánica de la ciudadanía a los que anteriormente eran esclavos, será considerada en la *Doctrina del Estado* la causa del declive de Roma y del mundo antiguo: “después de que los ciudadanos hubieron conquistado la igualdad de los derechos, el progreso de la historia antigua quedó concluido”<sup>41</sup>. Al expandirse la ciudadanía romana abstracta y universalmente, el Fichte de 1813 advierte que “el Estado ya no es asunto de nadie”<sup>42</sup>, porque todos están ocupados en el propio bienestar personal: “el disfrute de la vida es el fin de la vida. El Estado no es más que un medio; por ello, es el mismo sistema que hemos descrito antes. Ha existido anteriormente, ahora existe de nuevo”<sup>43</sup>. De este modo, igual que había señalado Hegel en la primera sección de la Eticidad en el capítulo VI de la *Fenomenología*, también para Fichte Roma se vuelve el lugar del triunfo del derecho privado y de propiedad, tanto *ad intra* (en las rela-

---

<sup>39</sup> SW IV, 480.

<sup>40</sup> SW VII, 362-363.

<sup>41</sup> SW IV, 514.

<sup>42</sup> SW IV, 515.

<sup>43</sup> SW IV, 515.



ciones entre los ciudadanos y el Estado) como *ad extra* (entre el Estado romano y los pueblos sometidos)<sup>44</sup>. Volveremos enseguida sobre esta vinculación entre Roma y el bienestar privado.

En tercer lugar, de manera plenamente consecuente con las dos operaciones paralelas mencionadas anteriormente, en los *Discursos* Fichte establece numerosas comparaciones entre los romanos y los franceses, definidos como neo-romanos, especialmente en su forma de conquista y dominación de los pueblos sometidos:

“los romanos consideraban rebelión criminal y sublevación contra las leyes divinas y humanas el que se les opusiera resistencia y en que sus armas no podían traer a los pueblos más que bendición, y sus cadenas únicamente honor, esta idea también es la que hoy día se tiene de nosotros y que con gran ingenuidad se nos ha supuesto y exigido”<sup>45</sup>.

Curiosamente, Fichte menciona explícitamente como fuente para su consideración negativa de los romanos a un autor latino, Tácito<sup>46</sup>, cuya *Germania* constituyó un “libro peligroso”, tal y como se titula la investigación de Christopher Krebs<sup>47</sup> sobre la recepción de esta obra en la tradición nacionalista alemana<sup>48</sup>. En la *Staatslehre*, donde las fuentes explícitas de Fichte son, además de Tácito, también Tito Livio y Salustio<sup>49</sup>, Fichte hablará de las conquistas romanas como un “botín”<sup>50</sup>,

---

<sup>44</sup> E igual que Hegel, también Fichte establece una comparación entre esa situación pasada y un “ahora” político en que es posible reconocer las críticas a la concepción Ilustrada del Estado.

<sup>45</sup> SW VII, 473.

<sup>46</sup> Cf. SW VII, 473.

<sup>47</sup> Cf. Ch. Krebs, *A Most Dangerous Book: Tacitus's Germania from the Roman Empire to the Third Reich*. Norton, London, 2011.

<sup>48</sup> En la *Staatslehre* también se cita a Tácito, justamente para recalcar la idea ya expuesta antes de que “el Estado se vuelve extraño para todos” (SW IV, 514). Más adelante se cita el famoso motto tacitano sobre la “*incuria reipublicae et alienae*” (SW IV, 518).

<sup>49</sup> Cf. SW IV, 511, 516, 518.

<sup>50</sup> SW IV, 515.

desarrollando el elemento de derecho privado que conforma la esencia romana.

Hay que señalar que en esta misma obra encontramos un elemento que puede parecer, a primera vista, sorprendente: Fichte alaba las conquistas por parte de los romanos republicanos porque se trata de una manifestación genial de un entusiasmo religioso, disfrazado de espíritu de grandeza nacional, pero que al final somete el mundo a su propia creencia, a su fe: “gracias al principio del entusiasmo genial que se eleva por encima del egoísmo, la conquista del mundo se alcanzó en el último tiempo de la República romana (del reino del Dios político antiguo) y todo fue sometido a Júpiter Capitolino”<sup>51</sup>. Esta alabanza al entusiasmo romano cobra sentido si se la compara con la presentación que pocas páginas antes Fichte había llevado a cabo del “adversario” de Alemania, esto es, Napoleón. De este se dice que “es entusiasta y posee una voluntad absoluta [...] Por ello, no puede ser vencido sino por el entusiasmo de una voluntad absoluta [...], el entusiasmo por la libertad”<sup>52</sup>. Y al mismo tiempo, este gran caudillo del pueblo francés (no de *su* pueblo, pues Fichte insiste en que Bonaparte era corso) reproduce el mismo esquema que los romanos en cuanto a la primacía de las relaciones sociales, orientadas de nuevo hacia el interés particular: “en todos los textos oficiales que emanan de él [Napoleón] la palabra *derecho* no aparece más y ha sido cancelada del idioma tras su paso, mientras que en todas partes se trata el *bienestar* de la nación [...]”<sup>53</sup>. Se puede ver, por tanto, que también en la *Staatslehre* las comparaciones estructurales entre Roma y Francia modifican el juicio sobre ambos polos, tanto en el caso del entusiasmo del caudillo como del triunfo del interés privado. El paralelismo entre ambas épocas históricas permanece por lo tanto intacto.

---

<sup>51</sup> SW IV, 518.

<sup>52</sup> SW IV, 427-428.

<sup>53</sup> SW IV, 427.

En la obra de 1813 Fichte establece otra comparación fundamental entre la antigua Roma y la Francia de su tiempo, también caracterizada por una valoración negativa: al preguntarse por las causas del declive del Imperio romano, Fichte habla de éste como la época del egoísmo (*Zeitalter des Eigennutzes*), en que “el entendimiento no tiene fuerza para suscitar el entusiasmo. El entendimiento se vuelve entonces un instrumento de cálculo de intereses: la Ilustración”<sup>54</sup>. Roma es por tanto el antecedente histórico del triunfo ilustrado de un entendimiento empobrecedor de la fe y del sentimiento “religioso” de pertenencia al Estado. Gracias al anacronismo del propio Fichte, que utiliza la palabra “*Aufklärung*” al hablar de Roma, vemos que las comparaciones con la Francia pre-napoléonica no podrían ser más evidentes.

El cuarto y último paso de la estrategia dialéctica esbozada por Fichte en los *Discursos*, tras realizar críticas comparadas entre Roma y Francia, consiste en trazar una ulterior analogía entre los ejemplos históricos de resistencia a la invasión romana y la necesidad en su propio tiempo de contener el avance de una Francia explícitamente neorromana. Es en este punto en el que Fichte se refiere a los antepasados míticos de los alemanes actuales, los antiguos germanos, que no se doblegaron ante el invasor romano:

“no todos [los antiguos germanos] han muerto, ellos no han visto la esclavitud, han dejado tras de sí la libertad para sus hijos. El mundo moderno agradece a su insistente oposición el que exista tal y como existe. Si los romanos hubiesen conseguido también someterlos y, como hacían por todas partes, eliminarlos como nación, todo el desarrollo permanente de la humanidad hubiese tomado un rumbo distinto y no ha de creerse que más agradable”<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> SW IV, 516.

<sup>55</sup> SW VII, 390.

Estos antepasados heroicos son convocados por Fichte y ahora, desde la ultratumba y por medio de la voz del orador, piden la misma entrega a sus descendientes frente a los franceses neo-romanos:

“A estos discursos se unen vuestros antepasados y ellos os conjuran. Pensad que en mi voz se mezclan desde el oscuro pasado las voces de vuestros predecesores que con sus cuerpos se opusieron al avasallador dominio de los romanos, que con su sangre consiguieron la independendencia de las montañas, llanuras y ríos que con vosotros se han convertido en botín para los extranjeros. Ellos os dicen: sed nuestros representantes, transmitid a la posteridad nuestra memoria tan honrosa e irreprochable como ha llegado a vosotros, de la misma manera que antes os habéis vanagloriado de ella y de vuestra ascendencia [...] Si la estirpe alemana tuviera que hundirse en la romanidad, sería mejor que eso ocurriese en la antigua que en la nueva. Nosotros nos enfrentamos a aquélla y vencimos; vosotros habéis sido pulverizados por ésta”<sup>56</sup>.

Esta invocación precede a la segunda, la que se refiere a los mártires que cayeron en “la Guerra santa por la libertad de culto y de religión”<sup>57</sup>, esto es, los héroes de la Reforma que combatieron la corrupción y superstición de la segunda Roma, la católica. Fichte, de esta manera, presenta la doble lucha histórica contra Roma como el elemento simbólico en el que debe encontrar inspiración la resistencia alemana frente a las tropas napoleónicas.

Nótese que también en la *Staatslehre* de 1813 encontramos esta triple oposición entre Roma y Alemania, aunque presentada de forma ligeramente distinta. Fichte alude, al final de la sección sobre el mundo antiguo, a que Roma se ha vuelto un “*corpus mortuum*”, por eso subsiste sólo hasta que aparece un enemigo extranjero, que lo derrumba fácilmente, en alusión a las invasiones de los pueblos germánicos. Cuando el mundo

---

<sup>56</sup> SW VII, 495-496.

<sup>57</sup> SW VII, 496.

romano se convierte en un régimen muerto y dominador que trata abstractamente a los esclavos, los extranjeros y las mujeres<sup>58</sup>, entonces surge una “sed” de libre espiritualidad: “se había difundido por doquier [...] un esfuerzo angustioso por ser recibidos en la conciencia, la protección y el amor de una divinidad”<sup>59</sup>. Esta búsqueda de libertad en lo interior conduce a la proliferación de cultos orientales “egipcios, persas, griegos, judíos”<sup>60</sup>. Sin embargo sólo en el Cristianismo esta sed se verá calmada: “una sed que sólo se mostrará dos veces en la historia; en ese tiempo, y en el tiempo de la Reforma, y que volverá una tercera vez, algún día, bajo otra figura”<sup>61</sup>. Los pueblos cristianos-germánicos, la Reforma y la Alemania contemporánea (o futura) de Fichte vuelven a ser conectadas a través de la comparación polémica con Roma.

Por todos estos motivos, las obras maduras de Fichte (mucho más los *Discursos* que la *Staatslehre*), además de sentar “las bases de un nacionalismo cultural pangermánico”<sup>62</sup>, como lo ha definido Félix Duque, constituyen el mejor ejemplo de la cristalización de la oposición alemana a una Francia completamente identificada con Roma, así como del punto final de una evolución de una buena parte del ambiente cultural alemán que, al igual que Fichte, pasó de la admiración a la Revolución a la crítica a ésta.

Como conclusión, todas las consideraciones generales expuestas al principio, así como el ejemplo concreto de Fichte, nos permiten establecer lo siguiente: en primer lugar, que *tanto* por la apropiación simbólica de los propios revolucionarios, *como* por las estrategias opuestas de legitimación de la reacción alemana, Fichte, al igual que todos los demás intelectuales de su tiempo, fue plenamente consciente de la identifica-

---

<sup>58</sup> Cf. SW IV, 519.

<sup>59</sup> SW IV, 520.

<sup>60</sup> SW IV, 520.

<sup>61</sup> SW IV, 520.

<sup>62</sup> Duque, *Historia...*, *op. cit.*, 207.

ción de Francia con la antigua Roma, así como de los recursos a Grecia y a mitos germánicos más o menos recientes por parte de los teutómanos y de los anti-revolucionarios. En segundo lugar, que a medida que los eventos revolucionarios y sobre todo la voluntad expansionista francesa se hicieron más amenazadores para Alemania, la visión de Roma y de Francia, fuertemente vinculadas entre sí, empeoró paralela y progresivamente en el ambiente cultural alemán: por un lado, como sostiene Losurdo, los franceses serán considerados cada vez más como “enemigos naturales y eternos de Alemania”<sup>63</sup>. Por otro, de manera lógica y consecuente con lo anterior, “los romanos se convierten cada vez más en sinónimos de invasión y opresión”<sup>64</sup>.

Como se ha intentado mostrar, esta evolución general del ambiente cultural alemán será fundamental para explicar el cambio respecto a la concepción de la antigua Roma que se produce en el pensamiento político de muchos intelectuales alemanes, y entre ellos, en concreto, de Fichte. Al mismo tiempo, de esta manera se explica que uno de los pocos elementos que permaneció inalterado en la filosofía fichteana (en el marco de esta transformación radical desde las alabanzas a las críticas a la Revolución) fuera el indestructible vínculo simbólico y conceptual entre la política francesa y la historia romana.

---

<sup>63</sup> Cf. Losurdo, *op. cit.*, 30: “la giovinezza di Hegel cade in un momento in cui i francesi, con o senza rivoluzione, vengono considerati i nemici naturali ed eterni della Germania, in un momento in cui il rifiuto dell’espansionismo francese si configura ormai come il rifiuto della tradizione illuministica e rivoluzionaria proveniente da Oltretreno”.

<sup>64</sup> Losurdo, *op. cit.*, 55.