
ESTADO Y LIBERTAD EN EL JOVEN HEGEL

Angelo Papacchini

El Estado ocupa un lugar privilegiado dentro de la teoría hegeliana de la sociedad y de la historia: en el Estado alcanza su desarrollo pleno la "segunda naturaleza" o eticidad, es decir todo lo que el ser humano produce por encima de su naturaleza inmediata o animal; en él adquiere la libertad concreción y sentido; con él empieza y acaba la historia humana. Para el gran público Hegel sigue siendo el filósofo del Estado; y esta fama es en parte justificada, puesto que es el único pensador de la modernidad que se atreve a cuestionar el carácter instrumental del Estado, reconociéndole a la institución estatal la dignidad y el valor de fin en sí.

Lo que muchos desconocen es el hecho de que la valorización del Estado como suprema realización de la libertad es el resultado de un camino lento y difícil, marcado por titubeos y conflictos internos. Las primeras tomas de posición del filósofo no revelan mucha simpatía por el Estado; al contrario, su entusiasmo por la libertad se expresa a menudo en ataques virulentos y apasionados contra la autoridad y el poder estatal, que nada tienen que envidiarle a los textos de los anarquistas más radicales. En este ensayo nos proponemos reconstruir el proceso a través del cual el filósofo se reconcilia progresivamente con el Estado, centrando nuestra atención en las obras escritas desde el final de su estadía en Berna hasta los primeros años de Jena. En este breve lapso de tiempo la actitud de Hegel hacia la institución estatal cambia radicalmente: el rechazo inicial del Estado-máquina, considerado como un aparato represivo incompatible con la libertad individual y destinado, por lo tanto, a la desaparición, deja lugar al reconocimiento de su necesidad para alejar la amenaza de caos, enfrentamiento a muerte y autodestrucción; mientras que, de manera casi imperceptible, este aparato de poder se sublima en una totalidad ética, en donde la libertad y la sociabilidad humana encuentran su fundamento y, a la vez, el ámbito más apropiado para su pleno despliegue.

I - EL IDEAL JUVENIL DE LA DESAPARICION DEL ESTADO-MAQUINA

1) *El Estado como aparato represivo*

“Con la idea de la humanidad ante los ojos —escribe Hegel en un texto de finales de 1796— quiero mostrar que no existe ninguna idea del Estado, porque el Estado es algo mecánico; así como tampoco existe la idea de una máquina. Sólo lo que es objeto de la libertad se llama idea. Por lo tanto, ¡debemos ir más allá del Estado! (*wir Müssen also über den Staat hinaus!*) Puesto que todo Estado debe (*muss*) tratar a los hombres libres como un engranaje mecánico y él no debe (*soll*) hacerlo, debe dejar de existir (*soll er aufhören*). Podéis ver aquí directamente que todas las ideas de una paz perpetua y similares son solamente ideas subordinadas a una idea más alta. Al mismo tiempo quiero exponer los principios para una historia de la humanidad, y desnudar todas aquellas miserables construcciones humanas que son el Estado, la constitución, el gobierno y la legislación”¹. El sentido de estas líneas parece claro: por una especie de necesidad natural, el Estado no puede dejar de transformarse en un instrumento de dominación y represión. Por ende, el *müssen*, la necesidad inevitable de que cualquier clase de Estado adquiera la forma de un aparato represivo, sustenta y justifica el *sollen* o deber ético-político de buscar una forma de asociación y organización radicalmente distinta. El joven pensador quiere acabar con la reverencia y el respeto sagrado por esta obra humana, arrancando todo el ropaje ideal que encubre su naturaleza odiosa, mecánica y coercitiva.

¿Es posible, se preguntará el lector, que Hegel haya podido escribir frases tan duras contra el Estado? “Para toda persona que conozca los trabajos hegelianos de la madurez —comenta un intérprete reciente— es éste un documento sorprendente y hasta irritante. Las asonancias con los posteriores pensamientos de Marx son demasiado evidentes como para poder ser ignoradas o pasadas por alto”². La extrañeza e irritación mencionadas por Avineri explican en parte la resistencia de los estudiosos a aceptar la paternidad hegeliana de este manuscrito, descubierto por Rosenzweig en 1913 y publicado por él en 1917 bajo el título “El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán”³; o el

1 *Documente zu Hegels Entwicklung*, J. Hoffmeister, Fromman-Holzboog, Stuttgart, 1974, pp. 219-220.

2 S. Avineri, *Hegels Theorie des modernen Staates*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976, p. 24.

3 La escritura es sin duda alguna de Hegel. Sin embargo, Rosenzweig atribuyó su paternidad intelectual a Schelling, considerando a Hegel como un mero transcriptor. Otros autores lo atribuyeron a Hölderlin. Gracias a los recientes trabajos de Poggeler y Henrich, la paternidad hegeliana del texto parece haber sido demostrada con argumentos convincentes y sólidos. El libro publicado hace poco por C. Jamme y H. Schneider bajo el título de *Mythologie der Vernunft* (Suhrkamp, Frankfurt, 1984) recoge los aportes más significativos a este debate, ofreciéndonos también una edición crítica del manuscrito.

esfuerzo de los intérpretes por limar su aspereza y atenuar o minimizar las diferencias con las obras de madurez. Así, a juicio de Avineri, la teoría aquí expuesta por Hegel coincidiría sustancialmente con las tesis básicas de la *Filosofía del Derecho*: puesto que el Estado que el *Systemprogramm* pretende superar no es otra cosa que la institución, teorizada por los contractualistas, encargada de defender y asegurar la propiedad privada, esta exigencia de “ir más allá del Estado” no diferiría mucho de la necesidad, sustentada de manera más racional en la teoría política de la madurez, de superar dialécticamente el “Estado exterior” o “Estado de la necesidad y del entendimiento”, es decir la sociedad civil, en el Estado verdadero, expresión de la racionalidad y de la eticidad⁴. Como si los cambios de perspectiva fuesen una mancha y deshonra que debiéramos ocultar o negar sin más, el intérprete trata de minimizar las diferencias entre este texto juvenil y los de la madurez; y para liberar a Hegel de toda sospecha de contradicción no tiene ningún reparo en atribuirle ya en 1796 esa delimitación conceptual entre sociedad civil y Estado que el autor logrará precisar sólo varios años después. Para nosotros resulta, en cambio, de mucho interés constatar que el filósofo conocido por la divinización del Estado, y execrado por todos aquellos que han visto en esta institución la fuente última de las desgracias y miserias de la humanidad, haya compartido en un momento de su vida la convicción de que el carácter mecánico y represivo, lejos de constituir una degeneración accidental, está inscrito en la naturaleza misma del Estado; y haya deducido de este descubrimiento la obligación de eliminar una institución incompatible con la libertad humana.

Además, por encima de las afinidades o resonancias un poco vagas con Marx, es mucho más pertinente tratar de ubicar este “programa de sistema” en el contexto de la filosofía idealista y, en general, de la cultura alemana de la época, donde las manifestaciones de simpatía hacia el Estado representan la excepción más que la regla. Para no ir demasiado lejos y quedarnos en el círculo de amigos más cercanos del joven Hegel, recordemos este texto del *Hyperion* de Hölderlin: “Tú le concedes al Estado demasiado poder. El Estado no puede exigir aquello que no puede obtener con la fuerza... Por Dios, no sabe cómo peca quien quiere hacer del Estado una escuela de costumbres. Siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, ha transformado el Estado en un infierno. El Estado es la ruda corteza alrededor del núcleo de la vida, y nada más; es el muro que delimita el jardín, donde crecen las flores y frutos del hombre”⁵. Una concepción muy parecida la encontramos en el joven Humboldt, quien reduce el aparato estatal a la función meramente negativa de garantizar la libertad y seguridad de los ciudadanos, sin interferir en el desarrollo de sus fuerzas y capacidades. “La asociación estatal —escribe Humboldt— es simple-

4 S. Avineri, *op. cit.*, p. 25.

5 Citado desde la introducción de R. Bodei a la traducción italiana de *Hegel y el Estado*, de F. Rosenzweig, Il Mulino, Bologna, 1976, p. X.

mente un medio subordinado, al que no debe sacrificarse el verdadero fin, que es el hombre⁶. Se trata, en últimas, de un mal, puesto que la máquina del Estado conlleva inevitablemente restricciones a la libertad; pero de un mal necesario, en la medida en que el sujeto individual es incapaz de procurarse por sí solo la seguridad, que a su vez constituye la condición de posibilidad para el ejercicio de su libertad y para “el desarrollo de sus fuerzas en un todo armónico”⁷.

En el mismo Kant, cuya filosofía política constituye el punto de partida y la fuente de inspiración para esta generación de intelectuales que se formaron y llegaron a su madurez en la década marcada por los acontecimientos revolucionarios franceses, el Estado cumple sin duda un papel central en el desarrollo de la cultura y de la historia, al proyectarse como condición de posibilidad para el pleno despliegue de las disposiciones y finalidades propias de la especie humana. Sin embargo, el Estado se ubica en el ámbito de la libertad jurídica o exterior, ontológicamente inferior a la libertad moral; y la necesidad de su constitución representa un imperativo pragmático, más que ético en sentido estricto. Con Kant la “ciudad terrenal” adquiere cierto valor autónomo, en la medida en que viene a ser el soporte y la condición material de posibilidad para el florecimiento de la comunidad moral en el reino de los fines. Sin embargo, su función se reduce a la represión de las pasiones de una naturaleza corrompida y antisocial, que él controla gracias a la coacción externa y la fuerza. En este sentido el Estado kantiano sigue siendo un *remedium peccati*, sin un valor en sí positivo; y a pesar de su rehabilitación, deja entrever a ratos los rasgos demoníacos de su origen. Recordemos no más ese extraño pasaje de la *Paz perpetua*, donde el autor sostiene que “el problema de la edificación del Estado, por paradójico y duro que pueda aparecer, tiene solución aún en un pueblo de diablos (con tal de que tengan entendimiento)”⁸.

No resulta, por lo tanto, del todo casual el hecho de que uno de sus discípulos más brillantes llegase a plantear la posibilidad y la conveniencia de la desaparición del poder estatal. Nos referimos a ese famoso texto de Fichte, donde el filósofo jacobino considera que el Estado deberá extinguirse una vez que el ser humano se realice plenamente como ser moral. “Vivir en el Estado —escribe el discípulo de Kant— no pertenece a los fines absolutos del hombre”. El Estado es un instrumento y, “al igual que todas las instituciones humanas que son

6 Cfr. W. Humboldt, “Ideas para un ensayo de determinación de los límites que circunscriben la acción del Estado”, *Escritos políticos*, F. C. E., México, 1983, p. 138.

7 *Ibid.*, p. 94.

8 I. Kant, *Zum ewigen Frieden, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, p. 224.

meros medios, procede hacia la supresión de si mismo...". Es cierto que nos falta todavía mucho camino por recorrer antes de poder llegar a esta meta; pero "no es menos cierto que en el camino establecido *a priori* para el género humano existe un punto en el que todos los lazos estatales llegarán a ser superfluos. Es el punto en que en lugar de la fuerza o de la astucia, será la razón la instancia universalmente reconocida como juez supremo"⁹. En el reino de la verdadera libertad el aparato estatal pierde toda razón de ser, transformándose en una carga inútil e incómoda. Por lo tanto, mientras que los Estados despóticos tendrán que ser derrocados, aun con los medios violentos propios de la acción revolucionaria, el Estado que promueve la libertad y los derechos "es una vela que se consume mientras que alumbra, y se apagará por sí misma al aparecer del día"¹⁰. Una vez que los hombres hayan aprendido a convivir como seres capaces de autocontrol, racionales y autónomos, el aparato coercitivo externo se hace innecesario: "En la máquina de una tal constitución política, una rueda después de la otra quedará ociosa y será eliminada, puesto que aquélla que debería impulsar directamente empezaría a ponerse en movimiento por su propia e intrínseca fuerza de impulsión. La máquina se simplificará siempre más; y cuando se logre del todo el fin último, ya no habrá necesidad de constitución política alguna: la máquina se pararía, al no existir ya ninguna presión contraria sobre ella"¹¹.

Volviendo al *Systemprogramm*, es probable la influencia de las tesis fichteanas en esta propuesta del joven Hegel de buscar libertad y realización humana más allá del Estado-máquina; y la intención de "desnudar hasta la piel toda la miserable obra humana del Estado, la constitución, el gobierno y la legislación" tiene ciertas asonancias con el proyecto de "escribir un libro que mostrara la entera corrupción de nuestros gobiernos y de nuestras costumbres... al igual que las consecuencias necesarias de esta corrupción..."¹², esbozado por el filósofo jacobino en una noche agitada, en que el íncubo del despotismo le impedía conciliar el sueño. Sin embargo, el tono general del manuscrito, en especial la promoción de la belleza al rango de idea unificadora suprema, por encima de la bondad y la verdad, con la consiguiente valoración de la intuición estética como la actividad más elevada y sublime de la razón, no encaja muy bien en el sistema fichteano; y nos hace pensar más bien en Schiller quien, partiendo al igual que Fichte de postulados kantianos, llega a conclusiones muy distintas en cuanto al sentido de la libertad, las relaciones entre moral y política, la

9 J. G. Fichte, "Alcune lezioni sulla destinazione del dotto", en *Lo stato di tutto il popolo*, Editore Riuniti, Roma, 1978, p. 157.

10 J. G. Fichte, "Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution" en *Schriften zur Revolution*, Ullstein, Frankfurt, 1973, p.136.

11 *Ibid.*, p. 135.

12 J.G. Fichte, "Zufällige Gedanken in einer schlaflosen Nacht", *Schriften zur Revolution*, ed. cit., p. 42.

naturaleza y función del Estado, etc. Por cierto Schiller no menciona la extinción del aparato de Estado; sin embargo, las tesis por él expuestas en las *Cartas sobre la educación estética*, que el joven Hegel estudió con detenimiento, nos ayudarán a comprender mejor el ideal de libertad que el *Systemprogramm* considera incompatible con el aparato estatal.

2) *Incompatibilidad entre Estado y libertad*

La cuestión más importante por aclarar es precisamente esta: ¿cuáles son las razones que impiden una convivencia cualquiera entre la libertad humana y la institución del Estado? ¿Qué clase de libertad es la que tiene en mente Hegel al formular esta apasionada denuncia del poder estatal? La respuesta a esta pregunta nos ayudará a aclarar también las relaciones de este manuscrito con obras anteriores, en especial con la *Positividad de la religión cristiana*, donde el Estado aparecía como el abanderado de la libertad y de los derechos, y como la única instancia capaz de defender al ciudadano contra la prepotencia y la represión de las religiones positivas.

A pesar de ciertas oscilaciones, perfectamente explicables en una etapa de formación, a lo largo del período de Berna se impone la intuición básica de la libertad como autonomía. Tanto en la dimensión ética como en el campo de la política, ser libres significa seguir una ley que nosotros mismos nos hemos impuesto, de acuerdo con nuestra propia razón. En este sentido se unen la influencia kantiana, particularmente evidente y explícita en la *Vida de Jesús*, y la noción rousseauiana de voluntad general, que alimenta la reconstrucción ideal de la democracia griega y de las virtudes cívicas de sus ciudadanos. El joven Hegel ve en esta capacidad de autodeterminación y en el privilegio de obedecer a una ley libremente asumida por su propia razón, por encima de toda imposición ajena, la razón de ser y la manifestación más elevada de la dignidad humana¹³; y toda la polémica contra la positividad de la religión se inspira precisamente en la reivindicación de esta libertad-autonomía, que el individuo debería defender como su tesoro más precioso contra todos los que pretendan someter de manera arbitraria su conciencia y libertad a una instancia ajena. El autor denuncia con particular vehemencia los constantes abusos de estos aberrantes engendros de la religión positiva, las Iglesias transformadas en aparatos coactivos similares a los Estados, protestando contra la costumbre de religiones y sectas de tratar a los fieles como eternos menores de edad. De

13 Cfr. en especial la carta a Schelling de abril 16 de 1795, donde el autor sostiene que "los filósofos demostrarán esta dignidad, mientras que los pueblos aprenderán a sentirla... y se reapropiarán de sus derechos hasta el momento pisoteados en el polvo". G. W. F. Hegel, *Lettere*, Laterza, Bari, 1972, p. 15.

esta forma se viola el derecho sagrado de toda persona de asumir como criterio y pauta de conducta los dictados de su propia conciencia; y la dignidad de la persona resulta seriamente afectada.

Semejante concepción de la libertad, a tono con los ideales de la Ilustración, asimilados a través de las obras de Rousseau y Kant, no resulta de por sí incompatible con la institución estatal. Aún más, al final de la *Positividad de la religión cristiana*, donde Hegel esboza las relaciones entre Iglesia y Estado, éste último aparece como el abanderado de la libertad de pensamiento, y como la instancia encargada de proteger la libertad de conciencia y la autonomía en materia ética y religiosa contra los constantes abusos de las Iglesias¹⁴. Al pertenecer a la esfera jurídica de la libertad exterior, el Estado no tiene por qué inmiscuirse en la vida y en la moral privada de sus ciudadanos; una legislación que se propusiera moralizar a las personas sería algo ridículo y aberrante¹⁵. La institución estatal no tiene jurisdicción en el ámbito de las conciencias; su competencia, fundada en el mandato recibido por los ciudadanos a través del pacto originario, se limita a la defensa de los bienes externos, es decir la seguridad y la propiedad. Sin embargo, cuando ese bien interno de inestimable valor que es la libertad de conciencia se encuentre amenazado, el Estado tendrá que asumir la obligación de defenderlo, utilizando su aparato coercitivo para impedir que grupos de poder ejerzan un dominio despótico sobre las conciencias de sus súbditos; o pretendan imponer, con amenazas y chantajes, el monopolio de una determinada religión. Resulta apenas obvio que mal podría un Estado asumir este papel de defensor de la libertad religiosa si aceptara la existencia de una religión oficial o religión de Estado. Por esto el joven Hegel subraya con energía el carácter aconfesional y laico de este Estado concebido, en consonancia con las ideas dominantes del siglo XVIII, como el resultado de un pacto originario entre los ciudadanos: la institución estatal tiene que colocarse por encima de las diferentes confesiones religiosas, garantizando de manera imparcial su libre ejercicio, siempre y cuando no pretendan reclamar para sí el privilegio de la exclusividad. Cuando una religión desconozca el derecho igualmente legítimo de las demás a competir en condiciones de igualdad en la actividad proselitista o recurra a métodos coercitivos, más que persuasivos, para lograr la adhesión a sus creencias, principios éticos y formas de culto, el Estado debe intervenir para garantizar la libertad de sus ciudadanos y de las diferentes religiones o iglesias.

Por lo tanto, la libertad concebida como autonomía puede convivir sin mayores problemas con el aparato estatal. De un lado la clara demarcación de niveles entre lo moral y lo jurídico, heredada de Kant, asegura la no-interferencia del aparato de poder en una esfera sagrada de derechos (libertad de pensamiento, autonomía moral) que el individuo no ha alienado en el contrato originario; del otro, el Estado

14 G. W. F. Hegel, *Die Positivität der Christlichen Religion*, en *Frühe Schriften*, Werke in zwanzig Bänden I, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, p. 157.

15 *Ibid.*, p. 137.

aparece como el último recurso al que puede apelar el ciudadano cuando fuerzas extrañas desconocen y violan de manera sistemática esta libertad de la esfera interna. Tampoco resultan en sí incompatibles autonomía política y Estado. Existen sin duda Estados despóticos y totalitarios, que violan al mismo tiempo la autonomía moral y la autonomía política de sus ciudadanos, al pretender imponerles pautas de conducta en la vida privada y al reducir o eliminar del todo su derecho a participar activamente en la vida del Estado. Se trata, sin embargo, de deformaciones o degeneraciones, que no ponen en juego la razón de ser de esta institución; y queda abierta la opción de luchar contra estos aparatos estatales represivos, que desconocen la "libertad de los antiguos" (autonomía política) y la "libertad de los modernos" (autonomía moral), para reemplazarlos con formas de Estado más acordes con la promoción de los derechos individuales y políticos. ¿Cómo explicar, entonces, la incompatibilidad entre Estado y libertad sostenida en el *Systemprogramm*? La respuesta más razonable y plausible parece ser la de suponer un cambio sustancial en la concepción misma de la libertad, bajo la influencia de las nuevas corrientes filosóficas y culturales que enfatizan la vitalidad y la relación armónica con la totalidad.

A nuestro juicio en el *Systemprogramm* se advierte ya el inicio de esa crisis romántica, que lleva a nuestro autor a modificar sustancialmente, en un lapso de tiempo muy breve, la concepción del mundo heredada de Kant y de la *Aufklärung*, centrada en el eje básico de la libertad-autonomía; el ideal de libertad que lo impulsa a exigir la superación del aparato estatal se encuentra más cerca de la libertad-armonía de los románticos, que de la autonomía ético-política exaltada y añorada en la *Vida de Jesús* y en la *Positividad*. A lo mejor tenga algo de razón Lukács, al cuestionar como una leyenda reaccionaria la insistencia de los intérpretes en el carácter romántico y místico de los escritos de Frankfurt, que empañaría el nacimiento de la dialéctica. Sin embargo, es indudable que Hegel empieza a hablar ahora otro lenguaje. Los manuscritos hasta 1796 recogen la *Weltanschauung* del siglo de las luces, reproduciendo los ideales básicos de esta época de renovación y progreso: defensa de la libertad de conciencia y del papel crítico de la razón, reivindicación de los derechos naturales originarios, concepción individualista y contractualista de la sociedad y del Estado, etc. En cambio las obras escritas en los últimos cuatro años del siglo XVIII ponen de manifiesto una sensibilidad diferente, mucho más cercana a la visión del mundo historicista-romántica, con valores básicos y puntos de referencia completamente distintos. Así la alta estima por la moral kantiana da lugar a una actitud cada vez más crítica, que llega en últimas a ver en ella una forma más de coerción y despotismo; la valoración de la ley y de su racionalidad cede el paso a la reivindicación de la vitalidad y del amor, lo que hace que la legalidad, tanto jurídica como ética, aparezca como algo mecánico y muerto; en fin, el refugio del individuo en su esfera privada es visto como una pérdida frente a la bella y armónica vida en común de los griegos.

Todas estas modificaciones son la expresión de un cambio sustancial en cuanto a la naturaleza de la libertad, concebida ahora como el despliegue orgánico y armónico de la existencia individual, con todas sus facultades y capacidades, dentro de la vida más amplia y rica de la totalidad. De acuerdo con este ideal de "libertad expresiva"¹⁶, que se consolida a lo largo del período de Frankfurt, el individuo será tanto más libre cuanto más logre desarrollar la totalidad de su ser; y cuanto más llegue a sentir los lazos que lo ligan a comunidades e instituciones como un enriquecimiento, más que como una restricción de su poder. En este nuevo horizonte conceptual el obstáculo más serio para la libertad no es la dependencia pasiva frente a una instancia ajena (heteronomía), sino más bien la separación, escisión o fractura (*Trennung*), tanto en el interior de nuestra naturaleza, como en las relaciones con la naturaleza externa y con la "segunda naturaleza" o sustancia social. La autonomía moral, antes apreciada como un valor absoluto, es vista ahora como un bien relativo y subordinado, en la medida en que la reivindicación unilateral de este derecho podría favorecer o acentuar la separación entre vida individual y vida colectiva, transformándose en un obstáculo para el funcionamiento armónico de la Totalidad.

En este cambio de sentido de la libertad resulta innegable la influencia de Schiller, en especial de la obra ya mencionada sobre la educación estética, que encontró en el joven Hegel un lector entusiasta. El gran poeta y humanista alemán inicia su reflexión desde el horizonte de la moral kantiana, que celebra como uno de los aportes más significativos a la libertad y dignidad humanas. Sin embargo, la concepción rigorista y pesimista del filósofo de Königsberg, cuya insistencia en una culpa originaria que afecta a la naturaleza humana acaba por perpetuar un dualismo inconciliable entre carga instintiva e instancia racional, resulta incompatible con el sueño schilleriano de una humanidad armoniosa y bella, libre de todo sentido de culpa y pendiente del libre desarrollo de sus fuerzas y capacidades, más que de la tarea meramente negativa, a la larga tediosa, de reprimir los impulsos de acuerdo con los dictados del imperativo categórico. Una moral centrada en el mandato imperativo —afirma Schiller— podrá tener dignidad; pero le falta gracia, belleza y armonía¹⁷. Es por esto que el poeta contrapone al dualismo kantiano una visión del hombre en que *Formtrieb* y *Stofftrieb*, instinto formal de la razón e instinto material de la sensibilidad, se unen en una síntesis armoniosa. A medida que la educación estética purifica los instintos, quitándoles su carácter agresivo y destructivo, la razón queda liberada de la tarea nada agradable de controlar y reprimir las pasiones; y al ser superado el antagonismo entre yo fenoménico y yo nouménico, dimensión sensible y dimensión racional, la libertad aparece como el goce positivo de un ser que realiza de manera armónica todas sus potencialidades, más que como el esfuerzo por domeñar una naturaleza irremediamente

16 Cfr. C. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, London, 1978, pp. 55-67.

17 F. Schiller, *Über Anmut und Würde*, Reclam, Stuttgart, 1984, p. 107.

enemiga y hostil¹⁸. En este sentido la libertad moral, caracterizada por la coerción y el dualismo no resuelto, resulta inferior a la libertad estética donde el ser humano, gracias al instinto lúdico (*Spieltrieb*), experimenta la realización más plena y placentera de su ser, más allá de toda dictadura sobre el instinto y las pasiones. Esta libertad estética se impone también en el campo político: por encima del Estado de la necesidad (*Notstaat*) y del Estado de la razón (*Vernunftstaat*), cuya función es análoga a la que ejerce la conciencia moral frente a la carga instintiva, se impone el Estado estético, cuyos ciudadanos siguen espontáneamente, sin necesidad de coerción exterior, una ley que concuerda armónicamente con sus aspiraciones, deseos y costumbres.

Casi todas estas ideas son retomadas y reelaboradas por Hegel a finales de su estadía en Berna y a lo largo de sus reflexiones en el período de Frankfurt. Recordemos, antes que todo, la crítica a la moral kantiana, aceptada antes de manera casi que incondicionada, y cuestionada ahora como un ejemplo más de la *Trennung* que aqueja al hombre de la modernidad. “Hegel —nos cuenta Rosenkranz— protestó contra la opresión de la naturaleza en Kant y contra el desmembramiento del hombre en la casuística generada por el absolutismo del concepto del deber”¹⁹. Poco importa que la instancia de control y dominación esté colocada adentro o afuera del individuo: la fractura insanable conservada por Kant entre naturaleza patológica e instancia racional hace que el ejercicio de esta última adquiera inevitablemente los rasgos de un poder tiránico; mientras que la unidad anhelada sigue siendo un eterno deber ser, imposible de alcanzar por la resistencia de los instintos y por la constante amenaza de rebeldía contra el señorío de la razón. “Entre los Shamanos de los Tunguses, los prelados europeos y los puritanos de un lado, y el hombre que obedece al mandato de su propio deber del otro —escribe el autor en el *Espíritu del Cristianismo*— la diferencia no reside en el hecho de que los primeros se han hecho esclavos, mientras que éste último hubiera llegado a ser libre. Habría que decir, más bien, que los primeros tienen la instancia dominante fuera de sí, mientras que el último lleva dentro de sí su propio señor, frente al cual es igualmente esclavo”²⁰. Difícil encontrar una formulación más explícita de las reservas del joven Hegel frente al ideal kantiano de autonomía moral, considerado ya como una figura más de la esclavitud y de la dominación, más que como una expresión de libertad y equiparado al “espíritu del judaísmo”. El autor, quien poco antes había identificado la moral de Kant con el más puro y auténtico mensaje cristiano, insiste ahora en las analogías existentes entre la doctrina kantiana y el legalismo judaico, mostrando cómo la legislación de la razón pura práctica y la legislación mosaica coinciden en aspectos esenciales:

18 F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Reclam, Stuttgart, 1984, pp. 47-49.

19 En G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften*, ed. cit., p. 632.

20 *Ibid.*, p. 323.

así como Moisés, al liberar al pueblo judío de la dominación extranjera lo sometía, al mismo tiempo, al dominio despótico de la ley ("al liberarlo de un yugo le imponía otro"), la moral kantiana pregona la libertad, pero conserva "el desgarramiento", la "violencia hacia sí mismo" y "la servidumbre parcial bajo una ley propia y la auto coerción"²¹. En ambos casos se perpetúan la fractura y la separación; la unidad armónica resulta algo impensable e imposible. Es por esto que en el camino hacia la liberación habrá que buscar otros derroteros y otros modelos: de un lado el mundo griego, que sigue impresionando al joven filósofo por la gracia, belleza y armonía de sus creaciones artísticas, y por la libertad y vitalidad de sus instituciones; del otro, el mensaje de amor y vida que Cristo trata de contraponer, sin mucho éxito, al espíritu judaico de la separación, del sometimiento y de la dura legalidad.

Volviendo al *Systemprogramm*, donde la influencia de Schiller se expresa con particular evidencia en la identificación entre razón e intuición estética²², o al proyecto de elaborar una "mitología de la razón", capaz de superar la fractura entre razón y sensibilidad, sabios y pueblo, todo parece indicar que el ideal que inspira este proyecto de sistema es la libertad concebida como unidad armónica: razón y libertad deben ser pensadas o sentidas en términos de armonía vital, más que de dominación o represión de una parte extraña de nuestra naturaleza; el ideal supremo de la humanidad no es la lucha, sino el goce de una unidad recobrada más allá del esfuerzo, la fractura y la separación. Ahora bien, la convivencia con el Estado de esta libertad expresiva, concebida como unidad orgánica de las partes en una bella y armónica totalidad, resulta mucho más problemática que en el caso de la libertad-autonomía. En efecto, cuando se enfoca la libertad desde el horizonte de la conciencia individual, asumiendo que cada cual es tanto más libre cuanto mayor es el grado de desprendimiento logrado frente a la intromisión de instancias ajenas en su esfera privada y en sus decisiones vitales, el Estado puede representar, sin duda, una amenaza potencial y una fuente posible de heteronomía. Sin embargo, queda abierta la posibilidad, en la que insiste la tradición ilustrada y kantiana, de deslindar claramente esfera privada y esfera pública, contra las pretensiones arbitrarias e infundadas de los Estados paternalistas o despóticos de invadir ese santuario sagrado que es la conciencia libre. Cuando, en cambio, la intuición básica de la libertad está ligada, como en el caso de las teorías románticas, a las relaciones armónicas de las partes con una totalidad orgánica, la demarcación entre lo privado y lo público presenta serias dificultades conceptuales. Más aún, la separación entre libertad privada y esfera pública del Estado aparece como la consecuencia de la pérdida de la auténtica y verdadera libertad; mientras que el apego del sujeto a su conciencia y a su autonomía es

21 *Ibid.*, p. 359.

22 Cfr. "Erstes Systemprogramm des Deutschen Idealismus", en *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, ed. cit., pp. 220-221.

percibido como el síntoma de una enfermedad y, a la vez, como un obstáculo serio para la reconstitución de la libertad orgánica. Si la dimensión social es indispensable y esencial para pensar la libertad, la solución ofrecida por la tradición ilustrada y liberal resulta insuficiente: por encima del dualismo libertad privada - poder coactivo del Estado, se vislumbra la posibilidad de una sociabilidad o comunidad de otra naturaleza, ligada por lazos orgánicos, vitales y bellos, donde el ser humano podrá gozar de una libertad positiva, por encima y más allá del encierro egoísta en su individualidad. Al ser comparado con este nuevo ideal de comunidad, ese mismo Estado, reconocido poco antes como una institución indispensable para la defensa de los derechos individuales, asume de pronto los rasgos de un aparato mecánico y feo: el nuevo ideal de libertad, centrado en el deseo o añoranza de una comunidad fundada sobre lazos de confianza y amor, más que sobre la coacción y la fuerza, exige la superación de esta máquina sin corazón y sin vida que es el Estado.

3) Alternativas al aparato estatal

El Estado resulta, por ende, un estorbo y un obstáculo para la liberación humana. Pero ¿cómo reemplazarlo? ¿Qué clase de organización podrá ofrecernos las garantías y las posibilidades para la realización plena de esta vida bella y libre que añora el joven Hegel? Puesto que el *Systemprogramm* no es muy explícito al respecto, tendremos que buscar en obras cercanas en el tiempo indicaciones más precisas acerca de los ideales ético-políticos del autor. Recordemos ese texto tantas veces citado de la "La diferencia entre la religión positiva cristiana y la religión rica en fantasía de los griegos", redactado en el verano de 1796, donde Hegel esboza una reconstrucción ideal de la democracia griega y de la libertad política de la Polis: "En cuanto hombres libres (los griegos) obedecían a leyes que ellos mismos se habían dado; obedecían a hombres que ellos mismos habían designado como jefes, ofreciendo sus bienes... y sacrificando mil veces la vida por una causa que era la suya... Tanto en la esfera privada como en la pública era cada cual un hombre libre y vivía siguiendo leyes propias"²³. En esta evocación apasionada de la ciudad griega la libertad sigue conservando el sentido de la autonomía política, al ser identificada con la participación de todos en el manejo del poder y en la actividad legislativa. Sin embargo, el énfasis se desplaza paulatinamente desde el tema inicial de la intervención activa en las tareas de gobierno, hacia la admiración por la virtud y el desprendimiento de los ciudadanos, que hacen posible el funcionamiento armónico, sin conflictos y roces, de esta bella totalidad que es la *polis* reconstruida en el sueño. "La idea de su patria, de su Estado —prosigue el autor— era la realidad invisible y superior, por la cual trabajaba y que lo impulsaba; ella era el fin último

23 G. W. F. Hegel, "Unterschied zwischen griechischer Phantasie- und christlicher positiver Religion", en *Frühe Schriften*, ed. cit., p. 204.

del mundo o, por lo menos, de su mundo, que encontraba representado en la realidad o que contribuía él mismo a representar y conservar. Delante de esta idea su individualidad se esfumaba..."²⁴. La virtud, altruismo y desinterés del ciudadano permiten que se imponga el bien general y el interés de la ciudad por encima de los intereses mezquinos de individuos y grupos; y que las partes de este conjunto estén orgánicamente relacionadas en un cuerpo ético-político, cuya vitalidad se consolida a medida que aumenta la identificación, la lealtad y el libre sometimiento de los ciudadanos.

Este milagro de libertad, desprendimiento y armonía no puede durar. Pronto el enriquecimiento excesivo, producto de guerras de conquista, hace surgir desigualdades peligrosas entre los ciudadanos, favoreciendo al mismo tiempo el predominio de los intereses particulares, que desplazan la antigua virtud. "La imagen del Estado en cuanto producto de su propia actividad —prosigue Hegel— desapareció del alma del ciudadano; la preocupación por la totalidad y la visión de conjunto de la misma llegó a ser asunto de uno o de pocos individuos... El gobierno de la maquinaria del Estado (*Staatsmaschine*) se confió a un número limitado de ciudadanos, que servían solamente como ruedas aisladas, que adquirirían importancia sólo en conexión con otras: la parte confiada a cada cual de una totalidad ya rota en pedazos era tan pequeña, que el individuo no tenía por qué conocer esta relación o tenerla a la vista"²⁵. Todo se centra ahora en lo particular; y el poder de la ciudad, que cada cual reconocía como algo cercano y propio, adquiere de pronto la figura de un ser extraño y hostil. Es cierto que el nuevo Estado garantiza los derechos individuales, en especial el de la propiedad privada; pero este aparato de poder construido para la defensa de lo particular no despierta ya "ninguna alegría", ningún entusiasmo y ningún deseo de participación activa.

Existe, por lo tanto, una alternativa al Estado mecánico: la bella comunidad de los griegos, donde libertad política, participación democrática y libertad en las creaciones culturales (arte y religión) se alimentan recíprocamente. También en este aspecto el joven Hegel se encuentra muy cercano al poeta alemán. En efecto, Schiller había reconocido en la cultura griega un ejemplo concreto y una realización histórica de su ideal de humanidad, más allá de la separación entre sensibilidad y razón, dignidad y gracia, instinto material e instinto formal. De allí la exaltación de las relaciones armónicas y bellas que los griegos lograron establecer con la naturaleza; la añoranza de la sublimación del trabajo en creación artística y del desarrollo polifacético de fuerzas y capacidades, dos aspectos de una cultura privilegiada que el poeta contrasta con la monotonía del trabajo realizado por el obrero de la industria, y con la limitación de perspectivas y habilidades impuesta por la división del trabajo y de las ciencias.

24 *Ibid.*, p. 205.

25 *Ibid.*, p. 206.

Al lado del sueño helénico, compartido por lo demás por la mayoría de los intelectuales de su generación, Hegel mira también al Cristianismo, o por lo menos a ciertas formas de comunidades cristianas inspiradas en el sermón de la montaña. Lo que tiene en mente el autor son esas formas de asociación que los individuos conforman libremente para compartir experiencias vitales, más que para obtener beneficios o reclamar derechos, y que encuentran en los lazos de amor y en el sentimiento de pertenencia de todos a la comunidad una base mucho más sólida y confiable que la obligación ética o jurídica. La alternativa al Estado mecánico sería, por lo tanto, una comunidad fundada en lazos afectivos y en la confianza recíproca, que hacen superflua la existencia de un aparato coercitivo encargado de hacer cumplir por la fuerza las obligaciones de sus miembros. A diferencia de lo que pasaba en la reconstrucción nostálgica de la democracia griega, donde el autor contraponía al Estado mecánico de la modernidad el Estado de la Polis, en esta añoranza de las comunidades cristianas primitivas la salvación frente a la dependencia y al despotismo del Estado parece estar, más bien, en una asociación libre de toda legalidad y organización estatal. De todas maneras, las diferencias entre estas dos posiciones no son en el fondo muy radicales. Estos dos sueños utópicos, contrapuestos a la realidad mecánica y desagradable del Estado moderno, tienen varios elementos en común: desprendimiento y desinterés de los miembros, primacía del bien común, lazos de amor con la totalidad, relaciones armónicas y bellas entre las partes. En ambos casos el ideal de libertad que se impone es la "libertad expresiva"; y su realidad se asemeja mucho a lo que Schiller denomina el "Estado estético", la forma más elevada de Estado, que corresponde al nivel más alto de desarrollo de la naturaleza y de la libertad humana.

De acuerdo con la teoría política esbozada por el poeta alemán, en el primer nivel de libertad, donde "el hombre simplemente sufre la potencia de la naturaleza" y las fuerzas instintivas sólo pueden ser domeadas por la fuerza, se requiere el poder despótico del "Estado de la necesidad", indispensable para controlar los instintos agresivos. En un nivel superior, donde las normas mínimas de convivencia son asumidas como un deber moral, podrá desarrollarse un "Estado ético de los deberes", que "encadena la voluntad (individual) y se le contrapone con la majestad de la ley". En fin, cuando en el "Estado estético" la humanidad llegue a liberarse realmente del poder destructivo de su naturaleza, reconciliándose a través del sentido de la belleza y el gusto estético con sus instintos, sin necesidad de dominarlos o reprimirlos, podrá florecer la forma estatal más bella y perfecta: "En el círculo de las bellas relaciones, en el Estado estético, el hombre sólo puede aparecer como forma pura y sólo puede encontrarse como el objeto de un libre juego. Dar libertad a través de la libertad es la ley fundamental de este reino"²⁶. Esta forma estatal tan peculiar puede pres-

26 F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, ed. cit., p. 125.

cindir de toda clase de coacción (natural, jurídica o ética, puesto que sus ciudadanos, educados a la belleza, gozan de una socialidad alegre y bella, sin roces o conflictos; y de hecho se asemeja a las comunidades o hermandades de sabios, más que a los Estados reales que nos muestra la experiencia y la historia²⁷. En este sentido, si bien Schiller no habla expresamente de una disolución del Estado, su ideal de Estado estético no difiere mucho de la utopía que el joven Hegel contrapone al aparato estatal: la armonía de la ciudad griega y las pequeñas comunidades cristianas ligadas por el amor. Tanto el humanista como el filósofo coinciden en la necesidad de superar el Estado mecánico de la necesidad, para buscar una forma de vida en común sin relaciones antagónicas y sin el recurso a los aparatos de poder; y ambos denuncian la sobrevivencia de esta máquina sin vida. En los textos de juventud es recurrente la metáfora del Estado-máquina: el Estado moderno, repite infinitas veces el autor, es un inmenso engranaje, donde los ciudadanos, al igual que las ruedas de una máquina, juegan un papel meramente pasivo, recibiendo de un poder externo que no controlan todo movimiento e impulso a la acción; y no tienen entre sí o con el todo ninguna relación vital. Se trata, además, de un aparato decididamente feo, que repite de manera aburridora y monótona el mismo movimiento. Para un intelectual sediento de armonía, gracia y vitalidad, que comparte las ilusiones y el desencanto de una generación algo decepcionada con la revolución, en búsqueda de otros valores y de otros ideales para la humanidad, el aparato estatal moderno, consolidado a través del proceso revolucionario, resulta poco atractivo. De aquí el sueño utópico de una comunidad diferente, y de una libertad armónica y bella por fuera, por encima, y más allá del engranaje mecánico y sin vida del Estado.

EL APARATO ESTATAL COMO UNICA ALTERNATIVA A LA VIOLENCIA DEL ESTADO DE NATURALEZA

1) Necesidad ineludible del Estado

A lo largo de los años de Frankfurt la aspiración libertaria hacia una organización social libre de tensiones y conflictos, sin aparatos coercitivos y sin Estado, se debilita cada vez más, en la medida en que el joven filósofo dirige su mirada hacia la historia reciente de Europa y Alemania, impulsado por el deseo de descubrir en ella las raíces de la crisis de su patria y los eventuales correctivos para superarla. El autor quiere aprender algo de los acontecimientos; y la enseñanza más sólida que deriva de una experiencia histórica tan rica y variada, en que el panorama europeo sufre cambios radicales en instituciones, ideales

27 *Ibid.*, p. 128.

políticos y formas de gobierno, es precisamente la ineludibilidad del Estado como única alternativa a la condición de inseguridad, anarquía e injusticia del estado de naturaleza: si los engranajes de este desagradable aparato de poder dejaran por un instante de funcionar, se impondrían el desorden y la violencia, más que la libertad y el amor; y junto con la institución estatal se derrumbarían las normas éticas y, en general, todo el sistema de valores que hace posible la convivencia humana y el desarrollo de la cultura. Gracias a este análisis histórico-político Hegel se da cuenta de que la causa última de la miseria de Alemania reside precisamente en la ausencia de un Estado de verdad, convenciéndose cada vez más de que poco valen las invitaciones a la moralidad, a la justicia o a la solidaridad si no se encuentra una solución realista y eficaz a esta carencia sustancial.

A medida que la atención del autor se concentra en las exigencias concretas del presente y la evaluación realista de lo que es se impone por encima de los sueños utópicos de lo que "debería ser", pierde fuerza e interés el ideal de una comunidad fundada simplemente en lazos de solidaridad y amor. De otro lado, si bien Hegel sigue admirando el modelo participativo de la democracia griega y las virtudes del ciudadano antiguo, pronto advierte que se trata de un ideal impracticable en los Estados modernos, mucho más extensos e infinitamente más complejos en cuanto a estructura jurídica, división de poderes y funciones, articulación en estamentos y clases sociales. La modernidad exige un Estado de verdad, más que una ciudad-Estado. Por lo tanto, el joven filósofo parece resignarse al aparato estatal, a pesar de seguir añorando, a ratos, la vitalidad, armonía y libertad de la ciudad griega. El modelo clásico se conserva como un ideal estético-literario, más que como la base de un programa político o como alternativa real al ordenamiento existente; y en contra de la aspiración inicial hacia una asociación libertaria no-estatal se impone como un axioma incuestionable la necesidad del Estado, cuya conservación se transforma en un imperativo categórico, a la vez ético y político.

En cuanto a los factores que pudieron influir en este cambio de actitud hacia el aparato estatal es probable que haya jugado un papel significativo la reflexión acerca de los recientes acontecimientos revolucionarios, en que el filósofo pudo tocar casi con la mano los peligros de una parálisis momentánea del aparato estatal. Pero el factor decisivo fue sin duda la evaluación crítica de la historia de Italia y Alemania, cuyo trágico destino de miseria y decadencia es visto ahora como el resultado inevitable de una enfermedad común: la incapacidad congénita de construir un Estado de verdad. En cuanto a Italia, ya el fragmento 14 de los "Estudios históricos" presenta la corrupción y el caos que caracterizan la vida política italiana de los siglos XV y XVI como la consecuencia directa de la ausencia de un Estado nacional. Al faltar un poder central capaz de imponer la legalidad y de hacer respetar la integridad territorial, el país sufre depredaciones y saqueos por parte de potencias extranjeras, mientras que la impunidad

reinante obliga a cada cual a confiar únicamente en su habilidad y en su poder para defender la vida o responder a los actos de violencia contra su persona y sus bienes. Este mismo tema es desarrollado de manera más sistemática en la *Constitución de Alemania*, donde la miseria italiana sirve también de marco para rehabilitar a Maquiavelo y resaltar la grandeza de este teórico genial de la ciencia política. “En una época de desgracia —escribe Hegel— cuando Italia se precipitó en la miseria y era el campo de batalla en la guerra de príncipes extranjeros...; cuando confió su defensa al asesinato, o a canallas y aventureros extranjeros..., en el profundo sentimiento de este estado de miseria general, de odio, disgregación y ceguera, un hombre de Estado italiano concibió con fría discreción la idea necesaria de salvar a Italia a través de su unificación en un Estado. Indicó con estricta lógica el camino que esta salvación, la corrupción y el ciego furor de la época hacían necesario...”²⁸. En momentos particularmente graves de crisis y corrupción no existen otros remedios que los formulados con realismo y coraje por el secretario florentino; y a los moralistas indignados y escandalizados por las máximas de *El Príncipe*, Hegel les recuerda que esta obra injustamente considerada como la exaltación del inmoralismo está animada por una profunda finalidad ética, en la medida en que la construcción del Estado constituye la condición de posibilidad para cualquier clase de moralidad.

El mismo diagnóstico sirve para Alemania, cuya mediocridad e insignificancia política derivan, en últimas, de este mal radical: la ausencia de un Estado de verdad. Hegel quiere ser el Maquiavelo de Alemania; y emprende la redacción de esta obra dedicada al análisis minucioso de la estructura jurídico-política de su patria con la esperanza de que la denuncia del atomismo, la disgregación y corrupción de este organismo sin vida prepare la aparición de un nuevo Príncipe, con la fuerza suficiente para poner en práctica las propuestas del filósofo y capaz de hacer realidad el sueño de un Estado alemán. Sin Estado no es posible hablar de libertad, justicia o moralidad. “La idea de un Estado que un pueblo debe formar —prosigue el autor— ha sido por tanto tiempo sofocada por la ciega gritería de una mal llamada libertad, que quizás toda la miseria soportada por Alemania en la guerra de los siete años y en esta última guerra contra Francia, y todos los progresos de la razón y la experiencia del delirio libertario francés, no son suficientes para elevar a fe de los pueblos o a principio de la ciencia política la verdad de que la libertad es posible sólo en el ámbito de una unión bajo leyes de un pueblo en un Estado”²⁹. Contra esta retórica libertaria, que ve en el aparato estatal el enemigo de la libertad, Hegel subraya enfáticamente su necesidad para asegurar los derechos básicos, en especial el derecho a la vida; y condena duramente la anarquía, considerada al mismo tiempo como el “crimen más grave contra el Estado” y como un

28 G. W. F. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands, Frühe Schriften*, ed. cit., p. 553.

29 *Ibid.*, pp. 554-555.

atentado contra la misma libertad y seguridad de los ciudadanos. Por lo tanto el individuo tendrá que emplear en la defensa y conservación de la vida del Estado una energía similar a la que despliega en la conservación de su propia vida.

La alternativa al poder del Estado no es la libertad, sino el estado de violencia, inseguridad, corrupción y guerra magistralmente descrito por Hobbes. No nos queda, por ende, otra salida que la aceptación de esta construcción artificial, sin duda fea y poco atractiva, pero eficiente. Ya mencionamos la admiración entusiasta del autor por Maquiavelo; igualmente fuerte y marcada resulta ahora la influencia de Hobbes, con quien Hegel comparte la visión realista del hombre como un animal por naturaleza poco sociable, la imagen del estado natural como una condición de violencia y el consiguiente postulado de salir de él para poder gozar de una libertad más limitada, pero mucho más segura. En este sentido toda la argumentación desarrollada a lo largo de la *Constitución de Alemania* podría ser considerada como un comentario y una demostración, por medio del ejemplo de la historia reciente de Alemania e Italia, de aquel famoso texto de Hobbes que, a juicio de Bobbio, inaugura la ciencia política moderna: "Por fuera del Estado existe el dominio de las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, la incuria, el aislamiento, la barbarie, la ignorancia, la riqueza, la decencia, la sociabilidad, el refinamiento, la ciencia, la benevolencia"³⁰. Hegel comparte plenamente la idea hobbesiana de que "extra rem publicam nulla est salus"; y no se cansa de recordarles a los que, impulsados por sueños libertarios, se proponen derrocar la estructura estatal, que aun un Estado tiránico y despótico es preferible a la ausencia de Estado. En caso de que esos revolucionarios logran el objetivo perseguido, el resultado podría ser el despotismo aún más cruel que se impone en la condición de inseguridad, lucha a muerte y recurso brutal a la violencia propios del estado de naturaleza.

2) *Naturaleza y estructura del Estado de la Constitución*

Una vez establecida la necesidad del Estado, reivindicado con pasión contra las aspiraciones libertarias y anárquicas, queda por aclarar la forma como concibe Hegel, en esta etapa de su desarrollo intelectual, la naturaleza y los fines de esta institución tan valiosa para la vida y la cultura. "Una multitud de hombres —escribe el autor— sólo puede ser denominada Estado si está unida para la defensa en común de la totalidad de su propiedad. Se entiende de por sí, pero

30 T. Hobbes, *De cive*, citado desde N. Bobbio, *Studi Hegeliani*, Einaudi, Torino, 1981, p. 20.

conviene subrayarla, la necesidad de que esta unión no solamente tenga la intención de defenderse, sino que se defiende de verdad con una real defensa armada, cualquiera que sean la potencia y el suceso logrado³¹. De acuerdo con esta definición, lo que diferencia al Estado de otras clases de asociaciones humanas como la familia, la comunidad religiosa, los gremios y clases, etc., es la defensa en común, con armas más que con meras intenciones, de la totalidad de la propiedad. Así, Alemania “se encuentra unida con leyes y palabras para la defensa común”; pero no se puede hablar de un Estado de verdad, puesto que hace falta la disposición real de los ciudadanos a participar activamente en la defensa de los intereses de la totalidad.

Esta caracterización del Estado como una obra humana de funciones y alcances limitados, sin esa aureola de sacralidad propia de Estado ético, sorprenderá sin duda al lector familiarizado con la *Filosofía del derecho*, al igual que el énfasis en la defensa de la propiedad. Es cierto que Hegel habla de la totalidad de la propiedad refiriéndose, como bien lo aclara Avineri, a la propiedad del grupo, más que a “la propiedad privada de los miembros singulares del Estado”³². De todas maneras no deja de asombrar la importancia asignada a una institución duramente criticada en los años de Berna; y que será asumida en la *Filosofía del derecho* como un momento de la libertad humana, pero como el nivel más bajo y pobre, al que mal haríamos en supeditar y subordinar la actividad y los fines del Estado.

Más acorde con la futura teoría del Estado y de la historia resulta, en cambio, la otra idea presente en la definición: la disponibilidad real a participar en la defensa común de la totalidad de la propiedad, y el poder necesario para que este objetivo se cumpla. Intérpretes como Meinecke, Heller y Rosenzweig han puesto particular énfasis en la valoración hegeliana de la potencia y de la fuerza, considerándola el aporte más novedoso de la *Constitución de Alemania*. “Hegel —escribe Rosenzweig— procede rápidamente hacia el fin que se ha propuesto, es decir, hacia la desnuda y simple concepción del Estado como potencia: el poder del Estado de conservarse a sí mismo contra los demás Estados, la potencia bélica y todo lo que tiene relación con ella. Frente a esto, todos los demás aspectos de la vida estatal pasan a segundo plano”³³. Este juicio tiene cierto fundamento, puesto que la polémica constante contra la impotencia e ineficacia de su nación lleva a Hegel a apreciar sobremedida el momento de la fuerza; y ratifica cada vez más su convicción de que un Estado incapaz de hacer respetar su soberanía frente a las demás potencias o sin el poder suficiente para imponer en su interior el respeto de la ley, no merece el nombre de Estado y no tiene derecho a seguir existiendo.

31 G. W. F. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, ed. cit., p. 84.

32 S. Avineri, *op. cit.*, p. 56.

33 F. Rosenzweig, *Hegel e lo stato*, Il Mulino, Bologna, 1976, p. 122.

Sin embargo, la definición de Estado antes citada no parece justificar la atribución a Hegel de una exaltación sin límites de la fuerza y de la potencia. Cuando el autor precisa que para la existencia del Estado se requiere la disponibilidad efectiva de los ciudadanos a participar en la defensa de la totalidad, "cualesquiera que sean, por lo demás, su potencia y los logros alcanzados", de hecho le está restando importancia a la fuerza como criterio único y decisivo para diferenciar un Estado de una formación no estatal. Y tiene razón Avineri al llamar la atención sobre el hecho de que la intención sería parece más importante que la potencia real: "no es decisivo el resultado de las armas, sino el hecho de que se haya recurrido a ellas para la defensa"³⁴. Por lo demás esta pertinente observación no justifica la conclusión final del intérprete: "no es la potencia, sino la voluntad general el fundamento del Estado". Esta afirmación, sustentada en un supuesto sabor rousseauniano de los enlaces que unen a los ciudadanos en la defensa de la propiedad común, y en un igualmente problemático carácter anti-hobbesiano de este texto, resulta tanto o más unilateral que las lecturas de los que interpretan la *Constitución de Alemania* a la luz de las posteriores ideologías de la *Machtpolitik*.

A nuestro juicio, el inciso "no importa cuál sea la potencia o el resultado" es el síntoma de una indecisión o de un problema no resuelto; o quizás el miedo frente a las posibles consecuencias que podrían derivarse de una identificación sin más entre fuerza y derecho. Más adelante, gracias a la noción de eticidad y al descubrimiento de una teleología del espíritu, el autor podrá justificar y aceptar con buena conciencia el recurso a la fuerza, al sublimar la violencia natural (*Kratos*) en el poder luminoso y radiante de un Estado que reivindica su naturaleza espiritual (*Elhos*); y al reconocer en la violencia de los conflictos entre Estados el instrumento providencial para la realización de la libertad y de la Idea. Al redactar la *Constitución de Alemania* Hegel no tiene todavía una conciencia clara de la naturaleza ética del Estado o de un orden providencial que le permita vislumbrar, detrás del enfrentamiento bélico, la realización progresiva de una justicia superior. En esta primera obra jurídico-política no encontramos ninguna referencia a una fuerza espiritual que oriente y guíe las pasiones y hazañas de individuos y pueblos. Al contrario, los acontecimientos parecen dominados por un destino ciego y a veces cruel, del todo indiferente a los principios de moralidad y justicia: "en el interior de esta esfera asignada por el destino, la política, la religión, las necesidades, la virtud, la violencia, la razón, la astucia y todos los poderes que mueven al género humano, conducen su poderoso y aparentemente desordenado juego en el amplio campo de batalla que a ellos les ha sido concedido. Cada cual se comporta como una potencia absolutamente libre y autónoma, sin darse cuenta de que todas son instrumentos en manos de potencias superiores, el destino primordial y el tiempo, que lo vencen todo y se

34 S. Avineri, *op. cit.*, p. 56.

burlan de aquella libertad y autonomía³⁵. Resulta, por ende, comprensible que el joven publicista experimente ciertas resistencias frente a la reducción sin más del derecho a poder y fuerza: el naturalismo hobbesiano es un fármaco difícil de ingerir sin la ayuda de edulcorantes que mitiguen su amargura.

Volviendo a la definición de Estado de la *Constitución*, el lector encontrará asombrado que no haya en ella ninguna referencia a la legalidad y al orden jurídico; tampoco se mencionan aspectos en apariencia tanto o más esenciales que la defensa en común de la propiedad, como la unidad cultural en cuanto a idioma, tradiciones, valores y costumbres, la armonía en materia de religión, la organización constitucional, etc. Que los ciudadanos compartan una misma religión, o profesen lealtad a diferentes sectas; que la forma de gobierno sea republicana o monárquica; que el gobierno actúe respetando los derechos ciudadanos o de manera despótica, son cuestiones secundarias y, en el fondo, poco relevantes para la conservación del Estado. Todos estos elementos, integrados después en la noción del Estado ético, son considerados ahora como inesenciales y accidentales. Más aún, el autor insiste en la bondad de esta definición, asignándole a la demarcación precisa entre aspecto esencial (defensa de la totalidad de la propiedad) y elementos accidentales o inesenciales (unidad cultural, religiosa, formas de gobierno) un valor no solamente epistemológico, sino práctico: en la medida en que el Estado se limite a su función específica, sin malgastar energías en tareas que no son de su estricta competencia y que no afectan seriamente su funcionamiento, logrará consolidar su potencia y, de paso, no estorbará la libertad y la esfera privada de sus ciudadanos.

3) *Estado, justicia y derechos*

La lectura de la *Constitución* podría sugerir la idea de que el autor, después de una breve borrachera romántico-libertaria que lo lleva a cuestionar la razón de ser del aparato estatal, retoma las tesis ya defendidas en la *Positividad* reivindicando nuevamente la necesidad del moderno Estado de derecho y su función insustituible en la defensa de las libertades y derechos de sus ciudadanos. En realidad, si bien las dos obras coinciden en el reconocimiento de la necesidad del Estado moderno y en su apreciación como algo valioso y positivo, nos ofrecen dos concepciones de la libertad y del Estado radicalmente distintas: mientras que en el manuscrito de Berna se imponía la influencia de Locke, Kant y en general de las teorías contractuales que habían inspirado las revoluciones burguesas, en este gran ensayo sobre la constitución alemana es mucho más

35 G. W. F. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, ed. cit., p. 517.

marcada la influencia de Maquiavelo y de Hobbes, con quien Hegel comparte la identificación entre derecho y poder. En este nuevo horizonte conceptual la reivindicación iusnaturalista de unos derechos imprescriptibles, basados en un orden natural y en una justicia eterna, es reemplazada por el reconocimiento realista de la lógica del poder, que se impone tanto en la interacción entre los individuos, como en las relaciones entre los Estados. Por encima de todo intento de encubrir o embellecer la realidad, se impone la necesidad y el deber de describirla y aceptarla tal como es³⁶; y contra las ilusiones piadosas de aquellos “filántropos” que, a pesar de la lección de la historia, siguen hablando de una justicia natural eterna, Hegel se atreve a apelar a la “más elevada justicia de la naturaleza y de la verdad (*die höhere Gerechtigkeit der Natur und der Wahrheit*”, invitándonos a reconocer “la verdad que reside en la potencia (*die Wahrheit die in der Macht liegt*)”³⁷.

La *Constitución de Alemania* no establece ninguna diferencia específica entre la dinámica que se impone en la vida interna del Estado y la que impera en las relaciones entre naciones: tanto en un caso como en el otro el deseo insaciable de poder desencadena entre individuos o Estados una lucha a muerte para sobrevivir o imponerse sobre los demás; y en ambos casos es preciso disponer de los instrumentos racionales apropiados para controlar el enfrentamiento y garantizar un mínimo de seguridad. Mal haríamos en confiar sólo en normas éticas o en principios eternos de justicia; la respuesta eficaz a la violencia pasa más bien por la búsqueda de un ordenamiento racional de la dinámica y del enfrentamiento de fuerzas y pulsiones, capaz de controlar los impulsos destructivos, o de canalizarlos oportunamente hacia el logro de fines culturalmente valiosos.

Al comenzar, poco tiempo antes, la agresión de Berna contra el cantón de Vaud, Hegel había tomado partido por el pueblo agredido, reivindicando la legitimidad de sus derechos y expresando su confianza en el pronto restablecimiento de la justicia violada: tarde o temprano —había escrito en la presentación de su traducción de las *Cartas confidenciales del abogado J. J. Cart*— la justicia natural encontraría los medios para castigar al opresor, devolviendo a los habitantes del país agredido sus derechos y libertad. Ahora, en cambio, el autor desconfía de la justicia natural, y se burla de aquellos “amigos de la humanidad” que, incapaces de percibir la racionalidad y la justicia de los acontecimientos, contraponen su gritería moralista a la lógica de la realidad, que-

36 La comprensión y aceptación de lo que es tiene también una función terapéutica: “no lo que es, sino el hecho de que no sea como debiera ser es la causa de nuestras inquietudes y sufrimientos. Si en cambio reconocemos que es como debiera ser, es decir no según la arbitrariedad y el azar, entonces reconocemos también que debe ser así”. *Ibid.*, p. 463.

37 *Ibid.*, p. 529.

jándose de que esta última no corresponda a sus ilusiones. “Si los filántropos amigos del derecho y de la moralidad tuviesen un interés —escribe el autor— comprenderían que los intereses, y con esto mismo los derechos, pueden entrar en colisión; y que no tiene sentido contraponer el interés del Estado o, como se expresa en forma llena de hastío la moral, la utilidad del Estado al derecho”³⁸. De hecho un Estado tiene derecho a existir en la medida en que cuente con el poder suficiente para conservarse con vida frente a las amenazas y ataques de los demás. La única garantía sería para su derecho a la vida es su propia fuerza, fundada no solamente en los ejércitos y en la riqueza, sino también en la disponibilidad y lealtad de sus ciudadanos; y pecaría de ingenuidad si confiara únicamente en la benevolencia o generosidad de las demás naciones, o en la “lotería del destino”. Por lo tanto, en caso de violencias y agresiones poco ganamos al tachar de injusta la actuación de una potencia determinada. Si aceptamos la dura pero innegable verdad de que no existe un poder superior capaz de imponer a los diferentes Estados el cumplimiento de convenios y tratados, no tiene mucho sentido seguir llorando y protestando por la injusticia del mundo y la falta de principios éticos en los más poderosos. Mucho más razonable y constructiva resulta en cambio la actitud de los que se esfuerzan por disminuir su debilidad e incrementar su poder. En el caso de los alemanes, las quejas moralistas acaban por encubrir la verdadera causa de su miseria, atribuida a factores externos o a una presunta crisis de los eternos principios del derecho y de la justicia, más que a su propia incapacidad y debilidad.

Cambios igualmente radicales experimenta la articulación interna del poder del Estado y su papel en relación con los derechos, intereses y aspiraciones de los ciudadanos. De acuerdo con la teoría contractual defendida en la *Positividad*, la función central del Estado era la defensa de los bienes de la esfera externa, la propiedad y la vida, que los ciudadanos le habrían idealmente encomendado en el pacto originario, al renunciar a su libertad absoluta para obtener a cambio una libertad más limitada, pero más segura. Hegel no precisaba si este contrato tenía que ser pensado como el “sometimiento de la voluntad particular a la voluntad del soberano”, es decir como un *pactum subiectionis* entre el vencedor y el vencido, o como un libre *pactum societatis* entre iguales. De todas formas, por encima de los debates acerca de la naturaleza del contrato originario y del origen, histórico o ideal, del poder de los gobernantes y de la organización de la sociedad, el autor recalca la validez

38 *Ibid.*, p. 541. “El derecho —prosigue ahí mismo el autor— es lo útil de un determinado Estado, sancionado y reconocido por los tratados. Por lo general en los tratados están reconocidos los diferentes intereses de los Estados; y puesto que, en cuanto derechos, estos intereses tienen innumerables facetas y aspectos, es inevitable que los intereses y, por ende, también los derechos, entren en contradicción entre sí”. Para dirimir y superar esta contradicción no queda muchas veces otra alternativa que la guerra.

incondicionada de este principio: “pertenece a la naturaleza de esta sociedad que en ella los derechos de los individuos se han convertido en derechos del Estado, y el Estado está obligado a considerar y proteger mis derechos como si fueran suyos”³⁹. Los “derechos naturales” protegidos por la legislación civil del Estado incluían “la seguridad de las personas y de la propiedad de cada ciudadano”, “el derecho a la vida y a la salud”, el derecho a la educación y en general al desarrollo armónico de todos los ciudadanos. “Cada hombre —leemos en la *Positividad*— trae consigo al nacer, además del derecho a la conservación de su vida animal, el derecho a desarrollar todas sus capacidades, y a llegar a ser un hombre de verdad en el mundo”⁴⁰; lo que implica para la familia y el Estado la obligación de asegurar los medios para que esta formación pueda realizarse. A tono con las teorías del siglo, el Estado esbozado en la *Positividad* tiene que preocuparse antes que todo por asegurar a sus ciudadanos el goce de los derechos básicos; y tiene que limitar su intervención a la esfera externa o jurídica, dejando de lado toda pretensión de invadir el terreno de la interioridad y de la conciencia. En este sentido se trata de un “Estado de derecho”, más que de un Estado ético, cuyo poder se legitima en cuanto expresión de una “voluntad general”⁴¹ orientada a la protección eficaz de los derechos naturales de los ciudadanos.

También el Estado de la *Constitución* tiene obligaciones en cuanto a los derechos de los súbditos. Sin embargo, por encima del derecho a la libertad, al desarrollo armónico y a la educación, se impone como prioritaria y básica la obligación de garantizar la sobrevivencia y el derecho a la vida, tanto de sus ciudadanos como de su propio ser como Estado soberano e independiente. La preocupación central de este Estado, “su bien supremo (*ihr höchstes Gut*)” es la conservación de su poder contra las fuerzas hostiles que lo amenazan desde adentro y desde afuera; su misión fundamental es la de alejar la violencia y el caos del estado de naturaleza. Frente a la amenaza de destrucción, lo más urgente es que este aparato tenga el poder para sobrevivir en un mundo en que, por encima de promesas y pactos, los más fuertes tienden por naturaleza a “tragarse a los más débiles”. En este sentido “el Estado no tiene deber más alto que el de conservarse a sí mismo, aniquilando de la manera más segura el poder de los criminales que atentan contra su estabilidad”⁴². Cuando la vida está en peligro, hay que tratar de conservarla por todos los medios, aun al precio de sacrificios y renunciaciones; el interés por la vida buena y libre renacerá cuando el peligro de la muerte se haya alejado. Por esto, el derecho-deber del Estado de velar por la conservación de su poder, independencia y soberanía, a su vez indispensable para la seguridad de los ciudadanos, se impone por

39 G. W. F. Hegel, *Die Positivität der christlichen Religion*, ed. cit., p. 160.

40 *Ibid.*, pp. 155-156.

41 *Ibid.*, p. 160.

42 G. W. F. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, ed. cit., p. 556.

encima de cualquier otro compromiso con la libertad y derechos individuales; y en determinadas circunstancias los ciudadanos tendrán que estar dispuestos a sacrificar algunos derechos, con tal de que se conserve con vida el aparato de Estado. Un Estado despótico es mejor que la ausencia de Estado; y “aún si este vínculo (de la unidad del Estado) tuviese que ser conservado a través de la tiranía, de esta manera se ha conservado lo más sagrado del hombre, la exigencia de unión”. Es apenas obvio que el ideal de democracia participativa de la ciudad griega aparece ya como un sueño lejano, impensable y hasta peligroso en el contexto de los grandes y complejos Estados nacionales; y si bien se conserva la exigencia de un “Estado de derecho” formulada en la *Positividad*, el énfasis se desplaza hacia la garantía del derecho a la vida del propio Estado.

El imperativo categórico de la conservación del Estado viene a llenar también el vacío dejado por la crisis del iusnaturalismo clásico y de su concepción de la justicia como un orden ontológico y natural. En este juego variable y voluble de intereses, deseos de poder y conflictos, que individuos y Estados tienen que enfrentar confiando en su propia habilidad y fuerza, más que en nebulosas leyes de justicia natural o de equidad, se impone un criterio material de justicia: una acción será tanto más justa cuanto más contribuya a la consolidación de este poder que, a lo largo de la historia, ha demostrado su eficacia para contrarrestar la violencia natural de los instintos. Contra el ideal formal y vacío de justicia propugnado por moralistas y juristas, apela Hegel, al igual que Maquiavelo, a esa “justicia superior” que consiste en el uso de los medios apropiados para el fin que exige la coyuntura histórica: la creación de un Estado de verdad. La polémica se extiende también a quienes se amparan en la justicia para defender y perpetuar intereses y privilegios, ahondar la separación e impedir la unificación de Alemania en un Estado de verdad: “entre esta justicia que consiste en conservar a cada parte en su separación del Estado y las necesarias exigencias del Estado respecto a cada uno de sus miembros particulares —sostiene Hegel— existe la contradicción más completa”⁴³. Los tinterillos que se ganan la vida hurgando en los archivos para justificar la conservación de antiguos derechos y privilegios de ciudades imperiales, conventos, gremios o personas privadas, acrecientan y consolidan cada vez más el espíritu de la separación: del todo indiferentes hacia el destino de Alemania, estos “empleados de la justicia” defienden a cualquier precio los intereses mezquinos de las partes, a pesar de que la conservación de los antiguos privilegios haga imposible la creación de un Estado alemán. “Fiat iustitia, et pereat Alemania”, es el lema con el que Hegel resume esta concepción obsoleta y anacrónica de la justicia.

43 *Ibid.*, p. 469.

En cambio no se mencionan otros aspectos tradicionalmente ligados a la acción estatal. No es tarea prioritaria del Estado acabar con la pobreza, nivelar fortunas y propiedades; incluso la igualdad o desigualdad de derechos individuales, sociales o políticos entre los ciudadanos es una cuestión secundaria e inesencial: un Estado puede funcionar y conservar perfectamente su poder independientemente del hecho de que “los súbditos sean siervos de la gleba, libres miembros de la nobleza o príncipes que tienen a su vez súbditos”⁴⁴. Más aún, todo parece indicar que una intervención gubernamental tendiente a eliminar las diferencias económicas y sociales representaría un desperdicio inútil de energías en una tarea no esencial; y, como bien lo demuestra el intento fallido de la política jacobina, chocaría contra la desigualdad natural de talentos, energías y capacidades. En este sentido, la concentración del Estado en la finalidad básica de su conservación y consolidación resulta, a la larga, benéfica para la misma libertad y autonomía de los ciudadanos, puesto que el poder estatal no les exige a ellos nada más que lo indispensable para la defensa contra las potencias enemigas, y para conservar con vida las instituciones y el aparato legal. Todo lo demás queda al albedrío individual; y el Estado tiene que considerar como sagrado “el no poner trabas y proteger el libre obrar de los ciudadanos en estos asuntos, puesto que esta libertad es en sí misma sagrada”⁴⁵. A diferencia de las formaciones políticas de la antigüedad, el Estado moderno tiene que respetar un ámbito de autonomía de sus ciudadanos; y podrá hacerlo tanto más fácilmente cuanto más sólido sea su poder.

En este orden de ideas el autor no deja escapar ocasión para expresar su sarcasmo e ironía hacia el despotismo del Estado nacido de la Revolución, al igual que hacia los intentos de presentarlo como la máxima realización de la libertad. En la nueva república francesa “todo está regulado desde arriba y nada que tenga importancia viene confiado, para su administración y ejecución, a las partes del pueblo interesadas”; lo que produce, a la larga, “una vida árida y sin espíritu”. A pesar de haber surgido de un sincero y profundo deseo de libertad, el Estado revolucionario representa así un ejemplo más del Estado-máquina, donde todo es controlado y manipulado, sin ningún espacio para la iniciativa individual: “en las nuevas teorías políticas, en parte llevadas a la realidad, existe el prejuicio fundamental de que el Estado sea una máquina con un único resorte, que imprime movimiento a todo el restante infinito engranaje; todas las instituciones que la esencia de una sociedad conlleva deben proceder y ser reguladas, vigiladas y guiadas por el poder supremo del Estado”⁴⁶. Tonos particularmente virulentos asume la crítica contra Fichte, el portavoz y defensor en Alemania de esta nueva forma de Estado totalitario. “La manía pedantesca de establecer cada detalle —prosigue el autor—, el recelo antiliberal por lo que un estamento, corporación, etc., organiza y administra en forma autónoma, este innoble afán de criticar todo obrar

44 *Ibid.*, p. 475.

45 *Ibid.*, p. 482.

46 *Ibid.*, p. 481.

autónomo de los ciudadanos... ha sido revestido con el manto de los principios de la razón, según los cuales lo que está destinado a los pobres no puede venir gastado, en una nación de veinte o treinta millones de habitantes, sin la autorización previa del gobierno central... En este Estado cada bocado debe moverse, desde la tierra que lo produce hasta la boca, a través de una línea estudiada, calculada, rectificadora y ordenada por el Estado, la ley y el gobierno"⁴⁷. Hegel se burla de las medidas de control recomendadas por Fichte para prevenir falsificaciones, vigilar a los viajeros, etc., gracias a las cuales "la policía conoce más o menos dónde se encuentra cada ciudadano a cada hora del día, y lo que hace". Y no ahorra su sarcasmo frente al aparato burocrático que estas medidas implican: "cada funcionario no solamente mantendrá ocupado a un funcionario, como en el ejército prusiano, donde un extranjero es vigilado por una persona de confianza, sino que, para efectos de control, para las cuentas, etc., mantendrá ocupados a por lo menos media docena de hombres. Cada uno de estos tendrá que ser, a su vez, controlado por un igual número de hombres, y así al infinito..."⁴⁸.

En fin, en cuanto al debate secular acerca de la superioridad de una forma de gobierno sobre otras, y a la organización estatal "más justa" y adecuada al bienestar y a la libertad de los ciudadanos, el autor se limita a responder que se trata de una cuestión secundaria e inesencial que no afecta seriamente la conservación del Estado: "si la instancia que detenta el poder está conformada por uno o muchos, si el uno o los muchos logran acceder a esta majestad por nacimiento o elección, resulta indiferente para el único asunto necesario, es decir, para que una multitud forme un Estado"⁴⁹. El "entendimiento subjetivo" podrá considerar, de acuerdo con la coyuntura histórica y las necesidades concretas, que la forma republicana de gobierno es preferible a la monárquica; o a la inversa que la segunda es preferible por su eficacia, continuidad, orden, etc. En cambio para la mirada racional del teórico del Estado lo esencial es que, cualquiera que sea la forma de gobierno asumida en cada caso, se logre conservar y consolidar el poder estatal. Claro que Hegel parece algo inconsecuente cuando, en el mismo texto, toma partido por la forma monárquica, presentándola como la más racional y adecuada a las exigencias políticas no solamente de Alemania, sino de la modernidad en general y reduciendo la democracia a una forma de gobierno sólo apta para pequeñas Ciudades-Estado, impracticable y hasta peligrosa en el caso de los Estados modernos⁵⁰.

47 *Ibid.*

48 G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Jenaer Schriften, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 85-86.

49 G. W. F. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, ed. cit., p. 474.

50 "Debido a la extensión de los Estados actuales —afirma el autor— resulta del todo irrealizable el ideal según el cual cada hombre libre debe participar en las deliberaciones y decisiones sobre cuestiones políticas generales. El poder estatal, sea para la ejecución en cuanto gobierno, sea para las decisiones correspondientes, debe concentrarse en un punto". *Ibid.*, pp. 479-480.

EL ESTADO COMO MOMENTO SUPREMO DE LA ETICIDAD

La transferencia a Jena reviste particular importancia para la evolución del pensamiento hegeliano y para la elaboración de su teoría del Estado. Después del período de aprendizaje y aislamiento, en que “el ideal de los años juveniles” había madurado hasta adquirir una forma reflexiva y sistemática, el autor se siente preparado para participar activamente en el debate filosófico y cultural de la época; y quiere al mismo tiempo poner a fruto sus ideas para poder “actuar eficazmente en la vida de los hombres”. En Jena define Hegel su vocación por la filosofía; y mientras va precisando las líneas de un sistema propio, comparte la “filosofía de la identidad” y la metafísica del Absoluto, utilizándola para combatir las múltiples expresiones del filosofar centrado en la subjetividad y en la mera “reflexión”. En el terreno ético-político el fenómeno más significativo lo constituye sin duda el redescubrimiento de la sustancia social o eticidad, concebida ahora en consonancia con la tradición aristotélica, como la naturaleza esencial del ser humano. Junto al cual habrá que mencionar el interés cada vez mayor por los asuntos económicos y las formas de producción, que adquieren un espacio propio en el conjunto de las múltiples relaciones (políticas, jurídicas o éticas) en que se despliega la actividad humana. Para dilucidar la noción de “naturaleza ética” y sus implicaciones para la transformación del concepto de Estado, tomaremos como texto de referencia el *Sistema de la eticidad*, redactado en 1802-1803, que constituye el primer intento hegeliano de organizar los fenómenos del “espíritu objetivo”.

1) Descubrimiento de la “segunda naturaleza”

La descripción realista y descarnada que nos ofrece la *Constitución de Alemania* de la actuación de individuos y Estados, impulsados ambos por el egoísmo, el interés y el afán de poder, parece reducir la antigua definición del ser humano como animal sociable por naturaleza a una piadosa ilusión. Más que un *appetitum societatis*, la realidad de la política y de la historia pone constantemente bajo nuestros ojos la insociabilidad y la agresividad, confirmando aparentemente las tesis de quienes consideran el deseo constante y nunca satisfecho de riqueza y poder como uno de los rasgos más característicos de la naturaleza humana. De acuerdo con esta concepción del hombre, el Estado no puede confiar en la solidaridad, altruismo o desprendimiento de sus ciudadanos: al no existir lazos de sociabilidad natural entre los hombres, la convivencia sólo podrá ser asegurada a través de un poder externo y de la represión violenta de los instintos antisociales y agresivos.

Muy distinta resulta, en cambio, la intuición básica de la naturaleza humana que inspira el *Sistema de la eticidad*: sin negar u ocultar la violencia, los instintos antisociales y los conflictos, el autor dirige su atención hacia ese instinto social que, más allá del conflicto y la lucha, se manifiesta en distintos niveles y con diferente intensidad, en las múltiples relaciones que establecen entre sí los humanos para satisfacer las necesidades vitales de supervivencia, reproducir la especie, dar respuesta a sus exigencias sexuales o a sus necesidades de reconocimiento en el amor. Todos estos fenómenos primarios de la cultura son vistos ahora como la manifestación progresiva de una "segunda naturaleza", que gracias al desarrollo de la cultura se va imponiendo progresivamente por encima de la naturaleza instintiva inmediata, la agresividad y el egoísmo. Aparentemente es el hombre quien crea esta segunda naturaleza. En realidad, a juicio del autor, individuos e instituciones están ya inscritos en esta dimensión social, que mal haríamos en considerar como una prótesis postiza o una construcción aleatoria y accidental. De hecho, la historia humana no es otra cosa que la realización y explicitación progresiva de esta naturaleza social, un atributo del Absoluto (en el sentido spinocista del término) tanto o más importante que los impulsos y deseos de la primera naturaleza, dominada por el mecanicismo, el egoísmo y la insociabilidad⁵¹.

El antiguo ideal griego de una comunidad orgánica parece cobrar de nuevo vigencia; y, sobre todo, el autor toma ahora muy en serio la idea guía de la ética y de la política de Aristóteles: la superioridad del todo sobre las partes, que sustenta la ubicación de los derechos de la comunidad por encima de los intereses egoístas de los individuos. "Lo positivo —afirma Hegel en el *Ensayo sobre el derecho natural*— es por naturaleza anterior a lo negativo; o, como dice Aristóteles, el pueblo es por naturaleza anterior al individuo. En efecto, si el individuo no es autónomo e independiente como ente separado, entonces debe estar, al igual que todas las partes, en unidad con la totalidad"⁵². Gracias a este redescubrimiento de la naturaleza social del ser humano, el horizonte individualista de los autores modernos aparece como una visión limitada, parcial y reductiva de la naturaleza humana, inadecuada para dar razón del surgimiento de la sociedad y del Estado. Hegel se va convenciendo cada vez más

51 En el *Ensayo sobre el derecho natural*, Hegel afirma de manera aún más explícita la superioridad de la naturaleza ética por encima de la primera naturaleza: si bien ambas son manifestaciones y atributos del Absoluto, su valor es muy distinto. Por encima del paralelismo se consolida la superioridad del espíritu sobre la naturaleza; y el Absoluto ya no es concebido, a la manera de Schelling, como "indiferencia", sino más bien como el proceso a través del cual la segunda naturaleza, el Espíritu, emerge progresivamente desde la naturaleza inmediata. Cfr. G. W. F., *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, en *Frühe politische Systeme*, Ullstein, Frankfurt, 1974, pp. 172-173.

52 *Ibid.*, p. 175.

de que el individuo aislado es una abstracción, que sólo adquiere concreción y realidad en el contexto de las relaciones sociales y de las instituciones. Como bien lo expresa Iltting, "puesto que estas relaciones sociales, que los individuos no han creado con sus libres decisiones, preexisten ya a toda realización del derecho racional individualista y de la moral individual, la doctrina del derecho y de la moral adquieren, según el punto de vista de Hegel, su sentido y validez reales en relación con la doctrina de las instituciones y de las comunidades"⁵³.

Se aclara así el sentido de la *Sittlichkeit*, la noción por medio de la cual el autor pretende superar el dualismo kantiano entre moralidad y derecho, libertad interna y libertad externa: las obligaciones morales presentes en las conciencias de los individuos, al igual que los preceptos jurídicos, son vistos ahora como dos aspectos o manifestaciones, no opuestos entre sí y excluyentes, de esta sustancia social o segunda naturaleza, que incluye, además de la legalidad moral y jurídica, el momento igualmente importante de las costumbres, de las tradiciones y de las instituciones. La limitación sustancial de la perspectiva kantiana consiste en haber descuidado esta inserción de la ley en el *ethos* concreto, lo que determina los defectos radicales de su teoría ética y política: separación entre legalidad y moralidad, carácter abstracto, individualista y formal de sus axiomas morales, reducción de la realización de la ley a un mero deber ser. A diferencia de Hobbes, Kant toma en serio la sociabilidad humana, al plantear en su ética el ideal de una convivencia entre los hombres fundada sobre el respeto, la no-instrumentalización y el trato recíproco como fines en sí. Sin embargo, el presupuesto indiscutido de una insociabilidad natural del ser humano hace que el imperativo ético del respeto a los demás esté condenado al *status* de mera aspiración; y que la libertad se reduzca, en la práctica, a la no interferencia, garantizada por la coacción externa, entre sujetos por naturaleza no solidarios. La propuesta hegeliana quiere ofrecernos una alternativa viable a las dos opciones, igualmente insatisfactorias, que nos presenta el sistema kantiano: la sociabilidad bella y perfecta, pero utópica, del reino de los fines, inalcanzable y del todo desligada de instituciones, tradiciones y costumbres; y la libertad meramente negativa del derecho, que concibe la relación con los demás y con la comunidad como una limitación, más que como un enriquecimiento y una realización de la libertad individual. La existencia de una naturaleza social nos autoriza a pensar que las normas morales, jurídicas y sociales, lejos de encontrar en la naturaleza humana un enemigo invencible e irreductible, pueden contar con una disposición favorable; y nos permite además reconstruir de manera orgánica las articulaciones existentes entre estas diferentes clases de normas, las instituciones en que se insertan y las costumbres que facilitan su cumplimiento: todos estos fenómenos adquieren un sen-

53 K. H. Iltting, *Hegel diverso*, Laterza, Bari, 1977, pp. 17-18.

tido más concreto al ser presentados como la manifestación de una sustancia social.

2) *Articulación de la eticidad*

El *Sistema de la eticidad*, publicado por Lasson en 1913⁵⁴, ha sido considerado tradicionalmente como uno de los textos filosóficos más oscuros y difíciles. Esta fama, algo merecida, se explica en parte por el carácter ambicioso de la obra, que pretende ordenar las múltiples expresiones de la cultura humana (necesidades básicas y actividades para satisfacerlas, medios de producción e instituciones) en un sistema conceptual que debiera fijar la ubicación y el valor de cada una de estas manifestaciones de la "segunda naturaleza", al igual que sus relaciones recíprocas. Mientras que, de otro lado, al carecer todavía de un sistema conceptual propio, el autor se ve obligado a tomar en préstamo las categorías y el método de Schelling, de manera que el hilo conductor para organizar fenómenos aparentemente lejanos y sin relación entre sí (lucha a muerte por el reconocimiento y reconocimiento en el amor, producción de herramientas y actividad política, propiedad privada y guerra) no es la dialéctica, sino la subsunción alterna entre intuición y concepto, que procede hasta la "indiferencia" o unidad suprema de la intuición intelectual y de la eticidad absoluta.

Se trata de una forma de proceder en extremo complicada y artificiosa, que afortunadamente el autor pronto olvidará, junto con el ropaje de la filosofía de la identidad. De todas formas, más allá de este barroco y artificioso aparato categorial, el sentido y la articulación global de la obra resultan relativamente claros: Hegel se propone elaborar una "metafísica de la cultura", ensayando por primera vez las conexiones conceptuales entre deseo y trabajo, propiedad e institución familiar, trueques de mercancías y enfrentamientos bélicos. "El *Sistema de la eticidad* —escribe Gohler— constituye el primer intento hegeliano de presentar todos los fenómenos de las relaciones individuales, sociales y estatales del hombre como un sistema articulado... Todo fenómeno recibe así su función para la determinación de la eticidad, en la medida en que está subordinado como momento de la producción de tal unidad"⁵⁵. De aquí el interés de esta obra inacabada, donde el autor intenta desentrañar las relaciones entre cultura material (trabajo, producción de herramientas) y nexos sociales, jurídicos y políticos (propiedad, familia, Estado), ofreciéndonos una primera visión de conjunto de la *poiesis* y *praxis* humana.

54 La primera edición parcial del texto fue hecha por Mollat, en 1893.

55 G. Gohler, "Kommentar zu Hegels frühen politischen Systemen", en G. W. F. Hegel, *Frühe politische Systeme*, ed. cit., p. 356.

Más en concreto, la obra se articula en tres secciones: la eticidad absoluta según la relación; lo negativo, o la libertad y el crimen; la eticidad absoluta. Mientras que en las dos primeras nos encontramos con una manifestación limitada, deficiente y opaca de la eticidad, en la tercera, donde entra en escena el Estado, la sustancia ética se expresa en toda su riqueza, plenitud y esplendor. En sentido estricto, sólo las actividades e instituciones de la tercera sección pertenecen en propiedad a la eticidad; sin embargo, aún los fenómenos descritos en las secciones anteriores, que a veces el autor considera pre-éticos, hacen parte de la producción humana y por ende de la segunda naturaleza. Sólo que en ellos la eticidad resulta debilitada o desfigurada: son zonas opacas, en donde la luz del Absoluto no logra penetrar del todo, debido a la resistencia de la masa de pulsiones y necesidades, muy cercanas a la "primera naturaleza". Tal es el caso de las formas de interacción y producción, herramientas e instituciones creadas por el ser humano para satisfacer sus dos necesidades básicas fundamentales: hambre y amor. El autor analiza la compleja dialéctica del deseo y del trabajo, llamando la atención sobre la paradoja de la cultura, ya denunciada por Rousseau: en el despliegue progresivo de la cultura el trabajo, considerado al inicio como un simple término medio entre necesidad y satisfacción, va asumiendo poco a poco el valor de fin autónomo, hasta el punto que la finalidad del goce parece esfumarse frente a la productividad y a lo que ésta presupone y exige: la represión de los instintos. Asistimos en seguida a la transformación y sublimación progresiva del deseo sexual, al inicio mera necesidad biológica, en una exigencia vital de reconocimiento por medio del amor, que encuentra en la familia el lugar más apropiado para su despliegue y consolidación. La sección termina con la descripción de las múltiples funciones desempeñadas por la institución familiar, encargada de satisfacer al mismo tiempo las necesidades de seguridad, conservación y reconocimiento de los miembros que la componen: en la medida en que convergen en ella la organización y división del trabajo, la estabilización de la propiedad, la reproducción de la cultura y la consolidación de lazos afectivos, la familia representa la institución más apropiada para resumir e integrar las respuestas culturales a las necesidades primarias de hambre y amor.

Al lado de estos lazos que el ser humano establece con sus semejantes para organizar el intercambio con la naturaleza, incrementar la actividad productiva y satisfacer su necesidad de reconocimiento, aparecen de pronto en escena los fenómenos antagónicos de la violencia y de la destrucción. Tanto las relaciones entre individuos y grupos, como las que se establecen en un contexto más amplio entre naciones y Estados, están marcadas por una voluntad de destrucción, que se ensaña contra la vida, los bienes y las instituciones, muchas veces sin otro propósito que el de aniquilar los lazos materiales, jurídicos y afectivos establecidos con tanto esfuerzo por el ser humano. La tendencia hacia la sociabilidad y la unidad, que alimenta la organización racional del trabajo, de las posesiones y de los lazos afectivos, tiene que enfrentarse con una pulsión de

signo contrario, que experimenta un "goce malvado" al socavar y pisotear los logros de la cultura. La historia humana es un alternarse constante de creación y destrucción: los instintos por largo tiempo reprimidos estallan de pronto en libertad, vengándose de los lazos culturales y liberando una pulsión de negación y muerte que arrasa, de manera indiscriminada, con todos los productos de la civilización⁵⁶. La acción de bárbaros como Tamerlán o Gengis Khan, la violencia privada contra la vida y la propiedad de los ciudadanos, la venganza, el duelo y la guerra (duelo en gran escala y "crimen organizado"), configuran los momentos ascendentes de una fenomenología de la violencia, en que la pulsión agresiva va perdiendo progresivamente su carácter natural inmediato, recurriendo a los logros de la civilización para hacer más eficaz su obra destructiva.

Al describir de manera realista las innumerables manifestaciones de la violencia, el autor quiere llamar la atención sobre el hecho de que la devastación, los ataques contra la vida y la propiedad y los enfrentamientos armados entre naciones pertenecen, con igual derecho que la sociabilidad y la cooperación, a la historia humana. Sin embargo, su función específica en el interior del *Sistema* es antes que todo la de hacernos tocar con la mano las deficiencias y límites de las producciones culturales y de los lazos sociales analizados en la primera sección: la violencia ejercida sobre ellos es una demostración evidente de sus límites radicales y, por ende, de la necesidad imperiosa de encontrar relaciones más sólidas y satisfactorias, menos expuestas a la furia de la negatividad y de la destrucción. En este sentido, el fenómeno de la guerra sirve para introducirnos en el nivel de la auténtica eticidad, propia del Estado. Por encima de las formas culturales y de las instituciones tendientes a satisfacer las necesidades humanas elementales de hambre y amor, y al amparo de la pulsión destructiva y de sus múltiples manifestaciones, se imponen relaciones de otra naturaleza entre los humanos. La perturbación de la vida y de la propiedad era el precio que los vínculos éticos naturales tenían que pagar por su finitud; las relaciones

56 G. W. F. Hegel, *System der Sittlichkeit*, ed. cit., p. 50. Este goce malvado de la destrucción tiene cierta semejanza con ese *Destruktionstrieb* o *Todestrieb* que Freud menciona en "¿Para qué la guerra?" y en *El malestar en la cultura*. Más aún, la última teoría freudiana de las pulsiones resulta muy similar a la que subyace al *Sistema* de la eticidad, cuyas articulaciones básicas pueden ser resumidas con la tríada: *Hunger-Liebe-Zerstörung*. Para ilustrar la acción destructiva Hegel evoca, al igual que Freud en *El Malestar en la cultura*, las figuras de Tamerlán y Gengis Khan: ambos comparten una concepción del amor, inspirada en el *Banquete* y en el *Fedro*, como fuerza ontológica y cósmica que busca la unificación. Claro que, a diferencia del analista de la psique humana, el filósofo descubre en el nivel más elevado de la cultura relaciones más universales, al amparo de la negatividad y la destrucción. Por lo tanto el conflicto entre estas fuerzas míticas antagónicas, amor y muerte, no tiene por qué preocuparnos: la misma acción destructiva prepara el camino hacia la sociabilidad sin conflictos del Estado. Cfr. "Warum Krieg?" y *Das Unbehagen in der Kultur*, S. Freud, *Studienausgabe*, Band IX, Fischer Taschenbuch, Frankfurt, 1982.

armónicas de una comunidad ética, al contrario, no tienen por qué preocuparse por este peligro. En ellas el amor revive, pero universalizado y despojado de su carácter natural; la actividad económica y la propiedad adquieren seguridad y garantías; y la misma pulsión destructiva, orientada hacia el enemigo y subordinada a la conservación del Estado, recibe un valor ético.

Para ofrecernos una idea más precisa de esta esfera superior de la eticidad evoca Hegel el ideal juvenil de un pueblo unido por lazos orgánicos: nada mejor que la comunidad bella y armónica de la ciudad griega para intuir y visualizar en concreto la libertad ética. Allí encontramos un buen ejemplo de cómo deberían ser las relaciones entre individuo y sustancia ética: “su ser y hacer empírico (del individuo) es algo puramente universal. Porque no es lo individual que actúa, sino el espíritu universal absoluto que obra en él. La visión filosófica del mundo y de la necesidad según la cual todas las cosas están en Dios... queda realizada plenamente por la conciencia empírica, en la medida en que esta singularidad del obrar, del pensar y del ser sólo tiene su esencia y significación (*ihr Wesen und Bedeutung*) en la totalidad”⁵⁷. A diferencia de las formas deficientes de reconocimiento en la familia o en la propiedad, donde “la intuición de sí real efectiva en otro individuo está afectada por la diferencia”, en el interior de la comunidad ética el ciudadano encuentra en los demás “el espíritu de su espíritu”, obteniendo un reconocimiento más universal y reconociendo, a su vez, la comunidad ética como algo esencial para su propia libertad.

Se entiende fácilmente que en una comunidad de esta naturaleza la necesidad de recurrir a la coacción externa para conservar los lazos sociales o para obligar a todos a cumplir con sus obligaciones disminuya sustancialmente. Más aún, traducir esta unidad orgánica en términos de igualdad jurídica en el goce de derechos originarios o en la distribución de las obligaciones, significaría desvirtuar su carácter: “En la medida en que el pueblo es la indiferencia viviente y que toda diferencia natural ha sido superada, el individuo se intuye en cada uno como en sí mismo, y alcanza la más alta integración entre sujeto y objeto. Por lo tanto esta identidad de todos no se reduce a una identidad abstracta o a la igualdad en cuanto a derechos civiles; es más bien una identidad absoluta y una identidad intuida...”. Esta unión perfecta, armónica y bella es la imagen misma de la divinidad, “el Dios del pueblo”, “lo eterno, liberado de toda subjetividad”⁵⁸.

57 *Ibid.*, p. 61.

58 *Ibid.*, p. 62.

3) *El Estado como culminación de la eticidad*

En este nuevo horizonte de la eticidad pierde vigencia la imagen del Estado como un aparato de poder, preocupado antes que todo por su subsistencia y limitado a la tarea de garantizar la vida y los bienes de los ciudadanos. En cuanto momento y culminación de la sustancia ética, el Estado gana en dignidad, puesto que aparece ahora como la realización más elevada del carácter social del ser humano, por encima de los lazos familiares, de las relaciones de trabajo y de los nexos jurídicos; deja de ser algo externo a la naturaleza esencial y a la libertad del individuo, quien encuentra en el Estado al mismo tiempo la condición de posibilidad y la esfera más apropiada para su realización como ser racional y libre. Ya no se trata de un aparato artificial inventado para evitar la violencia del estado de naturaleza y garantizar un mínimo de seguridad personal: como manifestación de la eticidad el Estado deja de ser un mero instrumento para transformarse en el lazo más sólido, valioso y sagrado que une a los seres humanos, y en el fundamento de su libertad.

Gracias a esta relación sustancial entre libertad y Estado, el individuo ya no tiene razones para considerar el poder estatal como una amenaza para su autonomía; mientras que, de otro lado, la aspiración de todo ser humano a la sociabilidad y a la convivencia bajo un orden legal reduce significativamente la necesidad de recurrir a la coacción externa para asegurar la convivencia y el respeto de la ley. Con unos individuos por naturaleza egoístas, interesados exclusivamente en ampliar su poder, el orden legal sólo podrá imponerse con la fuerza; si, en cambio, la tendencia a la sociabilidad y a la vida en el Estado está ya inscrita en las disposiciones básicas del ser humano, el legislador y el gobernante podrán confiar mucho más en la lealtad de los ciudadanos, en su disponibilidad espontánea a identificarse con las instituciones y las leyes, y en su adhesión a una instancia en que confían. Mientras que en una visión atomista del ser humano las obligaciones sociales sólo pueden ser impuestas gracias a un acto de violencia ejercido contra las tendencias en sentido opuesto del egoísmo y de la ambición de poder, la concepción del hombre como un ser por naturaleza social nos permite mirar la organización legal e institucional como un elemento sólidamente arraigado en los instintos comunitarios, que constituyen un aliado poderoso para su consolidación y conservación; y si bien no desaparece el aparato coactivo, disminuye la necesidad de contrarrestar con la violencia la resistencia contra la ley. Al concebir el Estado como una prótesis postiza y una formación secundaria, los contractualistas se veían obligados a recurrir a un complejo sistema de combinación-oposición de fuerzas para poder controlar las tendencias centrífugas y la extrañeza originaria de los átomos individuales. En cambio en el horizonte hegeliano, gracias a la compenetración e identificación entre conciencia individual e institución estatal, percibida como una instancia que inspira confianza y garantiza la libertad, el sistema jurídico-político se sostiene con un grado mínimo de coacción externa.

Con la "eticización" del Estado queda también sin piso la reducción de este último al producto de un acuerdo casual entre albedríos individuales. La falla fundamental de las teorías contractuales reside, a juicio del autor, en la pretensión de explicar el surgimiento de la sociedad civil partiendo de un fenómeno tan accidental como la libre iniciativa de sujetos originariamente aislados; con el resultado lamentable de que la obligación política se sustenta en una base tan frágil como el albedrío, por naturaleza voluble y variable, de los sujetos que participan en el pacto. Como bien lo expresa Bobbio, Hegel rechaza la teoría contractual no "porque sea empíricamente falsa, sino porque es racionalmente inadecuada para el fin"⁵⁹, es decir, para dar cuenta de la naturaleza ética del Estado.

Pero ya es tiempo de mirar más de cerca esta esfera de la eticidad plena, donde sociabilidad y libertad encuentran su plena realización, al amparo de la imagen radiante del Estado. El autor no habla explícitamente de Estado (*Staat*), sino de pueblo (*Volk*) y gobierno (*Regierung*): la presentación de la eticidad auténtica comienza con la evocación de la imagen de "un pueblo como totalidad orgánica, absoluta indiferencia de todas las determinaciones de lo práctico y de lo ético"⁶⁰, que se va precisando y determinando gracias a su articulación por estamentos y a la organización del poder que asegura su funcionamiento armónico. De todas formas, más allá de las palabras, es clara la referencia a las que Hegel considera las dos dimensiones básicas de la vida estatal: de un lado los lazos de solidaridad y las relaciones vitales concretas entre los miembros del cuerpo social, mediadas por la articulación de la totalidad en estamentos y favorecidas por la comunidad de ideales y costumbres; del otro, la organización propiamente política de esta comunidad, que incluye la actividad legislativa, judicial y gubernamental en sentido estricto. Así que, partiendo de esta dicotomía pueblo-gobierno, el Estado podría ser definido como un pueblo organizado por estamentos, cohesionado por ideales y valores culturales comunes, y eficientemente dirigido por un sistema de gobierno capaz de equilibrar la fidelidad a las tradiciones y a las leyes (Gobierno absoluto), con la adecuación oportuna a las necesidades cambiantes y a los nuevos retos de la historia (Gobierno universal).

a) La articulación interna de la totalidad estatal. Lo que asegura la cohesión de un pueblo y una vida civil armónica es el conjunto de virtudes cívicas, verdadero fundamento de la libertad política. El primer puesto le compete por derecho a "aquella virtud ética absoluta que representa la indiferencia de todas las virtudes": el vivir en función de lo universal y de los intereses de la comunidad, denominado por los griegos *politeuein*. Para describir esta virtud tan especial el autor emplea los mismos atributos utilizados por Aristóteles para dilucidar la esencia de lo divino: "es la vida absoluta en la patria y para el

59 N. Bobbio, *op. cit.*, p. 13.

60 G. W. F. Hegel, *System der Sittlichkeit*, ed. cit., p. 63.

pueblo..., la verdad absoluta, porque la no-verdad está solamente en la fijación de una determinación, mientras que en lo eterno del pueblo toda individualidad queda suprimida...; es el desinterés absoluto, porque en lo eterno no hay nada privado...; es la más alta libertad y la más alta belleza, porque el ser real y la figura de lo eterno es su belleza...; es lo divino, absoluto, real, existente sin ningún velo...⁶¹. Este espíritu cívico debería ser compartido por todos los ciudadanos; pero constituye una exigencia imprescindible para quienes conforman el “estamento de la eticidad absoluta y libre”, quienes consagran su existencia a la comunidad y al servicio del Estado. Al igual que los guardianes del Estado platónico, este estamento queda exento del trabajo y de la posesión, para poderse dedicar exclusivamente a los cargos de dirección del Estado, y a su defensa en caso de guerra; además su conducta constituye un ejemplo para los miembros de los estamentos más bajos, que en las virtudes de sus dirigentes alcanzan a vislumbrar la naturaleza de la sustancia ética.

En un nivel inferior encontramos la “virtud relativa” del “ciudadano privado”: la *honradez*. En la producción de riqueza, en el comercio y en general en todas las actividades orientadas a satisfacer su interés egoísta de enriquecimiento, el “burgués” reivindica su sentido de responsabilidad, su amor al trabajo y su fidelidad a la palabra dada en los negocios; y se complace en proyectar en la sociedad la imagen de persona de bien, honrada y apegada a las instituciones, en especial a la propiedad privada y a la familia. Se trata de virtudes adecuadas a los tiempos de paz y sosiego. En casos excepcionales, este estamento poco propenso al valor militar y fuertemente apegado a su interés egoísta, que valora muy por encima del interés general, puede llegar a vibrar por ideales patrióticos y altruistas. Sin embargo, estos sentimientos elevados pronto se desvanecen, al igual que la solidaridad con el sufrimiento de sus semejantes, cuando están en juego sus intereses y sus negocios: este “ciudadano concebido como burgués”, anota irónicamente Hegel, “tiene lo existente demasiado cerca de su corazón”⁶². De todas formas, en comparación con el desprecio por el “hombre privado” expresado por el autor en los textos de Berna, su inclusión en el ámbito de la eticidad, al lado (y por debajo) del ciudadano, constituye sin duda un progreso significativo. Su inserción en la eticidad corre paralela con la aceptación de la propiedad como un momento de la libertad: ambos, individuo egoísta y propiedad privada, representan “un destino” ineludible para el hombre de la modernidad; por lo tanto, más vale aceptarlos como una expresión, limitada sin duda, de la racionalidad y de la libertad.

A esta acertada descripción de la honradez y de la *Gesinnung* del burgués, que presenta innegables analogías con los posteriores análisis de Sombart y Weber, añade Hegel interesantes observaciones acerca del conjunto de formas

61 *Ibid.*, p. 65.

62 *Ibid.*, p. 68.

de producción, intercambio de bienes y relaciones jurídicas, que constituye el aporte específico del estamento burgués al incremento de la producción de riqueza, a la ampliación de los vínculos entre los seres humanos y a la superación de las formas tradicionales de dependencia. Gracias a la división del trabajo y a la organización racional del intercambio de excedentes se incrementa significativamente la productividad, reduciéndose al mismo tiempo la incertidumbre del productor acerca de la necesidad para los demás del excedente producido⁶³; mientras que desaparece paulatinamente la esclavitud, reemplazada por una "relación menos personal" y un contrato "para servicios y trabajos determinados"⁶⁴. La división del trabajo hace que todos dependan de todos para determinados bienes; y en lugar de la dependencia personal hace su aparición "una dependencia universal en razón de la satisfacción de la necesidad física": individuos, estamentos, clases y pueblos dependen por igual de los mecanismos impersonales del mercado.

La virtud de la confianza, propia del "estamento de la ruda eticidad", completa el panorama de virtudes y clases en que se articula la totalidad ética. A diferencia del espíritu creativo e innovador del estamento burgués, esta clase ligada a la tierra y apegada a formas arcaicas de trabajo confía en las fuerzas de la naturaleza, con la que conserva nexos "orgánicos"; y su actividad se limita, muchas veces, a la espera de que "lo útil actúe y se produzca a través de la naturaleza"⁶⁵. Si el primero y el segundo estamento corresponden a la razón y al entendimiento, el estamento campesino coincide con el sentimiento oscuro e inconsciente, y con la intuición empírica inmediata.

b) La acción del gobierno absoluto. Por encima de la estructura constitutiva de la totalidad ética y de su organización por estamentos (*Staatsverfassung*), encontramos la *Staatsregierung*, que abarca de un lado la función regulativa y de control del gobierno en relación con las partes en que se articula el cuerpo social (Gobierno absoluto); del otro, tareas propiamente administrativas como el ejercicio de la justicia, la defensa del Estado y el control de la producción (Gobierno universal). El Gobierno absoluto tiene como función esencial la conservación y defensa del orden estatal: los ancianos y sacerdotes, a quienes se les confía esta tarea, se preocupan antes que todo por reducir al mínimo las tensiones y los conflictos que podrían poner en peligro la estabilidad del ordenamiento vigente, tratando al mismo tiempo de frenar o controlar las iniciativas de cambio de quienes pretenden modificar muy a menudo las instituciones. La imagen y la voz de estos sabios, que gracias a la edad y a los conocimientos adquiridos se encuentran por encima de las pasiones e intereses en conflicto, garantizan un punto de referencia seguro en el torbellino de los acontecimientos.

63 *Ibid.*, p. 74.

64 *Ibid.*, p. 76.

65 *Ibid.*, p. 69.

tos; su serenidad y equidad son el mejor antídoto contra la manía de ensayar y experimentar, que podría resultar a la larga peligrosa para el bien común. Además, en momentos de crisis, los ancianos ejercen también la actividad legislativa⁶⁶. Muchos intérpretes han puesto de relieve el tono arcaico y las reminiscencias platónicas de este gobierno teocrático y “gerontocrático” de sacerdotes y ancianos. Pero a diferencia de Platón, quien pone en la cúspide de su sistema político a los guardianes-filósofos, Hegel no parece tener en muy alta estima a su gremio, y no pierde ocasión para expresar su escepticismo y desconfianza hacia la participación de los filósofos en las tareas de gobierno.

c) El gobierno universal. Más precisa y concreta resulta la caracterización del “gobierno universal”, no muy lejano de lo que en nuestros días se entiende por gobierno, cuyas tareas son las siguientes: regular la producción y distribución de bienes; supervisar y coordinar el funcionamiento de la justicia; organizar y promover la educación y el desarrollo de la cultura. Nos centraremos en la primera, también porque las otras dos han sido apenas esbozadas en este manuscrito inacabado.

La intervención del Estado en la esfera de la producción era un problema ya muy debatido en el momento en que Hegel redacta sus notas. ¿Hasta dónde llega el derecho o el deber del Estado de intervenir en los mecanismos de la producción y del mercado? ¿Es más conveniente confiar en los milagros de una mano superior, o habrá que tomar muy en serio la intervención estatal para reducir los desequilibrios, la injusticia en la repartición de recursos y la pobreza extrema? El autor, que en esta época ha leído ya la obra de Smith y cuenta con buenos conocimientos de economía política, considera indispensable resolver antes una cuestión previa: ¿tiene el Estado la capacidad de imponer un orden racional en un campo como el de la producción y distribución de bienes, aparentemente dominado por la contingencia y el azar? Antes de tomar cualquier decisión en favor o en contra de la intervención estatal, es necesario aclarar si el gobierno está en capacidad de ejercer una tarea semejante.

La dificultad principal tiene que ver con la peculiar organización de la producción que se ha consolidado en la modernidad: debido a la división del trabajo, “nadie es autosuficiente para la totalidad de sus necesidades”; y su supervivencia depende del trabajo y de los productos ajenos, obtenidos gracias

66 En este primer sistema Hegel critica la división de poderes reformulada por Kant, insistiendo en la unidad sustancial entre poder legislativo, gubernamental y judicial: “Cada movimiento real o viviente es una identidad de estos tres momentos y en cada acto de gobierno están reunidos los tres”. Tomados por separado los tres poderes son meras abstracciones; y “su verdadera realidad está en el momento que reúne a los tres”, es decir, en el “poder ejecutivo, que realiza esta unificación”. *System der Sittlichkeit*, ed., cit., pp. 87-88.

al intercambio de excedentes. Quien pretenda organizar y planificar la producción se enfrenta con la ardua tarea de prever el valor del excedente producido, que depende de dos variables difícilmente cuantificables: “la totalidad de las necesidades y la totalidad del excedente” disponible en el mercado en un momento determinado. “Esta totalidad —escribe Hegel— es una potencia poco conocida, invisible e incalculable...”⁶⁷. ¿Cómo conocer de antemano los deseos, por naturaleza volubles, de los diferentes sujetos? Aún limitándonos a las denominadas necesidades básicas, vemos que éstas varían significativamente en contextos distintos, puesto que cada pueblo concibe a su manera “lo necesario en promedio para la existencia”. Más complejo aún es el cálculo de las necesidades ligadas a la “naturaleza cultivada” y al refinamiento, que engendran una cantidad infinita de necesidades adicionales. Por lo tanto, el individuo inmerso en la red de relaciones y de interdependencias no está en condición de calcular de antemano el valor de lo que produce; y se le escapa cualquier posibilidad de influir en el valor del producto de su trabajo, que podrá conocer solamente en el momento en que lo intercambie con el excedente de los demás. El valor de los bienes parece depender de una fuerza extraña, que se impone como un destino por encima de las voluntades particulares: “lo que gobierna en este sistema se manifiesta entonces como la totalidad carente de conciencia y ciega (*das bewusslose, blinde Ganze*) de las necesidades y de las formas de satisfacerlas”⁶⁸.

Sin embargo, a pesar de las dificultades, “lo universal debe apoderarse de este inconsciente y ciego destino; y debe poder transformarse en un gobierno”. El Estado tiene que acabar con la inseguridad de los productores y con los altibajos de los precios, sustituyendo al azar del mercado un orden racional. Se trata de una tarea difícil, pero no imposible. Para empezar, el juego de los fenómenos económicos no es tan accidental y arbitrario; una mirada más atenta descubre ciertas reglas y, sobre todo, la tendencia natural del mercado a conservar un equilibrio en medio de las fluctuaciones. El caos del mercado era una falsa apariencia: el conjunto de necesidades, deseos y excedentes que el individuo percibe como un juego de azar, sin reglas y leyes fijas, revela una racionalidad y una legalidad inmanente. De otro lado, si bien el descubrimiento de esta racionalidad del mercado parecería facilitar la acción reguladora del gobierno, podría ser utilizado también como un argumento en contra de su intervención: si el mercado tiene en sí mismo la capacidad natural de conservar un justo equilibrio entre demanda y oferta, entre suma global de necesidades y suma de excedentes, la intervención externa resulta innecesaria, cuando no perjudicial para el orden y el equilibrio producidos automáticamente por la naturaleza, la providencia o la “mano superior”.

67 *Ibid.*, p. 90.

68 *Ibid.*, p. 91.

Hegel conoce muy bien este tipo de argumentación de los clásicos ingleses. Sin embargo, si bien comparte con Smith la convicción de que existen reglas en este universo aparentemente caótico, descubiertas por la nueva ciencia que “honra al pensamiento”, no comparte el optimismo y la fe ciega en la capacidad milagrosa del mercado y de la mano invisible para conservar el sistema en equilibrio, y asegurar riqueza y bienestar para todos. La intervención del Estado se hace necesaria por dos razones fundamentales: a) el sistema tiende al equilibrio, pero a través de fluctuaciones que conllevan muchas veces privaciones serias y miseria para individuos y clases enteras; b) si bien se conserva un equilibrio entre suma global de excedentes y suma global de necesidades, se acentúa siempre más el desequilibrio en cuanto a la distribución de los bienes producidos. Es por esto que el autor critica duramente la mirada fría del observador, que en caso de una caída de los precios se limita a esperar el ajuste automático del mercado, del todo indiferente a los sufrimientos que estas variaciones puedan significar para muchos, contraponiéndole la mirada atenta del hombre de Estado, seriamente interesado en el bienestar de todos. Lejos de quedarse en la “indiferencia perezosa de la contemplación”, el gobierno tiene que preocuparse por la suerte de sus ciudadanos, impidiendo variaciones excesivas en los precios, que podrían arruinar a los productores o dejar a los consumidores en la incapacidad de satisfacer sus necesidades básicas⁶⁹. La función del gobierno es la de conservar un equilibrio entre producción y consumo, calculando oportunamente las necesidades globales y estimulando, con base en esta previsión, algunas ramas del aparato productivo. En caso de que estos esfuerzos hayan sido en vano, el Estado tendrá que ofrecer su ayuda directa a los que han depositado en él toda su confianza.

Por lo demás, la miseria y el hambre no dependen solamente de las fluctuaciones del mercado. Otro factor a tener en cuenta es la desigual distribución de la propiedad, que tiende a incrementarse en las modernas formas de producción donde la concentración de ingentes riquezas en manos de pocos individuos corre paralela con el empobrecimiento extremo de otros. Una solución sencilla y eficaz podría ser la de cortar el mal de raíz, eliminando sin más la propiedad privada. Pero el autor no considera viable ni toma en cuenta esta posibilidad. Después del desprecio inicial por el egoísmo del “hombre privado”, Hegel se ha reconciliado con la institución de la propiedad privada, reconociéndola como “un destino”. Por lo tanto, el Estado tiene que convivir con ella, aceptando también su desigual repartición; la nivelación absoluta resultaría injusta y, a la vez, impracticable, en la medida en que las diferencias en cuanto a la intensidad del deseo de apropiación y a la habilidad para satisfacerlo, hacen que las riquezas se distribuyan de forma desigual. Sin embargo, el Estado debe intervenir para evitar una acumulación excesiva de riquezas, al igual que la

69 *Ibid.*, p. 92.

caída en la miseria de una parte significativa de la población. Se trata de una obligación dictada por exigencias de justicia, pero también por consideraciones pragmáticas. En efecto, el resentimiento provocado por una miseria excesiva podría transformarse, a la larga, en una amenaza para el sistema político; mientras que, de otro lado, una concentración desmedida de propiedades en manos de pocos individuos constituiría una seria amenaza para el poder del Estado. Es por esto que “el gobierno debe contrarrestar al máximo esta desigualdad destructora y la destrucción universal”⁷⁰, poniendo trabas a las grandes ganancias y redistribuyendo la riqueza por medio de un sistema de impuestos directos, de carácter progresivo. En este sentido el Estado esbozado en el *Sistema de la eticidad* no permanece insensible frente a la miseria de sus ciudadanos; y lejos de limitarse a la defensa a ultranza de los derechos de la esfera individual y de la propiedad, asume también como tarea central la defensa de los que hoy denominamos derechos sociales: el derecho a la vida, tanto contra las agresiones como contra el hambre, el derecho al trabajo y a un mínimo de seguridad, etc. A diferencia del Estado de inspiración contractual y liberal de la *Positividad*, este Estado ético se acerca más al modelo de Estado de bienestar, que se legitima gracias a la respuesta positiva a las exigencias de los ciudadanos en cuanto a la satisfacción de sus necesidades básicas.

Por lo demás, la armonía y el orden pleno resultan por principio imposibles en esta esfera de la producción, donde la racionalidad y la eticidad tienen que luchar constantemente contra la resistencia de una materia inerte, muy cercana a la “primera naturaleza”. De aquí los desfases, las injusticias, la pobreza y el hambre, inevitables en un ámbito de la acción humana en que la luz de la razón se alterna con zonas de sombra y oscuridad: el Estado más perfecto no podría eliminar del todo deficiencias y fracasos en su esfuerzo por imponer algo de racionalidad y orden en los niveles más bajos de la eticidad. Es por esto que las exigencias relativas a los derechos individuales o sociales que el ciudadano dirige al poder estatal, no podrán ser nunca del todo satisfechas. En cambio el Estado racional y ético está en condición de satisfacer otra necesidad, quizás tan básica como las anteriores: la exigencia de sociabilidad. Por encima de las funciones de administración y gobierno, el Estado aparece en su verdadera esencia como una comunidad bella y armónica, donde el ciudadano puede realizarse como ser social y universal, reconociéndose en los demás miembros de la comunidad y gozando de lazos sociales más ricos y universales que los establecidos con sus semejantes para la satisfacción de las necesidades de producción y reproducción, en la organización del trabajo o en la institución familiar. En cuanto momento supremo de la eticidad el Estado deja de ser un simple instrumento para evitar las agresiones contra la vida y los bienes de sus ciudadanos, o para promover de manera positiva las demandas de bienestar social. Reducir su razón de ser

70 *Ibid.*, p. 94.

al desempeño de estas funciones, por lo demás necesarias, significaría rebajar su valor: el Estado ético, además de garantizar al individuo libertad y seguridad en su esfera privada, le ofrece también la posibilidad de gozar, dentro de la vida estatal y no al margen de ella, de su naturaleza social y de su libertad plena.

Hemos llegado así, después de un largo y accidentado camino, a la visión del Estado que Hegel conservará, en sus rasgos esenciales, en las obras de madurez. Por cierto el *Sistema* es solamente el esbozo de una teoría que el autor irá elaborando y precisando a lo largo de los años de Jena, en las Lecciones sobre filosofía del espíritu y en la redacción de la *Fenomenología del espíritu*; y en este proceso el modelo inicial sufrirá modificaciones considerables. Mencionemos tan sólo la superación de la concepción del Absoluto como sustancia o indiferencia, reemplazada al final del período de Jena por una intuición de la realidad última como Espíritu, es decir, como un proceso a través del cual la subjetividad y la individualidad emergen progresivamente de la sustancia ética. Gracias a esta nueva visión de lo real adquirirán un valor mucho mayor los derechos de la subjetividad y de la libertad individual; mientras que el modelo platónico será criticado por su desconocimiento de la libertad propia del hombre moderno: el derecho sagrado de todo individuo a seguir su propia conciencia, y a disfrutar de una esfera privada al margen de toda actividad política⁷¹. Además, el autor irá precisando la estructura constitucional del Estado y la articulación de los poderes, adecuando la visión algo arcaica del *Sistema* al moderno Estado de derecho. De todas formas la intuición básica del Estado como momento positivo de la libertad y de la sociabilidad se conservará, y servirá de base y fuente de inspiración de la *Filosofía del derecho*, donde el ideal juvenil de una sociabilidad bella y libre, el descubrimiento de la naturaleza social del ser humano y la exigencia de un aparato racional de poder indispensable para conservarla y afianzarla, convergen y se integran en la concepción del Estado como "realidad efectiva de la idea ética", de la voluntad sustancial y de la libertad concreta⁷².

71 Ya en el proyecto de sistema de 1803-1804, donde el autor analiza de manera extensa el fenómeno de la conciencia, la libertad conserva el sentido originario de la identificación con la sustancia ética y con las realizaciones objetivas del espíritu; pero adquiere, al mismo tiempo, el sentido más moderno de la reflexión en sí de la conciencia individual. La filosofía del espíritu de 1804 es una filosofía de la conciencia, que pone especial énfasis en la negatividad, diferencia y oposición que caracterizan las relaciones entre conciencia subjetiva y realidad natural o ética. Cfr. G. Gérard, *Critique et dialectique, L'itinéraire de Hegel à Jena (1801-1805)*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1982.

72 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Ullstein, Frankfurt, 1972, pp. 214-221.

A MANERA DE CONCLUSION

Confiamos en que la reconstrucción genealógica que hemos tratado de esbozar en este trabajo contribuya en algo a una mejor comprensión de la teoría hegeliana del Estado. Quizás en ningún otro autor tiene validez el principio, formulado por el mismo Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, de que el resultado devela su sentido gracias a la reconstrucción del proceso que lo ha engendrado. Lo que no significa, por supuesto, reducir el desarrollo del pensamiento hegeliano al despliegue progresivo, lineal y teleológico de los momentos que integran el sistema de la madurez. Para evitar este peligro hemos tratado de poner de relieve los cortes y cambios abruptos que, más allá de una continuidad de temas y problemas, marcan la genealogía de la teoría hegeliana del Estado. De todas formas no está de más recordar que el camino hacia la concepción del Estado ético fue más accidentado y tortuoso de lo que pueda aparecer en un artículo, que acaba inevitablemente por simplificar un proceso vital infinitamente más complejo, encasillándolo en un esquema rígido de etapas y períodos claramente demarcados entre sí.

Esta reconstrucción nos permite ver que el Estado hegeliano surge de la confluencia e integración entre la tradición hobbesiana del Estado-poder, y la herencia aristotélica del hombre como ser social: en una visión centrada en la soberanía del Estado, en su potencia y capacidad de conservarse con vida, se inserta la noción de naturaleza ética. Gracias a este redescubrimiento del carácter social del ser humano y a la identificación de la institución estatal con realización suprema de esta sociabilidad, aumenta significativamente el valor del Estado, elevado ahora al rango de fin en sí; y considerado como la raíz misma y la realización plena de la libertad humana, más que como un instrumento que asegura desde afuera sus condiciones de posibilidad. Además, en la medida en que el Estado puede confiar en la solidaridad de los ciudadanos, disminuye la necesidad de recurrir a la fuerza; el aparato coercitivo que de todas formas es preciso conservar, en especial debido a las deficiencias y fallas de los lazos sociales naturales, adquiere una apariencia menos odiosa gracias a su sublimación en poder ético: en la imagen radiante del Estado ético los elementos desagradables de la represión y de la violencia pasan desapercibidos.

La noción de segunda naturaleza como atributo del Absoluto nos ha permitido también tener una idea más precisa de los nexos que unen política y metafísica. Mientras que en el período de Frankfurt la lógica del poder y la metafísica del amor se movían en planos distintos e independientes, con el *Sistema de la eticidad* la realidad del Estado aparece como una manifestación del Absoluto. En consecuencia la conservación de este poder sagrado, que encierra en su seno fuerza y amor, adquiere un sentido ontológico y un valor impensables en el horizonte hobbesiano; la praxis en y para el Estado se

inserta ya en el proceso de realización y despliegue progresivo de la realidad suprema, el Espíritu.

Resumiendo y simplificando, podríamos afirmar que la teoría hobbesiana del poder y la concepción clásica de la comunidad política como la realización más perfecta de la naturaleza social del ser humano configuran los cimientos, pilares y columnas sobre los que se eleva esta imponente catedral gótica del Estado ético, que sigue despertando cierta admiración aun en los lectores más críticos y prevenidos. Faltaría ensayar y verificar la solidez de esta construcción y, sobre todo, su eventual utilidad para una teoría de la sociedad civil y del Estado en nuestros días: la catedral bien podría seguir de pie, pero reducida a una reliquia del pasado y a una pieza de museo. Ya muchos de los contemporáneos de Hegel percibieron su teoría política, en especial su transformación del Estado en el alfa y el omega de la historia, como un producto anacrónico y sin relación con el "espíritu del tiempo", que parecía expresarse más bien en las voces de los que solicitaban, desde diferentes perspectivas y por razones distintas, la extinción o *dépérissement* del Estado. Será suficiente recordar la denuncia por parte de Saint-Simon de este aparato parasitario que entraba el dinamismo de la producción; los ataques de Proudhon contra el despotismo de este poder; y la exigencia marxista de la disolución de la sociedad política en la sociedad civil. De particular interés resulta la evolución del pensamiento político del joven Marx, que reproduce en sentido inverso el camino seguido por Hegel: la valoración inicial, por parte del discípulo de Hegel, del Estado como instancia ética y realización de racionalidad y libertad, evidente en los artículos de la Gaceta Renana sobre libertad de prensa y robos de leña, es reemplazada en poco tiempo por la idea de su necesaria extinción.

Desde su aparición, la teoría hegeliana del Estado ha sido objeto de duras críticas: los liberales ven en ella una exaltación desmedida, inútil y peligrosa del poder estatal; los autores de inspiración socialista o marxista cuestionan tanto la transformación del Estado en una institución eterna y en la condición de posibilidad de todo tipo de convivencia humana, como el encubrimiento ideológico de este aparato de dominación y explotación que es el Estado burgués, presentado por Hegel como la expresión de los intereses generales y de la racionalidad sin más; en fin, mientras que los creyentes no pueden esconder cierto malestar frente a la atribución algo blasfema de atributos divinos a un poder estatal por naturaleza finito y limitado, los que tratan de comprender el universo social por fuera de toda idea trascendente miran con cierta sospecha esta sacralización innecesaria y peligrosa de la *civitas terrenal*.

En cuanto a la crítica marxista relativa a la transformación del Estado en una institución eterna e imperecedera, la historia parece darle la razón a Hegel: lejos de extinguirse, en estos dos últimos siglos la institución estatal

ha ampliado enormemente el ámbito de sus funciones y atribuciones, y aún en los países del "Socialismo real", el tema de la extinción del Estado se conserva como un artículo de fe que pocos se atreven a cuestionar, pero que nadie toma demasiado en serio. A lo mejor algún día lleguemos a reemplazar el gobierno sobre las personas por el gobierno sobre las cosas; pero el camino por recorrer es todavía muy largo. Más sólida resulta la crítica relativa al desconocimiento del carácter clasista del poder estatal y de la génesis real del Estado desde los conflictos y luchas entre intereses y grupos contrapuestos. En efecto, en el modelo hegeliano el poder estatal se ubica en el ámbito de la universalidad y de la voluntad general, por encima y al amparo de enfrentamientos y choques entre intereses particulares; lo que hace que el Estado burgués se transforme y sublime en la instancia del bien común y del interés general.

Pero nace aquí otra pregunta: ¿es posible caracterizar como burgués al Estado hegeliano? Muchos, Bobbio, entre ellos, contestan de manera negativa, apoyándose entre otras razones en los ataques virulentos de los pensadores liberales contra este modelo de Estado. Recordemos algunas de estas críticas, formuladas en los trabajos de autores como R. Haym, L. T. Hobhouse, H. Kelsen, K. Popper, E. Topitsch, F. Hayek, para citar sólo los más conocidos. Hegel habría reducido seriamente o destruido el valor de la libertad del individuo y de su responsabilidad moral, al aniquilar la primera en la totalidad del cuerpo social, y al contraponer a la segunda la moralidad de orden superior de las instituciones y del Estado; la atribución de rasgos divinos al poder estatal no tendría otra función que la de hacer resaltar su infinita superioridad frente a la accidentalidad del albedrío individual. La teoría hegeliana constituiría así una de las expresiones más elaboradas de la ideología de la dominación, particularmente peligrosa debido al hecho de que el autor apela a la razón y a la libertad en su lucha contra los ideales libertarios. De aquí la necesidad de oponerse a esta expresión moderna del tribalismo, del espíritu totalitario y "de la eterna rebelión contra la libertad y la razón"⁷³, que encubre el odio contra los principios liberales bajo el disfraz de una libertad desfigurada y reducida a la conformidad con lo existente. Hegel cargaría también con la responsabilidad de haber contribuido a desencadenar "las potencias más irracionales que hubieran aparecido jamás en la vida social y política del hombre" favoreciendo la valoración mítica del aparato estatal y abriéndole el camino al imperialismo y al fascismo⁷⁴.

73 K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, 1967, T. II, p. 60. Una crítica del Estado ético se encuentra también en H. Kelsen, *Teoría general del Estado*, Editora Nacional, México, 1954, pp. 40-44.

74 E. Cassirer, *El mito del Estado*, F. C. E., México, 1974, p. 324.

Se trata de críticas serias⁷⁵, que mal haríamos en despachar como meras incomprendiones de la filosofía hegeliana. Aún más, la reconstrucción de la evolución del pensamiento político hegeliano nos ofrece elementos adicionales para reforzar el valor de estos argumentos. En efecto, hemos visto cómo Hegel, olvidando su concepción juvenil inspirada en el modelo de Locke y Kant, construye su teoría del Estado sobre la base de la teoría hobbesiana del poder, enriqueciéndola e integrándola con el descubrimiento de la eticidad. La identificación del Estado con la naturaleza ética hace más problemático y difícil deslindar una esfera privada de libertad individual frente a la sustancia social; mientras que el momento de la coacción y de la fuerza, sublimado en poder ético, adquiere una aureola de sacralidad que podría eventualmente legitimar la eliminación de quien no acate el "interés general" o la voluntad racional-universal. Esta extraña mezcla entre eticidad y poder hace también que la teoría hegeliana, a pesar de su polémica constante con el deber ser y los sueños de mundos mejores, ofrece el blanco a las críticas dirigidas contra el carácter a la vez irrealizable y represivo de las construcciones utópicas: a) la idea de una solidaridad y de unos vínculos orgánicos entre los humanos, contrasta demasiado con la imagen de los Estados existentes como para poderla tomar muy en serio; b) el precio que el individuo tendría que pagar por este funcionamiento armónico y por la integración de los intereses particulares en la voluntad general, sería la renuncia a su albedrío y libertad, considerados por los escritores utópicos como un factor que origina inevitablemente desorden, incertidumbre y caos.

Sin embargo, el reconocimiento de los límites de la teoría hegeliana del Estado no tiene por qué hacernos olvidar sus aportes al pensamiento político de la modernidad. Por encima de los ataques y de las apologías, lo único que nos interesa de verdad es la ayuda que este modelo ético-político pueda ofrecernos para enfrentar los problemas actuales relativos a los derechos, a la organización de la sociedad civil y a sus relaciones con la sociedad política. En este orden de ideas, aún reconociendo el peligro que representan ciertas tesis hegelianas para los derechos y las libertades de la esfera individual y, en general, para el "credo" humanista de Occidente, compartimos con Ilting la idea de que la crítica de Popper y del liberalismo en general contra Hegel presupone la aceptación de los axiomas y postulados del "individualismo posesivo"; y le

75 A pesar de que a veces, en especial en los intérpretes anglosajones, elementos pasionales o intereses nacionales se imponen por encima del análisis objetivo de los textos. Así L. T. Hobhouse confiesa que el motivo que lo impulsó a escribir su obra sobre la teoría del Estado de Hegel fue el bombardeo de Londres, que le hizo tocar con la mano "la visible y tangible consecuencia de una doctrina falsa e inicua..."; y como no podía participar en la guerra contra Alemania como soldado, quería colaborar "con las armas del espíritu, tan importantes como las de la carne", atacando la doctrina hegeliana del derecho y del Estado. Cfr. L. T. Hobhouse, *Teoría metafísica del Estado*, Aguilar, Madrid, 1981, LXI.

damos la razón al intérprete alemán cuando afirma que “la crítica de Hegel al liberalismo se demostrará como una crítica bien fundada y actual de las mismas premisas de Popper”⁷⁶. En efecto, el Estado hegeliano, en la medida en que reduce la propiedad privada al nivel más pobre de la libertad, subordinado a los intereses generales, no es un Estado de derecho en sentido burgués; se asemeja más a lo que hoy denominamos Estado social de derecho, que asume como tarea prioritaria la satisfacción de los derechos sociales, atreviéndose a veces a limitar o sacrificar los derechos de la esfera individual y la propiedad privada.

En estos últimos años han recobrado actualidad, alimentadas por la crisis del Estado de bienestar y por la experiencia política de los países del Este, las críticas neo-liberales contra la hipertrofia del Estado, considerada como una amenaza para la libertad individual. Se vuelven a esgrimir como algo novedoso los argumentos de Constant y Humboldt en favor de la libertad negativa y de la reducción al mínimo del aparato estatal, presentada como la panacea para todos los males que aquejan a la humanidad y como la única alternativa al totalitarismo y a la servidumbre. Frente a este *revival* de la ideología neo-liberal, nada más apropiado que la enseñanza de Hegel para mirar con ciertas reservas y escepticismo estas aspiraciones libertarias hacia una sociedad racionalmente organizada, capaz de funcionar y producir libremente, por fuera de las ataduras y trabas del aparato estatal. Se ha escrito la utopía negativa del Estado totalitario; falta por escribir la relativa a la reducción al mínimo o desaparición del Estado, de la que podemos formarnos una idea al analizar la realidad de muchos países del tercer mundo: desamparo de los más débiles, imperio de la fuerza, desconocimiento de los derechos sociales, etc. Hegel se ha propuesto la tarea ambiciosa de integrar la tradición clásica del hombre como ser social con el individualismo moderno, tratando de asegurar y hacer compatibles entre sí la libertad de los modernos y la de los antiguos, la reivindicación de una esfera sagrada de autonomía individual y el derecho a participar activamente en la vida política, en la actividad legislativa y en las tareas de gobierno. Con su sistema político, pretende construir un poder sólido, capaz de asegurar el goce de los derechos individuales; pero también de unificar deseos e iniciativas individuales en una tarea de carácter más universal, orientada hacia el bien común, el bienestar y los derechos sociales de los ciudadanos. El Estado hegeliano defiende y garantiza la propiedad privada, hasta tanto este derecho no interfiera con derechos y libertades de rango más elevado; y la preocupación por los derechos sociales lo obliga tanto a supervisar la actividad productiva, evitando desequilibrios demasiado grandes en propiedades y riquezas, como a imponer, en determinadas circunstancias, una redistribución de la riqueza de acuerdo con criterios racionales de justicia. Los resultados

76 K. H. Ilting, *Hegel diverso*, ed. cit., p. 6.

obtenidos presentan sin duda muchas fallas; de todas formas estamos de acuerdo con la conclusión que saca Ottman de su reseña de las principales interpretaciones del pensamiento hegeliano: "si bien Hegel no ha tenido éxito en las grandes síntesis que se ha propuesto realizar, ellas señalan los problemas que la edad poshegeliana nos ha dejado sin solución"⁷⁷.

Universidad del Valle

77 H. H. Ottmann, *Individuo y sociedad en Hegel*, citado desde *Il pensiero politico di Hegel*, C. Cesa, Laterza, Bari, 1979, p. VIII.

