

SALVI TURRÓ  
Universidad de Barcelona  
salvi.turro@ub.edu.

---

## Hegel y Fichte en 1820: Estado y monarquía

### Hegel and Fichte in 1820: State and Monarchy

**RESUMEN:** En 1820, en plena reacción conservadora, Hegel publica sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts* y los amigos de Fichte editan póstumamente su *Staatslehre*. Atendiendo al contexto político, se analiza la concepción del Estado en relación al principio monárquico en ambos textos. El estudio evidencia las tensiones en la doctrina hegeliana del poder del príncipe y su carácter hereditario, así como la posición opuesta de Fichte al sostener la necesaria abolición de la institución monárquica en un Estado de derecho. A la vez, se muestran dos funciones también opuestas de la teología política subyacente a ambos.

**PALABRAS CLAVE:** HEGEL; FICHTE; FILOSOFÍA POLÍTICA; DERECHO; TEOLOGÍA POLÍTICA; CONSTITUCIÓN; MONARQUÍA

**ABSTRACT:** In 1820, in the middle of the conservative reaction, Hegel published the *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, and Fichte's colleagues edited his *Staatslehre* and published it posthumously. By focusing on the political context, this paper analyses the conception of state at stake in the two texts, and its relationship with the monarchical principle. The work emphasizes the tensions inside Hegel's doctrine of the power of the Prince and its hereditary character, and sheds light on Fichte's position, which in turn defends the necessity to repeal monarchy in a constitutional state. At the same time, the paper shows that the functions and meanings of the political theology underlying both the works are radically opposite.

**KEY WORDS:** HEGEL; FICHTE; POLITICAL PHILOSOPHY; RIGHT; POLITICAL THEOLOGY; CONSTITUTION; MONARCHY

## I

DESPUÉS DE EXPONER SU FILOSOFÍA DEL DERECHO en dos cursos académicos y simultáneamente a unas nuevas lecciones sobre la cuestión<sup>1</sup>, Hegel publicaba las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [GPhR] en octubre de 1820. La situación política del momento no era demasiado propicia para ello. El 23 de marzo de 1819 había tenido lugar el asesinato del dramaturgo conservador A. von Kotzebue a manos del estudiante de teología Carl Ludwig Sand, encuadrado en los círculos universitarios radicales, que sería ejecutado por el crimen el año siguiente. Ante la deriva del movimiento estudiantil, en agosto de 1819, las autoridades de los Estados alemanes acordaban los decretos de Karlsbad a fin de establecer un control férreo sobre las universidades, y el 18 de octubre entraban en vigor en los territorios de soberanía prusiana. Entre otras medidas, se establecían comisarios políticos para «velar por el cumplimiento más estricto de las leyes vigentes y de las prescripciones disciplinares, observar atentamente el espíritu con que se comportan los profesores en sus lecciones públicas y privadas, imprimir –sin intervenir directamente en los aspectos científicos y metodológicos– la dirección correcta para el destino futuro de la juventud, y finalmente mantener una atención continuada sobre todo cuanto sea útil para promover la moralidad, el buen orden y la decencia entre los estudiantes»<sup>2</sup>. Sin duda una situación difícil para un autor como Hegel que sostenía abiertamente que «la filosofía ha de guardarse de querer ser edificante»<sup>3</sup>, y entre cuyos alumnos se encontraban simpatizantes y seguidores del movimiento revolucionario<sup>4</sup>.

Por más que GPhR se presente como «ciencia del Estado»<sup>5</sup> o «indagación de lo racional»<sup>6</sup> y, por tanto, «no se satisfaga con poseer la verdad de modo próxi-

[1] En Heidelberg durante el curso 1817-18 y en Berlín durante los cursos 1818-19 y 1819-20. Para la génesis y el desarrollo de la filosofía del derecho de Hegel y su recepción inmediata, véase: Karl-Heinz Ilting, «Die Rechtsphilosophie von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie», estudio introductorio a su edición: Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831* (4 vol.), Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1973.

[2] *Karlsbader Beschlüsse*, Untersuchungsgesetz (<http://www.verfassungen.de/de/de06-66/karlsbad19.htm>).

[3] Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (GW, 9, 14). Damos siempre las referencias de los textos de Hegel en la edición crítica de los *Gesammelte Werke* [GW, volumen y página]; las traducciones son siempre mías.

[4] Para el contexto académico de Hegel en sus primeros años en Berlín y especialmente en relación al movimiento estudiantil, véase: J. D'Hondt, *Hegel*, París: Calman-Lévy, 1998, capítulos 13-15; T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge University Press, 2000, capítulo 10. Y para la situación política de la Prusia contemporánea véase: Ch. Clark, *Iron Kingdom, The Rise and Downfall of Prussia 1600-1947*, Londres: Penguin Books, 2006, capítulo 12.

[5] Hegel, GPhR, Vorrede (GW, 14-1, 15).

[6] *Ibid.* (GW, 14-1, 13).

mo sino que necesite también concebirla y ganar, para el contenido ya racional en sí mismo, una forma racional para que tal contenido aparezca justificado para el pensamiento libre»<sup>7</sup>, su vinculación con los acontecimientos políticos inmediatos es perceptible desde el mismo prólogo. Además de la referencia explícita a J.F. Fries, «uno de los caudillos de esa superficialidad a la que da el nombre de filosofía»<sup>8</sup>, Hegel se pronuncia explícitamente contra toda posición que, movida por el mero convencimiento subjetivo o por un idealismo extremo, pretenda teorizar sobre el Estado o transformarlo revolucionariamente. Por un lado, el texto hegeliano se opone con firmeza a los líderes de las asociaciones estudiantiles que demagógicamente defienden que «las leyes de la eticidad no son más que opiniones y convicciones subjetivas, y así equiparan los principios más criminales, en tanto que *convicciones*, con la dignidad de aquellas leyes»<sup>9</sup>. Por otro, Hegel subraya la necesidad de «aprehender lo presente y efectivo» del Estado en relación a su concepto, distinguiendo taxativamente tal discurso del mero utopismo consistente en «poner un *allende* que Dios sabe dónde debe estar, aunque de hecho sí puede saberse donde está, a saber, en el error de un razonamiento vacío y unilateral»<sup>10</sup>.

En el contexto político de 1820, ante la alternativa entre voluntarismo revolucionario radical y restauración conservadora de Karlsbad, el conocido *dictum* de GPhR sobre la racionalidad de lo real puede sonar de entrada, como indica Ilting, a «una consagración filosófica de las relaciones existentes»<sup>11</sup>. Sin embargo, atendiendo a la inequívoca defensa de un régimen constitucional con cámara representativa<sup>12</sup>, aquella impresión debe matizarse en el sentido de que «Hegel, como muchos otros liberales en aquella Alemania, no esperaba progresos inmediatos de un movimiento democrático, sino de los esfuerzos gubernamentales de una burocracia y un funcionariado ilustrados»<sup>13</sup>. Nada

[7] *Ibid.* (GW, 14-1, 7).

[8] *Ibid.* (GW, 14-1, 9). Fries, profesor en Jena, era un destacado representante del movimiento nacional-radical: Sand había asistido a sus cursos. Por sus ideas e implicación con los movimientos estudiantiles fue cesado de la cátedra en 1819.

[9] *Ibid.* (GW, 14-1, 13).

[10] *Ibid.* (GW, 14-1, 13-14).

[11] K-H. Ilting, *loc. cit.*, p. 82.

[12] Téngase presente, en efecto, que sostener la necesidad *racional* de un sistema bicameral para todo el reino con una de las cámaras elegidas por sufragio, aunque fuera a través de corporaciones intermedias, chocaba frontalmente con la realidad política de la Prusia contemporánea. Y, en efecto, la comisión *constitucional* creada por el rey en 1820 se resolvió, en la línea marcada por Metternich y contra los sectores ilustrados del gobierno, con la Ley General del 5 de junio de 1823: no habría constitución ni parlamento, sólo se permitirían las dietas regionales según el esquema corporativo tradicional por estamentos y exclusivamente con carácter consultivo.

[13] K-H. Ilting, *loc. cit.*, p. 72.

más contrario a la letra y al espíritu del texto hegeliano que reducirlo a la lectura nacional-conservadora del autoritarismo prusiano que se le ha atribuido en ocasiones<sup>14</sup>. Hegel defendió posiciones constitucional-liberales realizables mediante una evolución política moderada y no revolucionaria, pero no el mantenimiento del Antiguo Régimen.

Menos conocida y estudiada es la aparición póstuma, también en 1820, de otro texto capital sobre el tema: la *Staatslehre* [StaL] de Fichte<sup>15</sup>. El filósofo había impartido en 1813, en plena guerra de liberación contra Napoleón, unas *Lecciones sobre filosofía aplicada* con el fin de analizar los factores determinantes para la realización del derecho en aquel momento histórico. En 1815, ante la reorganización política del mapa europeo por el Congreso de Viena, el círculo de amigos de Fichte había editado las tres lecciones «sobre la guerra verdadera»; en 1820, ante la restauración política en marcha, se decide a dar a conocer la totalidad del curso. El editor anónimo comienza por justificar el título escogido: dado que en esos momentos «la comunicación pública exige ante todo una determinación precisa del contenido» y dado que el tema del Estado «se expresa en casi cada página de la obra», aquellas *lecciones* han de considerarse como una verdadera *doctrina del Estado* «sin más justificación»<sup>16</sup>.

Más relevante que la explicación del título es la razón aducida para la publicación: «en el momento presente [...] se hace inmediatamente actual la edición de esta obra»<sup>17</sup>. Si Fichte en 1813 se aventuraba a contraponer la lucha por la libertad y por los derechos del pueblo a los intereses particulares de las monarquías europeas, en 1820, después de los decretos de Karlsbad, el editor constata que ya «nadie desconoce que existe una lucha entre dos partidos, incluso dos visiones de la vida, que parece inflamarse cada vez con más fuerza y arrastrar al fuego la materia y el objeto de la polémica: uno de ellos sólo da crédito a lo que perdura por una fe probada en base a la antigüedad y la costumbre, el otro reconoce sólo la idea de lo que *debe ser*»<sup>18</sup>. De forma más clara y radical que en el prólogo de Hegel, el editor de la StaL explicita la antítesis

[14] Para constatar lo insostenible de tal interpretación véase: D. Lasurdo, *Hegel y la catástrofe alemana*, Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2012.

[15] Para lo que sigue véase el «Estudio preliminar» a mi edición y traducción: J.G. Fichte, *Lecciones de filosofía aplicada. Doctrina del Estado*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2017, p. 48-53.

[16] J.G. Fichte, *Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche in Vorträgen gehalten im Sommer 1813 auf der Universität zu Berlin*, Berlin bei G. Reimer, 1820, p. IV. El relevante prólogo del editor no se conservó en ninguna de las ediciones posteriores del texto, ni tampoco en la actual edición crítica. La versión digitalizada de la edición de 1820, sin embargo, es fácilmente accesible: [https://books.google.es/books/about/Die\\_staatslehre.html?id=gcIFAAAAQAAJ&redir\\_esc=y](https://books.google.es/books/about/Die_staatslehre.html?id=gcIFAAAAQAAJ&redir_esc=y).

[17] *Ibid.*, p. V.

[18] *Ibid.*, p. V-VI.

irreconciliable entre lo que exige el concepto de derecho y la realidad inmediata: «la oposición entre *idea* y *facticidad*, que se impone por doquier entre nosotros y que es inmediatamente práctica (tanto en religión como en política, en pedagogía como en doctrina del Estado), en la obra que sigue se retrotrae a su lugar de nacimiento en cualesquiera de sus direcciones, derivándolas de su origen común»<sup>19</sup>. Pero la *StaL* tampoco se pierde en los sueños vacuos de una razón utópica, pues el texto muestra cómo «ambas [idea y facticidad] son los elementos vivos del desarrollo de la humanidad» pero de modo tal que «el ser no puede presentarse más» si no es a partir de «la mediación necesaria de la idea»<sup>20</sup>. Tematizando el origen y génesis de esta contraposición, así como la necesidad de su interrelación, el editor concluye que «esta obra es simultáneamente una contribución a la mediación en aquel combate y especialmente en nuestro presente»<sup>21</sup>.

En suma, nos encontramos con dos pronunciamientos en favor del Estado de derecho constitucional en plena reacción de la Santa Alianza. A la hora de confrontarlos hay que tener presente, no obstante, que la *StaL*, a la vez que supone y expone elementos de la doctrina jurídica de Fichte, tiene un alcance mayor que el texto hegeliano, pues se extiende a cuestiones de filosofía de la historia, de la religión y de la cultura que, según la doctrina fichteana, son necesarias para el tema de la realizabilidad del *reino de la razón*. Aun cuando el texto fichteano permita, pues, comparaciones con diversos ámbitos de la filosofía de Hegel, nos ceñiremos aquí al tema del Estado, limitándonos además a uno de los puntos más controvertidos entre ambos autores y en relación con los acontecimientos y las discusiones políticas de 1820: el régimen constitucional y el principio monárquico.

## II

En su filosofía del derecho<sup>22</sup> Hegel no sólo diseña un Estado constitucional sino, más específicamente, una monarquía constitucional: «la formación del

[19] *Ibid.*, p. VI.

[20] *Ibid.*, p. VII.

[21] *Ibid.*

[22] La filosofía del derecho de Hegel, además del texto publicado en 1820, contó con exposiciones en siete cursos académicos -de las que se conservan versiones de los alumnos de cuatro: 1818-19, 1822-23, 1824-25 y 1831- y con la sección del espíritu objetivo de la *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Dado que estos materiales guardan a veces diferencias significativas entre ellos, hay que suscribir la conclusión de K-H. Ilting (*loc. cit.*, p. 113): «dada la suma total del conjunto de la docencia de Hegel -donde él expresa que la obra publicada está destinada para *uso en sus lecciones*- es claro que la *filosofía del derecho* de Hegel sólo puede entenderse como *una* obra que se nos presenta en diversas formulaciones». En este artículo, por tratarse de una comparación de las publicaciones de Hegel y Fichte en 1820 en el horizonte de

Estado como una monarquía constitucional es la obra del mundo moderno en que la idea substancial ha ganado su forma infinita»<sup>23</sup>. Que la monarquía constitucional sea la realización de la *idea substancial* significa, en vocabulario hegeliano, que al Estado racional corresponde necesariamente (según el concepto) una forma monárquica<sup>24</sup>. Siendo la constitución «la organización del Estado y el proceso de su vida orgánica en *referencia a sí mismo*», en ella «el Estado distingue sus momentos dentro de sí mismo y los despliega dándoles *consistencia*»<sup>25</sup>. Por ser constitucional, pues, el Estado ha de vertebrarse según el «principio de la división de poderes» que «contiene el momento esencial de la *diferencia*, de la racionalidad *real*»<sup>26</sup>. Ahora bien, si es inherente a la idea substancial del Estado su forma monárquica, entonces el monarca configura un momento esencial de la constitución y debe figurar como tal junto a los otros poderes. De ahí la distinción hegeliana de los tres poderes: el legislativo, el gubernativo y el *poder del príncipe*<sup>27</sup>.

Que el príncipe constituya un poder del Estado resulta para nosotros ciertamente sorprendente. No lo era, sin embargo, para las monarquías de la época, en especial la prusiana, donde el soberano conservaba un poder efectivo tanto frente a sus ministros como frente a unas asambleas provinciales de carácter

los acontecimientos políticos contemporáneos, tomaremos como base de nuestro estudio GPhR tal como fue publicado por Hegel sin los *añadidos* introducidos por E. Gans en la edición de 1833, aunque ésta haya sido, ciertamente, la que ha determinado la historia del hegelianismo. Los pasajes agregados por Gans proceden en su mayor parte de los apuntes que H. Hotho tomó del curso impartido por Hegel en 1822-23. Estos apuntes son importantes para constatar matizaciones o incluso cambios de posición en el pensamiento hegeliano y, dada su proximidad cronológica a GPhR, los tendremos en cuenta para mostrar las tensiones o ambigüedades internas en su doctrina de la monarquía constitucional.

[23] Hegel, GPhR, § 273 (GW, 14-1, 226).

[24] Esta necesidad de la forma monárquica para el Estado constitucional queda más subrayada, si cabe, en el curso 1822-23: «Democracia y aristocracia no se adecuan a nuestro principio. Ha habido y hay en los tiempos modernos democracias. Los Estados libres de América, etc., Uri, Schwytz, Hamburgo, pero no constituyen ninguna instancia probatoria. Un pueblo de pastores y agricultores puede tener una constitución completamente distinta a la de un pueblo en que se han desarrollado todas las relaciones políticas y civiles. Norteamérica es un Estado que se está haciendo [...]. No hay que aducir tales ejemplos» (Hegel, *Vorlesungen PhR 1822-23*, Nachschrift Hotho; GW, 26-2, 1011). Es decir, en un Estado desarrollado política y civilmente, y no sólo en construcción como EEUU, sólo puede darse la forma monárquica.

[25] Hegel, GPhR, § 271 (GW, 14-1, 223).

[26] *Ibid.*, § 272 (GW, 14-1, 225).

[27] *Ibid.*, § 273 (GW, 14-1, 226). En la óptica hegeliana el poder judicial, entendido como la necesaria regulación interna de los asuntos y conflictos inherentes al sistema de necesidades, se encuentra dentro del ámbito de la *sociedad civil* y, en este sentido, constituye un momento previo a la racionalidad del Estado.

estamental y meramente consultivo. ¿Significa, por tanto, que ya de entrada Hegel acomoda su filosofía del derecho a la realidad fáctica de la restauración en la línea (conservadora) de que todo lo real tiene su racionalidad interna? No conviene pronunciarse precipitadamente sobre ello, pues, como veremos, la sección de GPhR dedicada al poder del príncipe tiene suficientes matices y ambigüedades *dialécticas* como para impedir una respuesta simple. Se impone, pues, acotar con precisión el sentido de la monarquía como un poder del Estado y, en su caso, la problemática o aporías que pueda comportar. Lo haremos distinguiendo los dos momentos implicados en la cuestión: (1) la caracterización y funciones del monarca, y (2) la justificación de tal poder institucional.

(1). El Estado, más allá de la distinción de poderes y la diversidad de ciudadanos y corporaciones, constituye una entidad unitaria de «autodeterminación»<sup>28</sup> -la soberanía como esencia misma del Estado moderno-. Tal momento, si es plenamente real, ha de manifestarse visiblemente en un *singular*. Tal es la función del príncipe: «la personalidad del Estado sólo es efectiva como una *persona, el monarca*» que constituye «la *personalidad del Estado*, su *certeza de sí mismo*»<sup>29</sup>. ¿En qué medida la persona del monarca expresa efectivamente la unidad del Estado? ¿Es una mera expresión simbólica en el sentido que le damos actualmente o, por constituir el príncipe un poder, Hegel le adjudica mayor relevancia?

Si atendemos al poder legislativo, la deliberación podría prolongarse *ad infinitum* si no hubiera un punto final que, cerrando el proceso, fije la validez de la ley y establezca su vigencia efectiva: tal es el momento de la promulgación en que el monarca, con su *yo quiero*, culmina la tarea parlamentaria y así «comienza toda acción y realidad»<sup>30</sup> de la ley. Desde la perspectiva del poder gubernativo, las discusiones entre consejeros y ministros necesitan también de una sanción final: el monarca ejerce tal función pero no lo hace arbitraria ni aleatoriamente, sino en el marco de los acuerdos y discusiones efectuados por su gabinete. Por ello, «sólo estos consejeros e individuos están sometidos a responsabilidad; la majestad propia del monarca [...] se alza por encima de toda responsabilidad por los actos del gobierno»<sup>31</sup>.

Atendiendo a estos pronunciamientos parece que Hegel piensa la monarquía según el modelo simbólico y de escaso poder efectivo que tenía ya en aquel momento la corona británica. En términos de la situación política de Berlín: Hegel se alinea con la posición del sector ilustrado del gobierno representado por el canciller K.A. von Hardenberg, en clara oposición a la nobleza prusiana

[28] Hegel, GPhR, § 275 (GW, 14-1, 230).

[29] *Ibid.*, § 279 (GW, 14-1, 233).

[30] *Ibid.*

[31] *Ibid.*, §284 (GW, 14-1, 239).

y las tendencias absolutistas del monarca. Y, en efecto, esta interpretación de GPhR se confirma si tenemos presente las lecciones del curso de 1822-23. Se distinguen allí dos aspectos en la persona del monarca: los rasgos particulares de su carácter y el *lado objetivo* de su cargo. Frente a toda lectura *fuerte* del *yo quiero* en el texto publicado, Hegel subraya ahora explícitamente que se trata de un acto independiente de su carácter o de sus preferencias subjetivas e incluso de su educación, acto *objetivo* que se limita a refrendar los acuerdos previamente establecidos por los otros poderes: «Para una monarquía sólo se precisa tener este hombre que dice *sí*, coloca el punto sobre la *i*, pues la cumbre [del Estado] debe ser de tal manera que la especificidad del carácter no sea significativa [...], que la personalidad específica del monarca no sea determinante»<sup>32</sup>. O dicho de forma más taxativa: «en una monarquía el arbitrio del monarca no es ley, sino el de la constitución; a la ley corresponde el lado objetivo al que el monarca sólo ha de añadir el subjetivo *yo quiero*»<sup>33</sup>. Que estas precisiones estén ausentes de GPhR puede obedecer, sin duda, a las precauciones del filósofo ante la censura instaurada por los decretos de Karlsbad.

Ahora bien, esta interpretación meramente simbólica o representativa del monarca no es tan clara. Contrasta con otra función que Hegel parece atribuirle: «en situaciones de emergencia [*Not*], sean internas o externas, a la soberanía [...] se confía la salvación del Estado»<sup>34</sup>. Y, como sabemos desde K. Schmidt, el poder absoluto e incondicional del Estado radica propiamente en aquel que puede declarar el estado de excepción: éste es el auténtico y único soberano. Si el monarca hegeliano se reserva tal función, aunque sea la única, se erige, no sólo en elemento simbólico de la autodeterminación del pueblo como Estado en una constitución, sino efectivamente en auténtico *poder* dentro del Estado. Podría aducirse, como hizo F. Rosenzweig<sup>35</sup>, que en esas líneas se habla de la *soberanía* y no específicamente del *monarca*. Sin embargo, en el pasaje paralelo del curso de 1822-23 no es este el caso: «Necesidad y emergencia han de reflexionarse según la objetividad, y la administración ha de presentar esta objetividad a la decisión de la subjetividad del monarca»<sup>36</sup>. ¿Qué sentido y límites tiene esta afirmación? Si se *presentan* los asuntos a la *decisión* de la subjetividad del monarca, ¿no recae en su voluntad el criterio último y nos encontramos, por tanto, en lo más contrario a la pretendida *racionalidad* del Estado, en la

[32] Hegel, *Vorlesungen PhR 1822-23*, Nachschrift Hotto (GW, 26-2, 1015).

[33] *Ibid.* (GW, 26-2, 1016).

[34] Hegel, GPhR, § 278 (GW, 14-1, 232).

[35] «El monarca no es soberano, sólo lo es el Estado; pero la soberanía es monárquica: el Estado soberano reclama el individuo monárquico» (F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Stuttgart: Suhrkamp Verlag, 2010, p. 417).

[36] Hegel, *Vorlesungen PhR 1822-23*, Nachschrift Hotto (GW, 26-2, 1017).



línea interpretativa de Theunissen?<sup>37</sup> La indiscutible ambigüedad del pasaje se acentúa si tenemos presente que, unas líneas antes, el poder del príncipe se ha caracterizado como «esa ausencia de fundamento [*Grundlosigkeit*] de la autodeterminación, esta absoluta negación»<sup>38</sup>, de modo que «en la racionalidad real del Estado esta subjetividad autodeterminante del monarca, un individuo, es el poder en que recae la determinación de la voluntad subjetiva»<sup>39</sup>. Ninguna mención aquí a la soberanía en general, sino al poder específico del príncipe dentro del Estado. Sin duda, en este punto como en otros momentos de la obra hegeliana, la superación dialéctica de la negatividad y la oposición –la *ausencia de fundamento* integrada en la *racionalidad real del Estado*– puede constituir una excelente retórica para mantenerse, si no en la contradicción explícita, sí al menos en una prudente ambigüedad. Como Marx expresó con toda agudeza comentando estos pasajes de la obra hegeliana: «la especulación consiste en que [...] la contradicción completa pasa por identidad y la inconsecuencia máxima por consecuencia»<sup>40</sup>.

En estos pasajes Hegel parece inclinarse, pues, a considerar que la persona del monarca ha de mantener la dirección militar del Estado y tener así la decisión última en situaciones de excepción: constituye así en sentido fuerte un *poder del Estado*. En términos de política berlinesa, esa era la posición defendida por el sector más moderado del gabinete ministerial y por la nobleza prusiana que constituía la oficialidad del ejército y gozaba de las simpatías del soberano. En esta perspectiva, la monarquía constitucional de GPhR, al implicar un poder efectivo del príncipe en el Estado, se situaría en una línea de *Realpolitik* en sintonía con las constituciones con parlamentos y gobiernos de poder limitado que, con la aquiescencia renuente de Metternich, se habían implantado en Baden, Wittemberg y Baviera –ciertamente, ni siquiera en Prusia–.

(2). Pasemos de la función del monarca a su justificación. ¿Cómo concuerda la aceptación de un poder real del príncipe en situaciones de excepción con la (al menos aparente) contingencia y accidentalidad del carácter hereditario de la monarquía? Porque también Hegel contempla, al menos *in hypothesis*, la

[37] «En efecto, la irracionalidad del monarca, que Hegel coloca en la cumbre de su Estado ideal desmesuradamente real, es la irracionalidad decisionista que nada tiene que ver con la razón misma, ni siquiera la especulativa [...]. Así Hegel permite al rey lo que no está permitido a su dios» (M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politisches Traktat*, Berlín: De Gruyter, 1970, p. 447). Esta interpretación es, según vemos por los textos, perfectamente defendible con el matiz de reducirla al estado de excepción, no a los asuntos ordinarios del Estado: lo cual ciertamente no merma su importancia, pues es en las situaciones de emergencia donde se visibiliza quien detenta del poder efectivo, como subraya K. Schmidt.

[38] Hegel, *Vorlesungen PhR 1822-23*, Nachschrift Hotto (GW, 26-2, 1017).

[39] *Ibid.* (GW, 26-2, 1014).

[40] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Staatsrechts* (MEW, 1, 235).

elección del jefe del Estado -*monarquía* en su sentido etimológico; régimen presidencialista, diríamos hoy-. No obstante, rechaza abiertamente tal posibilidad: «un reino electivo [*Wahlreich*] es la peor institución de un Estado bien ordenado, aunque parezca recomendable porque significa que el *más digno* ha de gobernar»<sup>41</sup>. En efecto, aducir la conveniencia de poder escoger al mejor equivale a moverse, no en el *concepto*, sino en una mera «representación natural, es decir, que se sitúa en proximidad al pensamiento más superficial»<sup>42</sup>. Dicho *a contrario* y con mayor precisión conceptual: «El derecho de nacimiento y de herencia constituyen el fundamento de la *legitimidad*, no sólo como fundamento de un derecho meramente positivo, sino también en la idea»<sup>43</sup>. Tesis jurídica que Hegel acompañada con una retórica digna del más puro tradicionalismo monárquico: elegir al príncipe «degrada la majestad a la esfera del raciocinio [...], la filosofía *sólo* debe considerar esa majestad desde el pensamiento, pues cualquier investigación que no sea la especulativa e infinita -fundada en la idea en sí misma- suprime en sí y para sí la naturaleza de la majestad»<sup>44</sup>. Que tales expresiones no son mera *captatio benevolentiae* ante la corte prusiana -cosa que, sin duda, también pueden ser en parte- sino que atañen a uno de los núcleos centrales de la filosofía política hegeliana, lo muestra la justificación que ofrece de su tesis. Hegel combina dos argumentaciones, una de carácter pragmático y la propiamente conceptual.

Desde una perspectiva pragmática se ofrecen varias consideraciones. Si el príncipe fuera electivo, entraría en juego el criterio de quién pueda ofrecer mayor bienestar del pueblo, lo cual nos lleva a un mero cálculo contingente del entendimiento de difícil o imposible decisión fundada<sup>45</sup>. Por otro lado, el principio de la elección haría depender la magistratura de los intereses particulares de los electores, con lo cual «en un reino electivo la constitución se transforma [...] en una *capitulación electoral*, es decir, una entrega del poder del Estado a la discreción de la voluntad particular»<sup>46</sup>: particularidad manifiestamente incompatible con la *totalidad* del Estado que ha de encarnar el monarca. En el curso de 1822-23 este segundo argumento recibe un apoyo histórico en el caso de Polonia: la elección tradicional del rey por los nobles no produjo más que inestabilidad política y luchas por la sucesión<sup>47</sup>. En suma, lo que puede parecer de entrada -visto desde el raciocinio calculador del entendimiento- como una

[41] Hegel, *Vorlesungen PhR 1822-23, Nachschrift Hotto* (GW, 26-2, 1016).

[42] Hegel, GPhR, § 281 (GW, 14-1, 237).

[43] *Ibid.*

[44] *Ibid.*

[45] *Ibid.*

[46] *Ibid.* (GW, 14-1, 238).

[47] Hegel, *Vorlesungen PhR 1822-23, Nachschrift Hotto* (GW, 26-2, 1016).

ventaja y una ampliación del poder de los súbditos<sup>48</sup>, resulta a la postre un factor de desorden y desmembración que lleva a la «disolución interna y destrucción externa de la soberanía»<sup>49</sup>. Si la elección del jefe del Estado conduce a este resultado, no hay duda que se trata de un mecanismo totalmente contrario a la racionalidad del derecho y a la posibilidad misma de una constitución estable.

Tales argumentos, sin embargo, por estar empíricamente condicionados caen bajo el mismo estatus representativo que pretenden criticar: no abandonamos el nivel de consideraciones del entendimiento a partir de lo particular y en función de lo que parece más o menos conveniente *de facto*. Si se quiere alcanzar una justificación plena de la monarquía hereditaria, es preciso reconocer que se trata de una cuestión de «naturaleza puramente especulativa y cuyo conocimiento pertenece a la filosofía lógica»<sup>50</sup>. Remitir el tema a la *Ciencia de la Lógica* significa, en la sistemática hegeliana, derivarlo de la dialéctica del concepto absoluto y, por tanto, darle una fundamentación de naturaleza lógico-ontológica y a la vez teológica<sup>51</sup>. Se trata de comprender cómo la «autodeterminación pura», que define el concepto de soberanía, «transita» o «se transforma inmediatamente» en «un esto [*Dieses*] y una existencia natural sin la mediación de ningún contenido particular»<sup>52</sup>, pues ni el mérito, ni la educación, ni el carácter, ni la habilidad, ni ninguna otra circunstancia justifican al monarca hereditario: lo es exclusivamente por ser un mero *esto* engendrado por otro mero *esto*<sup>53</sup>.

Pasar de una exigencia conceptual a una posición fáctica remite filosóficamente a «la llamada *prueba ontológica de la existencia de Dios*» en que

[48] *Ibid.* (GW, 26-2, 1018).

[49] Hegel, GPhR, § 281 (GW, 14-1, 238).

[50] *Ibid.*, § 280 (GW, 14-1, 236).

[51] «Lo que Hegel, en su filosofía del cristianismo, denomina universalidad, particularidad y singularidad, es designado en su filosofía de la filosofía como lo lógico, la naturaleza y el espíritu. El cambio de expresión es plausible si se recuerda que Hegel apoya su afirmación de la identidad de contenido del cristianismo y la filosofía con la delimitación que el pensamiento filosófico se ocupa detalladamente, como la representación religiosa, de las esferas mundanas de la naturaleza y el espíritu finito [...]; así la Lógica funda ambos elementos en la misma medida, la filosofía de la filosofía no menos que la religión revelada» (M. Theunissen, *op. cit.*, p. 316).

[52] Hegel, GPhR, § 280 (GW, 14-1, 236).

[53] En tono irónico pero certero comenta Marx al respecto: «El carácter hereditario del principado resulta de su concepto. Ha de ser una persona específicamente diferente de toda otra y del género entero. Pues bien, ¿cuál es la diferencia última de una persona respecto todas las otras? El *cuerpo*. La función suprema del cuerpo es la *actividad sexual*. El acto constitucional supremo del rey es, por tanto, su actividad sexual, pues a través de ella *hace* un rey y da continuidad a su cuerpo. El cuerpo de su hijo es la reproducción de su propio cuerpo, la creación de un cuerpo regio» (Marx, *op. cit.*; MEW, 242).

«igualmente el concepto absoluto se convierte en el ser»<sup>54</sup>. Con estas fórmulas sucintas y casi elípticas Hegel apela al triple silogismo especulativo que expresa el núcleo más íntimo de su comprensión de lo real<sup>55</sup>. La idea de Dios o lo absoluto, por tener plena *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*), ha de *ex-sistir* (aparecer, mostrarse), pero tal *existencia*, por el movimiento dialéctico que le es inherente, sólo puede consistir en la mediación entre su manifestación como naturaleza y como espíritu. Pues bien, la soberanía del Estado, como momento espiritual exigido por la idea absoluta, también ha de existir, pero sólo puede hacerlo manifestando la totalidad de lo absoluto si incorpora dentro de sí el momento natural (vida): la sucesión por engendramiento del príncipe –un mero *esto* natural-inmediato– sumada al *lado objetivo* de su función –unidad de los poderes del Estado, *yo quiero* sancionador– hace de la monarquía hereditaria la perfecta integración-superación (*Aufhebung*) de los dos lados de lo real (naturaleza, libertad) y la eleva así a epifanía política de lo absoluto mismo. Frente a ello, la «consciencia a nivel de entendimiento», al defender la elección de la magistratura suprema por motivos pragmáticos, «persiste en la separación de ambos momentos de la verdad» y se mueve en la mera «*contingencia* de aquella conexión», con lo que «destruye la idea del Estado»<sup>56</sup>.

Sin duda, con esta justificación lógico-ontológico-teológica el monarca hegeliano resplandece en toda su *majestad*, pero no tanto porque manifieste el «todo del Estado» como señalaba Rosenzweig<sup>57</sup>, sino más bien porque el concepto especulativo le otorga la unción de lo divino por una transposición política de la cristología, como sostiene Theunissen<sup>58</sup>. En esta teología política se fundamenta a la postre la tesis de que el Estado de derecho sólo puede ser una monarquía constitucional hereditaria, de modo que «libertad pública en general y carácter hereditario del trono son garantías recíprocas y se hallan en interrelación absoluta, pues la libertad pública es la constitución racional y el carácter hereditario del poder del príncipe es, como se ha señalado, un momento incluido en su concepto»<sup>59</sup>. Esta conciliación dialéctica de ambos elementos puede ciertamente significar, dados los partidos existentes en la corte berlinesa,

[54] Hegel, GPhR, § 280 (GW, 14-1, 236).

[55] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, §§ 474-477.

[56] Hegel, GPhR, § 280 (GW, 14-1, 236).

[57] «La *legitimidad* o, como Hegel prefiere decir, la *majestad* del príncipe es la reincorporación de la persona accidental del príncipe, *este* individuo, en la legalidad racional del todo del Estado» (F. Rosenzweig, *op. cit.*, p. 417).

[58] «La sanción acrítica del Estado y la apoteosis del monarca ya han sido reiteradamente expuestos con detalle [...]. Suficientemente visibles son los predicados teológicos con que Hegel inviste al Estado; por el contrario, es más oculto cómo se originan a partir de una teología en cuyo punto central se halla una cristología filosófico-histórica» (M. Theunissen, *op. cit.*, 443).

[59] Hegel, GPhR, § 286 (GW, 14-1, 240).

un intento por mediar (al menos retóricamente) entre los círculos progresistas y el tradicionalismo monárquico sin renunciar a la tesis de una asamblea representativa, aunque ello sea, paradójicamente, a cambio de aceptar un poder real del príncipe en situaciones de excepción (nada retóricas)<sup>60</sup>. Pero también es cierto que, si se da la vuelta al texto hegeliano y lo leemos al contraluz, estos pasajes muestran (involuntariamente) la tremenda dificultad (si no imposibilidad) conceptual para conciliar la idea del Estado racional de derecho con el principio monárquico: imposibilidad sostenida abiertamente por Fichte en su publicación póstuma de 1820.

### III

A modo de corolario de su doctrina Hegel escribe: «la constitución monárquica por sucesión hereditaria al trono [...] ha retornado así al principio patriarcal del que surgió históricamente»<sup>61</sup>. Fichte, en las páginas de su diario coetáneas de la StaL, escribe algo parecido: «el derecho de herencia es un principio pagano y propio de la antigüedad»<sup>62</sup>. Pero si en Hegel la afirmación va encaminada, por la dialéctica de la *Aufhebung*, a sostener la síntesis final de la antigua institución patriarcal con el concepto, en Fichte la anotación tiene justo el sentido contrario: en un Estado racional «desaparecen todas las manifestaciones del Estado antiguo transmitidas al tiempo nuevo»<sup>63</sup>. Más taxativamente aún: «el príncipe es un cargo público [...]. Ningún cargo público puede *heredarse*: el cargo de príncipe tampoco»<sup>64</sup>. ¿Qué comprensión del Estado y de sus consecuencias para el principio monárquico sitúan a Fichte en una posición claramente democrático-radical<sup>65</sup> frente a la moderación y ambigüedad hegelianas?

[60] Este carácter meramente *positivo* y en absoluto *racional* de la doctrina hegeliana es subrayado claramente en la crítica de Marx: «como confesión positiva de Hegel puede considerarse que, con el monarca hereditario ocupando el lugar de la razón que se determina a sí misma, la determinación abstracta natural no aparece como lo que es -determinación natural-, sino como la determinación suprema del Estado: este es el elemento *positivo* por el cual la monarquía ya no puede salvarse más bajo la apariencia de ser organización de la voluntad racional» (Marx, *op. cit.*; MEW, I, 235).

[61] Hegel, GPhR, § 286 (GW, 14-1, 240).

[62] Fichte, *Diarium I* (GA, II/15, 343). Citamos los textos fichteanos por la edición crítica de la *Gesamtausgabe* (GA, sección/volumen, página). Las traducciones son siempre mías; en el caso de la StaL hago uso de la publicada por mí en Ediciones Sígueme (*cf.* nota 15).

[63] Fichte, StaL (GA, II/16, 171).

[64] Fichte, *Diarium I* (GA, II/15, 341).

[65] Las ideas democrático-radicales -frecuentemente con implicaciones socialistas, como consecuencia de la concepción fichteana del contrato de propiedad- constituyen la influencia más decisiva de la filosofía política de Fichte en el primer tercio del XIX en Alemania. Véase al

De entrada hay que tener presente que la StaL tiene una orientación histórico-genética más bien que doctrinal: no se trata tanto de exponer los principios del derecho y del Estado constitucional –cosa efectuada por Fichte en sus textos estrictamente jurídicos<sup>66</sup>–, cuanto de analizar los instrumentos y el desarrollo histórico que nos llevan hacia él. Para ello, el primer paso es indicar las tendencias que, por ser inherentes a la estructura de la conciencia, determinan toda sociedad dada. Como se ha demostrado en la parte teórica de la Doctrina de la Ciencia, la conciencia es actividad esquematizadora según «dos modos fundamentales de imaginar y dos concepciones fundamentales de la imagen: de entrada, la imagen del ser *dado* y simplemente *presente*; después la del ser que se produce por la *libertad; naturaleza, moralidad*»<sup>67</sup>. Consiguientemente los individuos y grupos sociales pueden orientarse en dos sentidos según tenga una imagen u otra la primacía: por un lado, la tendencia a comprender las relaciones colectivas y producir instituciones políticas según el modelo *substancial* que ofrece la naturaleza; por otro, la tendencia a pensar y construir una sociedad basada exclusivamente en las exigencias de la libertad (moralidad, derecho). Pues bien, «en el encuentro de estos dos géneros originarios radica el inicio de la historia [...] así como todos los momentos principales que han de acontecer»<sup>68</sup>; la historia «consiste en el conflicto entre ambos y en la victoria del último sobre el primero»<sup>69</sup> ya que, como también ha explicitado la filosofía teórica, lo *natural* ha de ser sólo el material con que realizar los fines de la razón y la libertad.

El *mundo antiguo* fue una época bajo el dominio de la esquematización substancial, siendo subsidiaria de ésta la tendencia a la racionalidad crítica y a la libertad. El modelo natural genera una sociedad estructurada alrededor de las familias y clanes, fundada políticamente en el dominio indiscutido del linaje, y vertebrada religiosamente a partir de lo cúlctico-ritual como medio de granjearse la protección divina (héroes fundadores del linaje). Este es claramente el origen del principio monárquico: «la unidad de la voluntad se representaba en la unidad física de una persona: así pues, en la monarquía. El monarca lo era simplemente por su existir: él se reconocía como tal y lo reconocían; era así la voluntad de Dios, su decisión no estaba sujeta a duda alguna»<sup>70</sup>. Como en

respecto: E.Fuchs, «Tracce del pensiero fichtiano nel movimento nazionale tedesco (1819-71)» en A. Masullo y M. Ivaldo (eds.), *Filosofia trascendentale e destinazione etica*, Milán: Guerini e Associati, 1995, p. 419-463.

[66] La *Grundlegung des Naturrechts* publicada en 1796 en Jena, y la posterior revisión de ese texto en las lecciones de *Rechtslehre* impartidas en Berlín en 1812.

[67] Fichte, StaL (GA, II/16, 104).

[68] *Ibid.* (GA, II/16, 106).

[69] *Ibid.* (GA, II/16, 109).

[70] *Ibid.* (GA, II/16, 101).

Hegel la monarquía remite a la mera inmediatez del individuo existente, pero, a diferencia de Hegel, por ello mismo es una institución propia de un mundo histórico ya caduco.

Como en el mundo antiguo la autoridad del príncipe y la fe en el entramado religioso-político son el fundamento mismo de la sociedad, las exigencias de la razón y la libertad sólo podían actuar en un sentido *correctivo* pero nunca substitutorio. Ante situaciones que mostraban «con claridad la ocasión para no creer en la infalibilidad de los gobernantes», el *démos* o la *plebs* tuvieron que «combatir con las armas de la inteligencia»: «comienza la lucha de la democracia con la aristocracia»<sup>71</sup> y «la ofensiva por la exigencia de la libertad personal y de protección contra la violencia ejercida sobre las personas»<sup>72</sup>. Ahora bien, dada la vigencia inmediata de aquella mentalidad dinástica -interiorizada por el pueblo como constitutiva de su mundo histórico-, las revoluciones populares sólo podían tener por resultado una extensión de derechos según el mismo principio genealógico: su incorporación a la *ciudadanía* se hace creando nuevas tribus y dotándolas de un héroe-progenitor fundacional. Por ello, en la antigüedad «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 derecho, es *cosa* de uso»<sup>73</sup>. Se entiende así que, por más lejos que avanzara la integración de los sectores populares, mientras rigiera aquella comprensión natural-genealógica de lo humano, siempre habían de quedar *restos* excluidos. Fichte señala básicamente tres: los esclavos, los pueblos sometidos y las mujeres<sup>74</sup>.

A diferencia del mundo antiguo, «entre nosotros el fundamento de los derechos es la humanidad, que es también el fundamento de la ciudadanía, pero no como algo superior a aquella [...]; en la antigüedad no se trataba en modo alguno de la humanidad, sino de la *ciudadanía*»<sup>75</sup>. En efecto, el *mundo nuevo* se caracteriza por invertir la relación entre las dos tendencias constitutivas del ser humano: la primacía es ejercida ahora por la esquematización de la libertad, siendo lo natural mero instrumento al servicio de su realización. Tal cambio radical es resultado del mensaje cristiano cuya esencia es «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»<sup>76</sup>. Religio-

[71] *Ibid.* (GA, II/16, 120).

[72] *Ibid.* (GA, II/16, 122).

[73] *Ibid.* (GA, II/16, 117).

[74] *Ibid.* (GA, II/16, 129).

[75] *Ibid.* (GA, II/16, 118).

[76] *Ibid.* (GA, II/16, 132).

samente ello implica la desaparición de los dioses tutelares y su liturgia, pues ahora «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»<sup>77</sup>. En lugar de la fe, por tanto, intelección y convicción interiores. El reverso político de esta posición es la categoría del «*reino de los cielos*» en tanto que «unidad conceptual esencial del cristianismo»<sup>78</sup>: en virtud de la igualdad de todos ante Dios y el valor absoluto de cada consciencia resulta necesariamente 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»<sup>79</sup>. En lugar de una autoridad absoluta asociada al origen dinástico, ahora sólo puede tener validez el principio racional de un Estado fundado en y garante de los derechos de todos. Con esta novedosa interpretación del Evangelio Fichte invierte explícitamente la alianza del trono y el altar propia del Antiguo Régimen: el verdadero cristianismo no sólo no está reñido con el Estado de derecho instaurado por la revolución, sino que lo exige en su misma raíz. No resulta así extraño que, en pleno estallido de la reacción de 1820 por los decretos de Karlsbad, el editor de la StaL subraye también su candente actualidad teológica: «la exposición del cristianismo que desarrolla» ofrece una «nueva explicación que resuelve oscuridades y confusiones» de la lectura tradicional y aporta un «nuevo sentido» al conjunto del texto evangélico<sup>80</sup>.

Se entiende así que, ante la retirada napoleónica de Rusia y la llamada del rey de Prusia ¡*A mi pueblo!* para organizar una nueva coalición contra Francia, Fichte argumentara que esa será una «guerra verdadera» si no se limita a ser un nuevo enfrentamiento entre «familias soberanas», sino que se pone al servicio de «la libertad universal y la particular de cada uno»<sup>81</sup>. Dicho de otro modo, el seguimiento de la proclama del rey por el pueblo viene a constituir un *contrato social* implícito cuya contrapartida habrá de ser el establecimiento de una constitución representativa: «el auténtico fin [de la lucha del pueblo] es infinito y a él sólo puede acercarse; es cosa de que una constitución lo acompañe»<sup>82</sup>, «el soberano será exclusivamente el reino y sus jueces serán su tribunal; su ley,

[77] *Ibid.* (GA, II/16, 134).

[78] *Ibid.* (GA, II/16, 136).

[79] *Ibid.* (GA, II/16, 164).

[80] J.G. Fichte, *Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche in Vorträgen gehalten im Sommer 1813 auf der Universität zu Berlin*, Berlín bei G. Reimer, 1820, p. IX-X.

[81] Fichte, StaL (GA, II/16, 48).

[82] Fichte, *Diarium I* (GA, II/15, 213).



la ley del reino; hay una constitución»<sup>83</sup>. En ella el monarca se reducirá a tener un papel de «protector» de la república, sometido a la autoridad de un senado representativo<sup>84</sup>; y de sus funciones Fichte excluye explícitamente el poder de decisión en caso de guerra: «el senado de la república tiene el derecho de instar a la guerra o de acordar la paz [...]; sólo lo que el senado haya acordado es una guerra del reino y obliga a los príncipes»<sup>85</sup>. No hay, pues, un *poder del príncipe* dentro del Estado, sino que su función se limita a ejecutar los acuerdos del senado.

Por otro lado, una institución hereditaria al frente del Estado racional no tiene *de jure* fundamento alguno. Dada la igualdad de todos, en un régimen representativo «sólo se demuestra la objetividad de un pensamiento convenciendo, por coerción lógica, a los otros que no piensan así» y «este principio suprime completamente la monarquía»<sup>86</sup>, de modo que «se deberá elegir igualmente al emperador»<sup>87</sup>. El raciocinio deliberativo y electivo, que para Hegel enturbiaba la majestad del monarca hereditario, se convierte en argumento inapelable de su necesaria desaparición en Fichte.

Precisamente porque *de jure* se exige su abolición, Fichte desarrolla una doctrina peculiar sobre la legitimidad del monarca y la extiende a la totalidad del Estado. Dada la interrelación entre ley pública y potencia coercitiva, incluso un Estado constitucional -con independencia de su forma monárquica o republicana- se erige siempre como un “señor de la coacción” [*Zwingherr*]<sup>88</sup> que encuentra en la magistratura suprema su personificación. Pues bien, tanto hablemos del príncipe como del Estado, la única justificación para ejercer un poder coercitivo sobre ciudadanos libres es que se establezca un sistema educativo que fomente el máximo desarrollo de sus capacidades para así intervenir en los asuntos públicos y, por el principio representativo, someterse libremente a unas leyes emanadas de ellos mismos. Más allá de las justificaciones usuales de la soberanía en términos exclusivos de poder y potencia coactiva, Fichte introduce una condición radicalmente nueva de legitimidad del Estado: la formación universal y efectiva de la ciudadanía<sup>89</sup>. Expresado como principio

[83] *Ibid.* (GA, II/15, 216).

[84] *Ibid.*

[85] *Ibid.*

[86] *Ibid.* (GA, II/15, 222).

[87] *Ibid.* (GA, II/15, 216).

[88] Véase al respecto el «Estudio preliminar» de mi traducción: J.G. Fichte, *Lecciones de filosofía aplicada. Doctrina del Estado*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2017, p. 41-43. También mi estudio: *Fichte. De la consciencia a l'absolut*, Badalona: Editorial Omicron, 2011, p. 183-189.

[89] «Sólo la práctica educativa, en tanto que cultura de la libre comprensión, confiere la figura de legitimidad a la coacción jurídica. La educación es el principio de legitimidad del poder

jurídico: «la coacción jurídica sólo es legítima si va acompañada de una educación para que el pueblo coaccionado alcance intelección y buena voluntad; si no, es contraria a derecho»<sup>90</sup>. Expresado como imperativo organizativo del Estado: «la existencia de un estamento de profesores condiciona, en el avance del reino [de la razón], el soberano legítimo»<sup>91</sup>. Y aplicado al soberano: «la primera intención [del príncipe] ha de ser hacerse innecesario él mismo como señor de la coacción»<sup>92</sup>.

Frente al principio natural-genealógico del mundo antiguo que vinculaba la manifestación de Dios a las stirpes fundacionales y establecía así una distribución aristocrática de talentos y funciones sociales, el principio cristiano de la igualdad comporta que «lo único que es de verdad por la gracia de Dios es el entendimiento científico comúnmente válido, y la única manifestación exterior de esta gracia es el hecho de la enseñanza efectiva, coronada con éxito»<sup>93</sup>. Por tanto, a medida que el Estado de derecho vaya realizándose, dada su esencial vocación educativa, los elementos coactivos irán evolucionando según una asíntota tendente a su supresión final: primero comprensión de la necesidad de la coacción, después transformación de la coacción en autoacción por la mediación de las instituciones electivas y la abolición del principio hereditario, finalmente superfluidad de toda coacción externa mediante la educación en la autonomía moral. En suma, el último horizonte del Estado de derecho y su poder soberano y la única justificación provisoria de su legitimidad es que ponga los instrumentos educativos necesarios para su supresión<sup>94</sup>. Lo cual comporta, a la vez, la abolición de la coacción y del soberano: «el actual Estado coactivo [...] 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,

de coerción» (M: Ivaldo, «Le statut de la politique dans la *Doctrine de l'État* de 1813» en J.Ch. Goddard y J. Rivera eds., *Fichte et la politique*, Milán: Polimetrica, 2008, p. 76.

[90] Fichte, *StaL* (GA, II/16, 68).

[91] *Ibid.* (GA, II/16, 77).

[92] Fichte, *Diarium I* (GA, II/15, 231).

[93] Fichte, *StaL* (GA, II/16, 76).

[94] De hecho, la exigencia de supresión final de la coacción jurídica y, por tanto, del soberano y de la soberanía en general recorre todo el pensamiento fichteano. Ya aparece en su primera exposición programática al incorporarse en 1794 a Jena: «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» (*Die Bestimmung des Gelehrten*; GA, I/3, 37). Y sigue apareciendo en las últimas lecciones sobre derecho de 1812: «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» (*Rechtslehre*; GA, II/13, 53).

confiándose a la escuela del pueblo y viendo lo que ésta puede hacer por él»<sup>95</sup>. En suma, consumación de la esquematización por la libertad del nuevo mundo frente al naturalismo del antiguo.

Esta expectativa de la historia futura no es más que la plena efectuación del reino de la razón y, por ser éste el reino de Dios, equivale también a la realización de las profecías sobre el fin de los tiempos<sup>96</sup>. Ciertamente, hay también una *teología política* en Fichte, pero su sentido es muy peculiar. Como hemos visto antes, para Hegel la manifestación de lo absoluto en la permanencia de la soberanía del Estado se singulariza en el monarca hereditario que, incluyendo la naturaleza dentro sí, reasume la figura cristológica de la majestad divina revelada. En cambio, para Fichte la manifestación de Dios pasa por la edificación (provisional) de un Estado representativo y educativo ajeno al principio hereditario y que sólo tiene legitimidad plena si está al servicio de la abolición del poder, de la soberanía y del soberano, es decir, si se encamina a realizar la promesa del advenimiento del reino: «que sólo Dios, como ser moral, domine universalmente a través de la voluntad libre y la intelección [...] y que todo otro dominio sobre los hombres desaparezca pura y simplemente»<sup>97</sup>. Se trata, por tanto, de una teología política radicalmente *invertida*<sup>98</sup>. Su resultado, como expresa G. Rameta, «es la disolución de la teoría moderna de la soberanía y, en un sentido más radical, es la destrucción de la estructura total de la *teología política* en tanto que motivo preponderante en la historia de la experiencia y del pensamiento político occidental»<sup>99</sup>.

Desde la perspectiva de Fichte la doctrina hegeliana del Estado y su defensa de la monarquía hereditaria son claramente restos del mundo antiguo condenados a desaparecer en el nuevo: la moderación y ambigüedad de GPhR convierten a su autor casi en un representante de la reacción, no en vano el mismo Hegel

[95] Fichte, *StaL* (GA, II/16, 176).

[96] *Ibid.* (GA, II/16, 162-163).

[97] *Ibid.* (GA, II/16, 163).

[98] Esta inversión tiene que ver con la ausencia de cristología en la interpretación del cristianismo que lleva a cabo la *StaL*. Dios se manifiesta en el Espíritu, que no es más que «una disposición natural para lo suprasensible que radica en el conjunto del género humano» o «la luz natural del entendimiento» (*ibid.*; GA, II/16, 157). Cristo tiene sólo un estatuto *fáctico* en la historia: haber sido el primer hombre que anunció explícitamente el reino de Dios -pero que ya tuvo un precedente en Sócrates (*ibid.*; GA, II/16, 158)- y no forma parte (como *Lógos* eterno) de movimiento intratrinitario alguno, pues de lo absoluto en si y para si nada podemos afirmar por ser inconcebible. Véase mi estudio: *Fichte. De la consciencia a l'absolut*, Badalona: Editorial Omicron, 2011, p. 2019-2027.

[99] G. Rameta, «Doctrine de la Science et Doctrine de l'État. La dissolution de la théologie politique chez le dernier Fichte» en J.Ch. Goddard y M. Maesschalk (eds.), *Fichte et la philosophie de la maturité (1804-1814)*, París: J. Vrin, 2003, p. 154.

admite que él se limita a «aprehender su propio tiempo en el pensamiento».<sup>100</sup> Desde la perspectiva de Hegel la StaL fichteana ejemplificaría aquella «conciencia subjetiva» o «sentimiento» que «considera el presente como vano y se halla más allá de él y sabe más que él»<sup>101</sup>, pretendiendo incautamente «adoctrinar sobre cómo ha de ser el mundo»<sup>102</sup> en lugar de ceñirse a lo real y efectivo: posición democrático-radical en sintonía con los ideales revolucionarios, pero inviable en la situación política de Prusia. Si juzgamos en función del desarrollo histórico de los siglos XIX y XX, tenía razón Hegel cuando honestamente reconoce que su filosofía es «una figura de la vida ya envejecida cuyo tono grisáceo no puede rejuvenecerse»<sup>103</sup>, pero esto significa admitir *vollens nollens* que la crítica radical de Fichte al Estado monárquico constituía el alba del nuevo día.

[100] Hegel, *GPhR*, Vorrede (GW, 14-1, 15).

[101] Hegel, *GPhR*, Vorrede (GW, 14-1, 14).

[102] *Ibid.* (GW, 14-1, 16)

[103] *Ibid.* (GW, 14-1, 16).