

Fernando Prieto

EL PENSAMIENTO
POLITICO
DE
HEGEL

UPCM - MADRID - 1983

**PUBLICACIONES
DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS
M A D R I D**

Editor: Prof. Dr. A. Vargas-Machuca

SERIE I. ESTUDIOS, 25
Filosofía y Letras I, 8 (ISSN 0211-2779)

PEDIDOS:

UPCM DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES
Universidad Comillas, 5. Madrid-34

PPC DISTRIBUIDORA
Enrique Jardiel Poncela, 4. Apartado 19049. Madrid-16

Con las debidas licencias

© Universidad Pontificia Comillas de Madrid

ISSN 0211-2779

ISBN 84-85281-43-8

Depósito legal: M. 41609 - 1982

Printed in Spain

Impreso en España

GRAFICAS RIBEMAG, S.A. - Miguel Yuste, 12 - Madrid-17

INDICE

PROLOGO	9
CAPÍTULO PRIMERO: LOS COMIENZOS	15
I. Años de formación	15
II. El preceptor	25
III. El profesor	31
Apéndice: <i>La Constitución de Alemania</i>	33
CAPÍTULO SEGUNDO: LA FILOSOFIA HEGELIANA	55
I. Fenomenología del Espíritu	55
II. La dialéctica	63
III. Apuntes para una filosofía política	74
IV. El sistema	103
Apéndice: <i>La Asamblea de Württemberg</i>	109
CAPÍTULO TERCERO: EL ESPIRITU OBJETIVO	121
I. Circunstancias	121
II. Filosofía política	127
A) El Espíritu objetivo	128
B) El Estado	131
C) El individuo y la ética	136
III. Principios de la Filosofía del Derecho	139
A) Prefacio	139
B) Introducción	148
C) Primera parte: el Derecho abstracto	151
D) Segunda parte: la Moralidad	158
E) Tercera parte: la Eticidad	161
Primera sección: la familia	165
Segunda sección: la sociedad civil	168
A. El sistema de necesidades	172

B. La Administración de Justicia	178
C. La Policía y la Corporación	179
Tercera sección: el Estado	188
Introducción	190
A. Derecho político interno	195
I. La constitución interior	202
II. La soberanía exterior	217
B. Derecho político externo	221
C. La Historia universal	224
CAPÍTULO CUARTO: LA HISTORIA UNIVERSAL	225
I. La visión racional de la Historia universal	225
II. La Idea en relación a la Historia	231
A) La Idea	231
B) Los medios de la realización	236
C) El material de la realización	240
III. El curso de la Historia universal	242
IV. El mundo oriental	246
A) China	248
B) India	249
C) Persia	251
V. El mundo griego	251
A) Los elementos del mundo griego	251
B) La madurez del espíritu griego	254
C) La afirmación histórica del espíritu griego	257
VI. El mundo romano	263
A) Los elementos del espíritu romano	263
B) Historia del Estado romano	264
C) El Cristianismo	268
VII. El mundo germánico	270
A) Primer período: el comienzo	270
B) Segundo período: la Edad Media	274
C) Tercer período: la Edad Moderna	279
VIII. La Filosofía de la Historia como crítica política	291
Apéndice: <i>La reforma electoral inglesa</i>	295
A MODO DE EPÍLOGO: LA CRÍTICA DE MARX	309
BIBLIOGRAFIA	331

PROLOGO

Este libro aparece como respuesta a una indigencia repetidamente sentida en los cursos académicos de Historia de las Ideas Políticas. Existen buenos libros de presentación del pensamiento político de Hegel, que citamos en la Bibliografía; pero no en castellano. Así, pues, ahí está la barrera de la lengua que de hecho separa estos libros del universitario medio español. Pero además la concepción misma de lo que buscamos al pedir un libro de introducción a las ideas políticas de Hegel, nos hace sentirnos insatisfechos con la actual oferta extranjera. En vez de contentarnos con promover una traducción, nos hemos animado a escribir esta obra.

Somos conscientes de haber escrito, ante todo, un libro provisional, un libro de etapa, que se deja atrás en cuanto el lector se anime a tratar directamente con el autor alemán. Hemos escrito una introducción que capacite al profano para la ardua lectura de Hegel. Pero también somos conscientes de que muchos no irán más allá de esta etapa, ya en sí misma suficientemente trabajosa. Para éstos lo provisional pasa a ser definitivo y lo introductorio les servirá de asiento y reposo. Conjuguar estos dos tipos de público y de intereses no ha sido difícil, pero ha configurado la definitiva fisonomía con que este libro viene al mundo. En uno y otro caso hemos supuesto que el lector no conoce con pormenor y profundidad a Hegel, que tiene sobre él algunas ideas generales y un tanto vagas como residuos de lo que en un momento aprendió en algún manual de Historia de la Filosofía. Y aquí nos sale al paso la primera dificultad.

Quien pretende exponer las ideas políticas de Hegel a lectores que no poseen una específica preparación filosófi-

ca, tropieza con la dificultad insoslayable de que la mayor parte de aquellas ideas son materia rigurosamente filosófica, están enraizadas en una filosofía que tiene la ambición de abarcar la totalidad del ser y de la cual, por tanto, no pueden ser separadas sin distorsionar o disminuir su sentido. Se ha apuntado que las conclusiones más concretas de dichas ideas, las que se refieren a la organización del Estado, a la estructura de la sociedad civil, a la valoración de la democracia, etc., hubieran sido formuladas igualmente por Hegel, aunque éste no hubiera dispuesto del imponente edificio de su filosofía. La hipótesis es verosímil, y está avalada nada menos que por Marx, que la hace núcleo de su ácida crítica, de la que nos ocuparemos en el Epílogo, pero en modo alguno resulta práctica para el propósito de este libro. Es verdad que algunas de las ideas, muchas incluso, se encuentran ya expuestas en el temprano escrito sobre *La Constitución de Alemania*, cuando todavía Hegel no había elaborado las obras claves de su filosofía; y esto aboga en pro de la hipótesis. Sin embargo, las ideas políticas de su madurez están tratadas filosóficamente, forman parte de una construcción más amplia que las engloba y les da sentido. Lasson en la introducción a sus *Escritos de Hegel sobre la Política y Filosofía del Derecho* afirma que «los fenómenos de la realidad histórica ocuparon siempre el centro del universo hegeliano». Ahora bien, como los Estados son los protagonistas de la Historia, Hegel puede ser considerado con justicia como un pensador fundamentalmente político. ¿Corrobora esta afirmación el hecho de que tanto la primera, como la última obra publicada por Hegel —opúsculos, a decir verdad— tratan directamente temas políticos? Es indiscutible que los escritos puramente políticos son marginales respecto a la grandiosa producción filosófica de Hegel. Precisamente para dejar bien claro esta ubicación hemos utilizado el cómodo recurso de presentarlos como Apéndices de sus respectivos capítulos. Pero volviendo al nivel estrictamente filosófico, opinamos que la filosofía política es sólo un «momento» —central, si se quiere— del conjunto de la filosofía hegelia-

na. Esta filosofía, por tanto, no puede ser reducida a una filosofía política.

Lukács sostuvo en *El joven Hegel* la tesis de que nuestro filósofo, como un segundo Platón, decidió entregarse a la Filosofía precisamente cuando comprendió que sus ideales políticos eran de imposible cumplimiento. Hegel quería traer hasta la vida alemana las ideas de emancipación y modernización de la Revolución francesa y tropezó con la impotencia de la Alemania de su tiempo para asimilar tal proyecto. Según Lukács todo el imponente edificio del sistema hegeliano sería la compensación utópica de un desengaño político. La tesis es atractiva, pero inútilmente arriesgada. Un seguimiento sin prejuicios de la génesis del pensamiento hegeliano nos muestra al joven Hegel con una preocupación más profunda y vasta que la estrictamente política. Su tema de reflexión permanente es la realización en plenitud del ser humano que es siempre una realización en libertad. Comienza por la esfera religiosa porque la cree capaz de ofrecer esa realización al hombre: es el tema de la contraposición entre la religión de los griegos y la religión de los cristianos, resuelta a favor de aquélla. Pasa a continuación a la esfera política, porque precisamente en ella radicaban los obstáculos más concretos para la libertad en Alemania, superados en buena parte por la Revolución en Francia. Pero ni la esfera política abarca la totalidad de su proyecto humanista ni encuentra en ella una respuesta cumplida a los problemas que se presentan a dicho proyecto. Era necesario ir más allá, no por desengaño, sino por convicción, por fidelidad a las exigencias del propio pensamiento.

Decimos, pues, que la filosofía política de Hegel es un «momento» dentro de su sistema filosófico. Su recta comprensión exige, pues, la comprensión de todo el sistema. El Estado, centro evidente del pensamiento político hegeliano, es una realidad que está referida a otras lógicamente anteriores y sin las cuales no es comprensible, y a otras lógicamente posteriores que lo aclaran, lo sitúan y lo dimensionan correctamente. El Estado ha de ser aprehendido a la vez en

su necesidad y en su insuficiencia. No cabe, por tanto, extraer de la filosofía hegeliana sus ideas políticas y ofrecerlas al público como el buceador regresa de las profundidades para entregar una perla, que la exhibimos precisamente porque la separamos del molusco que le dio el ser y del mar que le dio el ambiente. Es verdad que algunos expositores del pensamiento político de Hegel han optado por una operación de este tipo y han amputado con habilidad admirable la región política del resto del cuerpo hegeliano. No discutimos ni criticamos esta maniobra. Sencillamente decimos que nuestro respeto por Hegel nos impide dicha cirugía. Para nosotros no cabe más camino que exponer ante todo en grandes líneas el panorama del sistema hegeliano y sobre este bosquejo general estudiar con más pormenor la región de la Política. Así, aceptando cargar con el conjunto, la tarea no parece imposible, aunque sea sustancialmente difícil. Pero, ¿es posible resumir con claridad y fidelidad el conjunto del sistema hegeliano? He aquí una nueva dificultad.

Esta segunda dificultad no proviene sólo de la materia misma que nos ofrece Hegel, sino también de su forma, si es que el lector admite la clásica distinción entre materia y forma en el caso de un filósofo que se empeñó en la más consecuente identidad entre el pensar y el ser, entre forma y materia. Sin embargo, para entendernos y a sabiendas de que sólo utilizamos esta distinción provisionalmente durante los pocos renglones de este prólogo, hablemos de la materia y de la forma en los escritos de Hegel.

Respecto de la materia, la proverbial dificultad de intelección de la filosofía hegeliana nace ante todo del contenido de la misma. Es una filosofía con pretensiones de una tal amplitud que hay peligro de extravío —como en la ruta por un vasto continente— y de una tal profundidad que hay peligro de vértigo —como en el atisbo de una sima insondable—. Son los dos aspectos de la pretensión más fascinante de Hegel: la de totalidad. Hegel ambicionó, y creyó haber conseguido, encerrar en un sistema de pensamiento la totalidad del ser, tanto en la ultimidad de su más íntima y escondida naturaleza —tocando y descubriendo las últi-

mas entrañas del ser en cuanto tal— como en la multiplicidad incontable de todos los objetos vivos y muertos que en el Universo han sido y serán. La filosofía de Hegel nos ofrece la tentativa grandiosa de edificar un sistema de pensamiento en el que quepa todo el Universo, incluido Dios, en el que cada ser concreto y cada acontecimiento puedan ser explicados. Ya hubiera sido empresa de gigante levantar el almacén de tan ambiciosa arquitectura. Pero no se contentó con ello nuestro filósofo, sino que continuó su trabajo —una vez construida la estructura fundamental— para hacer habitable y grato el edificio en aquellas zonas que corresponden al mundo del espíritu, lo que llamamos cultura —incluida, por supuesto, la Política—, ofreciéndonos las páginas más atractivas de su producción en un despliegue simultáneo de rigurosidad filosófica y erudición deslumbrante.

También la forma es parte de esta segunda dificultad. Nos referimos a su método de pensamiento, a la terminología —sumamente abstracta y con frecuencia poco precisa— y a su sintaxis. A todo lo cual hemos de añadir el problema de la traducción de palabras alemanas que no tienen exacta correspondencia en español. La dificultad de la comprensión de Hegel era ya reconocida en su tiempo. Dice la anécdota, que no ha podido ser históricamente verificada, que el Hegel viejo contaba refiriéndose a su obra la *Fenomenología*: «cuando la escribí, éramos dos a comprenderla: el buen Dios y yo; ahora temo que sólo la comprenda el buen Dios.»

Puesto que una exposición como la que aquí pretendemos, ha de estar presidida por el peligroso principio práctico de la simplificación, al llamar la atención sobre la dificultad de la empresa, el autor de estas líneas asume la porción de riesgo que le corresponde, pero no más. Quiere avisar con este prólogo que el lector ha de ser consciente de que, en cuanto al conjunto del sistema hegeliano, se le entrega sólo un boceto, y de que cualquier manipulación ulterior del mismo para otros fines y otras regiones que no sean las aquí pretendidas es de su entera responsabilidad.

Finalmente, en cuanto a la realización misma del libro,

hemos intentado acercar al lector a los textos de Hegel, presentando en forma descriptiva, con una generosa antología, sus obras directamente políticas. Puesto que la fundamental de entre ellas es la *Filosofía del Derecho*, nuestro libro podría ser definido como una propedéutica para dicha obra y, por eso, su exposición ocupa aproximadamente un tercio de las páginas siguientes.

Conscientes somos de que la presentación descriptiva va en perjuicio de la presentación sistemática de las ideas de Hegel. Al seguir de cerca el desarrollo de algunos escritos nos encontramos con que el orden no es siempre riguroso y como esto sucede en trabajos que quedaron inéditos en vida de Hegel, podemos pensar que el filósofo se hubiera enmendado *data occasione*. Nosotros elegimos la fidelidad al texto en vez de la claridad del orden. Pero además nuestro método expositivo lleva consigo necesariamente las repeticiones en que incurrió el mismo Hegel al tratar los mismos problemas en escritos diferentes, separados a veces por muchos años. Ellas se hubieran evitado en una exposición sistemática. Pero así, siguiendo en resumen paso a paso sus libros, nos sentimos más cerca del autor y, en definitiva, aumenta nuestra capacidad de comprenderle. Hace un momento aludíamos a la oscuridad casi proverbial de Hegel. Pensando que esta oscuridad ahuyentaría a algún lector, nos sentíamos tentados a renunciar a los textos literales —o disminuirlos drásticamente— ofreciendo glosas en su lugar, más claras, pero menos auténticas; menos intrincables, pero más superficiales. No hemos caído en la tentación. Hemos preferido animar al lector a que afronte por sí mismo la oscuridad, que se introduzca en los textos y persevere. Experimentará que al rato se acostumbra al vocabulario y a la frase, sus pupilas se dilatan, termina viendo por sí mismo y puede andar expedito por donde antes sólo encontraba molesta y fatigosa penumbra.

Esta explicación del conjunto de nuestro libro nos parecía conveniente y así la hemos puesto a modo de prólogo. Faltan otras explicaciones más concretas que tendrán su lugar en las notas a lo largo de las páginas que ahora comienzan.

CAPITULO PRIMERO

LOS COMIENZOS

I. AÑOS DE FORMACION

En carta del 11 de Noviembre de 1800 a su amigo y compañero de estudios Schelling, el mismo Hegel le indica que ha llegado hasta un sistema filosófico impulsado por la necesidad de dar forma científica a sus ideales de juventud¹.

No podríamos, pues, entender dicho sistema sin haber conseguido antes una cierta definición de estos ideales, que naturalmente no son creados de la nada por el joven Hegel, sino recogidos del clima intelectual en que se forma y cuyos protagonistas son los portavoces de la generación de intelectuales alemanes anterior a Hegel. Necesitamos, por

¹ «En mi evolución científica, que comenzó con las necesidades más subordinadas de los hombres, me he visto empujado hacia la filosofía y el ideal de mi juventud se ha transformado en un sistema» (*Briefe von und an Hegel*, I, p. 59) (para la referencia completa de las obras citadas, véase la Bibliografía).

La investigación cuasi definitiva sobre la formación y primera época intelectual de Hegel la hizo DILTHEY en su *Historia de la juventud de Hegel* (*Die Jugendgeschichte Hegels*, 1905; traducción española con el título *Hegel y el idealismo*). Dos años más tarde NOHL, discípulo de Dilthey, publicaba los textos inéditos de Hegel sobre los que había trabajado su maestro (*Hegels theologische Jugendschriften*). Dilthey presentaba un Hegel desconocido, inquieto, rebelde, avanzado, en oposición a la política conservadora de su entorno alemán; un Hegel en contraposición con la imagen del maduro profesor de Berlín, instalado confortablemente en la sociedad prusiana. Esta contraposición sigue siendo aceptada todavía hoy. A lo largo de nuestro libro se verá en qué medida la hacemos nuestra. Con otra orientación estudia LUKÁCS la formación del pensamiento de Hegel en *El joven Hegel*.

tanto, una cierta idea de dicho clima; no una visión completa y desarrollada que por sí misma sería materia abundante para un grueso volumen, sino algo mucho más modesto y práctico. Se trata sólo de una mención de aquellos elementos presentes en los intelectuales alemanes del último cuarto del siglo XVIII, una vez ya superados los primeros fervores del *Sturm und Drang*, que luego van a ser explícitamente asumidos por el estudiante Hegel para la construcción de sus ideales.

A tres podríamos reducir estos elementos, cada uno de ellos a su vez suficientemente complejo para entretener a un enjambre de investigadores.

En primer lugar, la impronta de la cultura de la Grecia clásica, desde Homero hasta Alejandro Magno, pero sobre todo, en cuanto cultura modélica, la de Atenas en el esplendor de la era de Pericles. Lo griego fascinaba a los alemanes del final de la Ilustración que lo contemplaban como ejemplo ideal de realización humana, precisamente en contraste con la situación social alemana².

Fue, sin duda, Winckelmann el artifice de este entusiasmo alemán por lo helénico. Su comprensión de las formas del arte griego y en especial de la escultura abrieron a los intelectuales alemanes un mundo lleno de armónica belleza que fue acogido con arrebató comparable al de los renacentistas por el mundo romano. La generación anterior a Hegel vio en la cultura griega el modelo para la humanidad. Una civilización en la que los hombres —especialmente los atenienses— habían conseguido desarrollar todas sus capacidades en plenitud sin provocar distorsiones sociales. Al contrario, era la armonía de la vida social griega la que facilitaba a sus ciudadanos una realización completa de su personalidad. Esta sintonía de aquellos alemanes con la Grecia clásica fue favorecida porque el mundo griego, como unidad cultural, había desplegado su ser

² Sobre este punto cf. E. M. BUTLER, *The Tyranny of Greece over Germany*, Cambridge U.P. 1935; J. TAMINIAUX, *La nostalgie de la Grèce dans l'Idéalisme allemande*, Paris, Gallimard, 1968. De acuerdo con el carácter de nuestra obra, en las remisiones a bibliografía extranjera damos preferencia a la inglesa y francesa por estimarlas más asequibles que la alemana.

ejemplar en las dimensiones reducidas de las *poleis* sin antes haber pasado por la mediación de la forma política estatal. Alemania, fragmentada en minúsculos estadillos —con las dos máximas excepciones de Prusia y Austria— y sin horizonte de unificación política inmediata, podía mirar hacia la Grecia fragmentada y concebir esperanzas de renovar el prodigio cultural de los helenos.

En esta línea de reflexión Herder produjo la primera obra de gran impacto en el mundo alemán, su ensayo *Todavía una Filosofía de la Historia para la formación de la Humanidad* (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774). Pero fue Schiller quien formuló mejor el problema y ejerció una influencia más directa sobre Hegel³. En la sexta de sus *Cartas sobre la educación estética de los hombres* (*Briefe über die Aesthetische Erziehung der Menschen*, 1795), ofreció toda una teoría sobre las capacidades de la civilización griega para promover el desarrollo total de los ciudadanos en contraposición con la civilización de su tiempo. Para Schiller la cultura griega era homogénea, no había una fragmentación de funciones tan marcada como en el mundo moderno y, consiguientemente, la experiencia vital de cada hombre comprendía la totalidad del horizonte de experiencia de su sociedad. Mientras el hombre griego era coextensivo con su sociedad, el hombre europeo moderno se había vuelto angosto. Su poema *Los dioses de Grecia* presentaba esta misma visión armónica, total y bella de las sociedades griegas, donde las obligaciones políticas, religiosas, familiares, sociales aparecían íntimamente entretejidas.

La conciencia de la atrofia de las relaciones sociales en Alemania, en comparación con otros países europeos (Inglaterra y Francia), es el segundo elemento configurador de la mentalidad en que se forma Hegel. Los intelectuales alemanes advierten el atraso general de su nación, no sólo en los aspectos políticos y económicos, sino incluso, en los religiosos, en cuanto la Historia había hecho de Alemania el país religiosamente más dividido de Europa.

³ Hegel llama «obra maestra» a las *Cartas* de SCHILLER (*Briefe*, I, p. 25).

Todavía hemos de señalar como tercer elemento la recepción de los pensadores de la Ilustración escocesa. Desde Hume —que despierta a Kant de su sueño dogmático— hasta Stewart —cuya influencia sobre Hegel veremos en seguida— los grandes escritores escoceses son traducidos al alemán a partir de los años 70. Estos autores van a proporcionar a los alemanes los medios para hacer la crítica de la propia sociedad. Entre ellos Ferguson fue el más influyente en la generación que estamos tratando. Su *Ensayo sobre la Historia de la Sociedad Civil (An Essay on the History of Civil Society, 1767)*, traducido al alemán al año siguiente de su aparición, tuvo influencia en los dos grandes autores alemanes que venimos citando: Herder y Schiller. Curiosamente Inglaterra no fue sensible en un principio a la crítica social que aportaban los ilustrados escoceses. Esta crítica encontró mejor acogida en Alemania y sólo avanzado ya el siguiente siglo fue asimilada por pensadores críticos ingleses como Coleridge y Carlyle, que conocían bien a los alemanes.

Ferguson, a lo largo de todo su *Ensayo*, pero especialmente en la cuarta parte «Sobre las consecuencias que se derivan del progreso de las artes civiles y comerciales» se fija en la destrucción e incluso embrutecimiento que la división de trabajo ocasiona en las modernas sociedades. Schiller en la Carta citada más arriba recoge esta observación y la formula con expresión mucho más dura que Ferguson.

Eternamente ligado a un único fragmento de la totalidad, el hombre mismo se desarrolla en un puro fragmento. Perpetuamente tiene en su oído el ruido monótono de la rueda que manipula. Nunca desarrolla la armonía de su ser y en vez de marcar la huella de su humanidad en la naturaleza, es él quien llega a ser solamente la huella de su trabajo y de su conocimiento especializado.

He aquí algunos rasgos, seleccionados a nuestro propósito, entre los que componían el panorama intelectual alemán en que se formó el joven Hegel.

Fue en Stuttgart, a 27 de Agosto de 1770, donde vio la luz Georg Friedrich Wilhelm Hegel⁴. En el Gymnasium local recibió una buena formación clásica. Leía el griego, y leía y escribía el latín, lo cual tuvo, sin duda, influencia en cuanto a su estilo en la longitud y composición de la frase. Entre los autores clásicos gustaba los trágicos griegos y le impresionó especialmente la *Antígona* de Sófocles hasta el punto de traducirla al alemán. Es un personaje que va a aparecer reiteradamente en la obra de Hegel.

En un ensayo fechado el 7 de Agosto de 1788, pocos días antes de que Hegel cumpliera dieciocho años, al final de su Gymnasium, el joven escolar recoge algunas de las ideas sobre la Grecia clásica que hemos expuesto más arriba. El ensayo lleva el título: *Algunas diferencias características de los antiguos poetas. (Über einige Charakteristische Unterschiede der Alten Dichter)*⁵.

Su idea central es el contraste entre la situación de los poetas griegos y los alemanes respecto a su público. Aquéllos se dirigían a un público culturalmente homogéneo, podían producir sus obras para el conjunto de la comunidad. Este no es el caso de Alemania. El poeta alemán no puede suponer en su público una conciencia de la historia alemana, ni una identificación con sus héroes. A lo más, las clases educadas alemanas conocen su Historia, pero leída en libros escritos por extranjeros. Falta en el pueblo alemán este elemento creador de conciencia común.

Hay un segundo contraste que se da entre los estilos. El poeta griego describe su experiencia en un lenguaje sencillo que intenta transmitir con fidelidad. Los alemanes usan una literatura artificiosa que automáticamente se distancia de las experiencias del pueblo.

⁴ Ese mismo año (1770) nacieron otros dos genios alemanes, Beethoven y Hölderlin —hoy considerado como el segundo gran poeta alemán después de Goethe—. El año anterior había nacido en Ajaccio de Córcega Napoleón Bonaparte. Hegel fue el primogénito de la familia de un inspector de Hacienda del ducado de Württemberg. Tuvo una hermana, Christiane, que fue su ama de casa antes de que Hegel tuviera esposa, y un hermano, Ludwig, que murió en la campaña de Rusia de 1812.

⁵ *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, p. 48-51.

El ensayo se extiende a examinar otros contrastes, pero bastan los indicados para probar la inserción del joven Hegel en la mentalidad del momento.

También sabemos de su afición a Shakespeare que igualmente va a persistir a lo largo de su vida, hasta el punto de que la *Estética* de Hegel culmina en el teatro de Shakespeare. Esta temprana apertura a lo dramático es un dato a tener en cuenta para comprender toda filosofía de Hegel, pues efectivamente un *pathos* dramático empuja todo su pensamiento y aparece más claramente realizado, como era de esperar, en su *Filosofía de la Historia* ⁶.

* * *

A los dieciocho años (1788), ingresa en el seminario protestante de Tübingen para estudiar Filosofía y Teología. La que entonces se enseñaba allí era un auténtico producto de la Ilustración, es decir, una Teología a la luz de la religión natural o deísmo. La religión natural era exclusiva construcción de la razón humana y en cuanto tal era la única religión legítima para los ilustrados. Una religión con muy poco contenido sobre Dios —puesto que se trata del Ser incomprendible— y mucho contenido práctico en la correspondiente moral natural, orientada en un sentido fundamentalmente epicúreo hacia la búsqueda de la felicidad temporal, terrena e individual. La Teología protestante ilustrada había de presentar al Cristianismo como la perfección de la religión natural y, consiguientemente, orientarse hacia la promoción de las virtudes humanistas y la felicidad del creyente y de todo el género humano.

En Tübingen le sorprende el decisivo acontecimiento de la Revolución francesa. La Revolución tuvo una buena acogida en Alemania: Kant, Jacobi, Fichte, Klopstock, Herder,

⁶ BOURGEOIS llega a calificar a Hegel de filósofo shakespeariano e insiste en el contenido dramático de su filosofía (p. 21 y ss). El primer escrito de Hegel que ha llegado hasta nosotros es una obrita de su época del Gymnasium. Se trata de una teatralización de un tema político: *Conversación entre Antonio, Octavio y Lépido a propósito del triunvirato*.

Schlegel pueden ser recordados entre las grandes personalidades de la Ilustración alemana que se entusiasmaron con el triunfo de la libertad en Francia. Pero las matanzas de Septiembre de 1792, la ejecución de Luis XVI (21-En-1793) y el terror de Robespierre provocaron una repulsa general en Europa. Por lo que respecta a los ilustrados alemanes, se puede generalizar diciendo que condenaron los excesos jacobinos sin renegar de la Revolución. Esta será la posición que va a mantener Hegel a lo largo de toda su vida.

Hegel tiene como compañeros de cuarto en el seminario a Hölderling (que será su amigo íntimo hasta que la locura se apodere totalmente del poeta y haya de ser recluido) y Schelling (cinco años más joven que Hegel, deslumbraba a todos por su precocidad) y vive plenamente el ambiente de la recepción alemana de la Ilustración y la Revolución francesa. Sabemos que leía a Voltaire pero, sobre todo, a Rousseau: *Emilio*, *Confesiones*, *El Contrato*. Sabemos que participó en el club de revolucionarios fundado por los estudiantes que celebraban cada año la toma de la Bastilla. Sabemos que en conmemoración de los acontecimientos franceses plantó junto con Schelling y otros amigos un árbol de la libertad en un prado cercano a Tübingen⁷. Y sabemos que su participación en el entusiasmo político se daba junto con una gravedad de carácter, una madurez y seriedad que sus compañeros expresaron con el apodo de «El Viejo» (*der Alte*).

El impacto revolucionario que llegaba hasta los ilustrados alemanes les movía no tanto a la acción política —absolutamente inoperante en la situación de disgregación alemana— cuanto a la renovación cultural. Hegel durante estos años piensa en una renovación a fondo del hombre que ha de hacerse a través de una renovación de la religión. Frente a la abolición de la religión por los jacobinos, Hegel piensa en la renovación de la religión superando la fase racio-

⁷ En 1826, profesor en Berlín, al celebrar el 14 de Julio el aniversario del asalto a la Bastilla, tomando una copa con sus alumnos, Hegel les dijo que nunca había pasado un año de su vida sin ese modesto gesto de homenaje a la Revolución francesa (FISCHER, p. 1232).

nalista del deísmo de la Ilustración. Es claro el eco de Rousseau:

La Ilustración del entendimiento hace al hombre más inteligente, pero no mejor... Que los malos impulsos no crezcan, que no lleguen a un gran desarrollo, eso no lo consigue ninguna moral de libros, ninguna ilustración del entendimiento⁸.

O el eco de Pascal:

La sabiduría es algo distinto de la Ilustración, del Razonamiento —la sabiduría no es ciencia—. La sabiduría es una elección del alma..., la sabiduría razona poco, no parte de unos conceptos con «methodo mathematica» y a través de una serie de conclusiones... llega a lo que ella tiene por verdad..., sino que habla de la abundancia del corazón⁹.

Con respecto a la religión, Hegel vivía en un clima intelectual en el que se había dado el paso del deísmo ilustrado a un panteísmo básico, un tanto vago, tomado más como actitud que como doctrina. La ponderación de la esfera sentimental del ser humano que da el tono prerromántico a la época, había dificultado la recepción y asimilación en Alemania del materialismo mecanicista de Holbach: era ésta una concepción fría del Universo y del hombre. Por el contrario, aquellos alemanes preferían una relación más cálida e íntima entre el sujeto singular y el Todo. Fue Spinoza quien les ofreció una doctrina panteísta, a la vez racional (apta para ilustrados) y sensible (apta para románticos). El «spinozismo» se contagió a todas las mentes con mayor o menor explicitud. En sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* Hegel escribió muchos años más tarde:

Cuando uno comienza a filosofar, tiene primero que ser spinozista. El alma debe bañarse en el éter de esta sustancia única, en la que está sumergido todo lo que se tiene por verdadero¹⁰.

⁸ *Theologische Jugendschriften*, p. 12.

⁹ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰ SWKA XIX, 376. Las citas están referidas a la edición crítica

Goethe, Herder, Lessing, Fichte, Höderling, Schelling, sintieron el influjo de Spinoza. Aunque para los alemanes de entonces Kant había hecho la crítica definitiva de las pruebas de la existencia de Dios, su consecuencia no fue el ateísmo, sino la resolución de Dios en un horizonte último, que constituye el fundamento inaprehensible del mundo. Dios no es ni arquitecto ni relojero, sino algo que se escapa al pensamiento del hombre y que sólo cabe designar con palabras abstractas como Absoluto y Divinidad. También Hegel se incorpora a esta corriente que deja atrás al deísmo dualista (Dios-mundo) y siente que hay una unidad inefable entre lo infinito y lo finito. No es un panteísmo estricto en el sentido de que todo es Dios. Tendríamos que emplear un nuevo término: *pan-en-teísmo*: todo existe en Dios.

Desde la perspectiva de su entusiasmo humanista por el mundo griego era fácil que al estudiante de Teología se le planteara la diferencia entre ambas religiones en sus consecuencias psicológicas y sociales. El estudio de la religión griega, en cuanto vida del pueblo, podría suministrar elementos para intentar las correspondientes reformas en la religión cristiana y obtener así los frutos de humanismo integral que tanto añoraba toda aquella generación. No se trata, por tanto, de un estudio sobre el contenido doctrinal de la religión, como si el Cristianismo hubiera de ser doctrinalmente corregido por verdades religiosas encontradas entre los griegos. Por esto se puede afirmar que el tema de los primeros escritos de Hegel no es propiamente Teología, aunque Hermann Nohl, al publicarlos por primera vez en 1907, los titulara *Escritos teológicos de Juventud (Hegels Theologische Jugendschriften)*. Se trata de estudiar la dimensión social e incluso política de unos determinados tipos de religión. San Agustín utilizó un término muy preciso para definir la actividad intelectual que se ocupa de este preciso objeto formal: la teología civil se ocupa de la religión civil, es decir, de la praxis social inspirada en principios religiosos¹¹.

de LASSON y HOFFMEISTER, *Sämtliche Werke: Kritische Ausgabe* que se indica con las siglas SWKA, tomo en romanos y página en arábigos.

¹¹ *De civitate Dei*, VI, 5. La religión civil es el tema de *El Contra-*

Frente a la religión popular y alegre de los griegos que integra al hombre completo en una comunidad, regida por el principio estético del goce de lo bello, el Cristianismo —tal como ha sido depurado por la Ilustración— le parece a Hegel una religión estrictamente privada, solamente intelectual y además triste¹². La religión griega es el alma de la totalidad integrada que es la vida griega —historia, política, arte, etc.—, mientras que la religión cristiana distrae al hombre de su incardinación en la sociedad.

Nuestra religión desea formar a los hombres para ser ciudadanos del Cielo, que miran siempre a lo alto y esto les hace ajenos a los sentimientos humanos¹³.

Hegel cree que la fragmentación propia de su época —así la veían y sentían los intelectuales alemanes, según hemos indicado antes— sólo puede ser superada si conseguimos crear una auténtica religión popular (*Volksreligion*). Pero no da respuesta práctica a este problema, porque sabe que el espíritu de los griegos ya hace tiempo que desapareció de la faz de la tierra.

to Social, IV, 8. Nos parece exagerada la tesis de Lukács al afirmar que hablar de una fase teológica en Hegel es una «leyenda reaccionaria». Igualmente exagerada es la de Kaufmann que propone titular al conjunto de estos escritos tempranos *Escritos antiteológicos* (Hegel's Early Antitheological Phase, *Philosophical Review*, 1954).

¹² Hegel coincide con la visión de la religión griega que SCHILLER nos ofrece en su poema ya citado *Los dioses de Grecia*. La admiración de Hegel por el mundo griego es una constante en su pensamiento. El primer ensayo recogido por NOHL trata de la contraposición entre *Religión del pueblo y Cristianismo (Volksreligion und Christentum)*. Los cristianos han «apilado tal montón de razones para reconfortar en la desgracia... que a fin de cuentas deberíamos entristecernos por no poder perder un padre o una madre una vez por semana». Para los griegos, sin embargo, «la desgracia era desgracia y el dolor era dolor». Los festivales religiosos griegos eran alegres y celebraban «los amistosos dones de la naturaleza». En las celebraciones cristianas la gente se presenta en la iglesia «con colores de duelo y los ojos bajos». *Theologische J.*, p. 22-23. Sobre la religión al mismo tiempo subjetiva y popular en el estudiante Hegel cf. LUKÁCS, p. 58-9.

¹³ *Ibid.*, p. 27. Es evidente que Hegel escribe aquí bajo la inspiración de Rousseau.

II. EL PRECEPTOR

En 1790 se licencia en Filosofía y tres años más tarde en Teología. Curiosamente al dejar la Universidad el certificado de sus estudios acredita su buena capacidad para la Teología y la Filología y su escasa facilidad para la Filosofía. El recién licenciado comienza a trabajar como preceptor de una acomodada familia de Berna, y ahí estará hasta que su amigo Hölderling, que era preceptor en Frankfurt, le encuentra el mismo empleo en esta ciudad (1797-1800).

Hegel continúa centrando sus reflexiones sobre el problema religioso, pero cada vez con una mayor conciencia de que la renovación humana deseada no podría conseguirse sólo a través de la instancia religiosa. Su punto de partida es Kant, que el mismo año del traslado de Hegel a Berna ha publicado la obra largamente esperada, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793). Hegel acepta plenamente la crítica de Kant sobre la religión institucional y ritual. Kant piensa que el culto es una esfera situada fuera de la moral autónoma, de pura creación histórica humana, que puede tener efectos nocivos al impedir la recta captación de la moralidad. Puesto que la recta religión, de acuerdo con la mentalidad de la Ilustración, consiste sólo en la moralidad, el culto y la institución religiosa (iglesias) no sólo son inútiles sino además perjudiciales. El principal tema de la reflexión de Hegel se centra en lo que él llama «la positividad» de la religión. Positividad es lo puesto por la autoridad religiosa, lo cultural, lo dogmático, y, por tanto, lo irracional. Lo racional no necesita ser puesto desde el exterior: el hombre lo descubre por sí mismo. Por eso la positividad es un conjunto de reglas heterónomas que el individuo sigue no por convicción interior sino por presión social. Esta oposición libertad-positividad le da a Hegel el criterio para juzgar las

diversas religiones y, ante todo, el Cristianismo. A este respecto la pregunta fundamental es cómo el Cristianismo, que comenzó como liberación de la positividad judía, ha terminado en la positividad eclesial.

Las principales obras de esta época son la *Vida de Jesús y La positividad de la religión cristiana* de los años de Berna¹⁴ y *El espíritu del Cristianismo y su destino* de los años de Frankfurt. Vamos a recoger solamente y de modo sintético los aspectos que tienen relación más directa con la esfera política.

Hegel presenta al judaísmo con tintas negras como el paradigma de la «religión positiva» y, en consecuencia, de la religión de servidumbre. Jesús aparece con la misión de liberar al pueblo judío de esta servidumbre. Pero el mismo éxito del Cristianismo le ha llevado a convertirse en una

¹⁴ Esta contraposición entre el mundo griego con su religión y el Cristianismo se concreta en la contraposición Sócrates - Jesús, con gran ventaja para el primero, pues Hegel presenta a un Jesús un tanto soberbio, que se aprovecha de la credulidad del pueblo sencillo. En su *Vida de Jesús* estos aspectos negativos no están tan marcados. Nos presenta un predicador, sin ninguna cualidad sobrenatural, sin milagros, cuyo mensaje es en último término la moral kantiana. Se nos plantea el problema del sentido de este ensayo. PLANT (p. 41-4) lo entiende en conexión con el intento de Tübingen de crear una religión del pueblo, es decir, una religión no kantiana. Por supuesto que el ensayo tiene una apariencia plenamente kantiana, pero según Plant se trata de otra cosa. Al eliminar los elementos trascendentes de la figura de Jesús, Hegel no es movido por razones metafísicas, sino que pretende facilitar la creación de una religión popular. El mensaje kantiano de libertad y de razón predicado por Jesús es el rechazo más directo del Cristianismo histórico. Es el fundador del Cristianismo quien condena la positividad en que ha incurrido esta religión. Hay que convencer al cristiano de la irracionalidad de la heteronomía, que es el alma de la positividad, porque además esta religión positiva sirve como apoyo eficaz al despotismo político. «La *Vida de Jesús* es la refutación por Cristo del Cristianismo aliado con el despotismo. Al reducir lo esencial de lo que dice la teología a lo que la autonomía moral postula, el Jesús hegeliano desvaloriza el tema eclesial de la autoridad y de la obediencia, y elimina un obstáculo importante que estorba la empresa de la liberación política» (BOURGEOIS, p. 50). Es decir, Hegel ya comienza a enfrentarse directamente con problemas sociales y políticos. Esto es patente en el segundo ensayo *La positividad de la religión cristiana*.

religión positiva. ¿A qué se debió este éxito? A las respuestas que ofrecía a la sociedad romana en decadencia. Para entender esta conjunción de Cristianismo y latinidad hay que dar marcha atrás y remontar hasta la *polis*. Hegel hace un panegírico de la civilización helénica que frente a la servidumbre judía es la civilización de la libertad, de la autodeterminación. Se da en ella una completa fusión de lo individual en lo colectivo, pero en libertad, pues las decisiones colectivas son tomadas democráticamente. Sin embargo, este mundo se acaba cuando la *civitas* se convierte en *Imperium*: es el caso de Roma. Entonces el individuo se siente perdido e inútil frente a la grandeza del Estado y se desentiende de las tareas políticas: por ejemplo, el ejército ya no es el conjunto de ciudadanos en armas, sino tropas profesionales: la vida se ha privatizado. A este individuo desarraigado, al que ahora le preocupa el problema de su propia muerte —antes sentía su personal pervivencia en la comunidad—, ya no le sirve la religión popular y le viene muy bien una religión como la cristiana, que aporta el sentido del más allá, y también del más acá con su mensaje de amor universal y compasión por el pobre en una sociedad que se ha hecho terriblemente egoísta. El Cristianismo, en cuanto religión que se implanta socialmente en el Imperio romano, surge de la conciencia infeliz que tiene su origen en la falta de comunidad política en Roma. Pero Hegel, al señalar que la decadencia de Roma, la pérdida del individuo, no tiene como único factor social el factor religioso, nos quiere decir que un intento de solucionar la fragmentación social sólo por obra y gracia de la religión es un intento radicalmente insuficiente. Hay que pensar en otras instancias sociales. Ahora bien, el éxito del Cristianismo lleva a su institucionalización como Iglesia, como organización religiosa con autoridad y normas positivas.

El tema de la «positividad» del Cristianismo tiene una clara repercusión en la Política. Ni en la *polis* ni en Israel se planteó el problema de la separación de la Iglesia y el Estado: la fe religiosa era lealtad política. En el caso del Cristianismo no fue así al principio. Pero al convertirse en religión «positiva» impuso educación, impuso censura.

y para hacerlas efectivas pactó con el Poder político y se acomodó a los diversos regímenes. Esta acomodación ha sido y es pauta no sólo de la Iglesia Católica sino también de las protestantes. La conclusión de Hegel es que la fe debe ser un asunto estrictamente privado y la Política debe quedar libre de influencias religiosas. Los derechos políticos y civiles no pueden depender de creencias religiosas. Consiguientemente, Hegel es contrario a toda situación en que los disidentes religiosos no pueden tener propiedades ni ejercer una función pública. Y, sin embargo, esta separación no es la última palabra, el ideal, porque es un reflejo de una separación que reside en el fondo del hombre. Esta separación no se daba en la *polis*. Pero no se trata de retrotraer la historia hasta la *polis*. Habrá que buscar otra solución. Hegel reconoce no haberla encontrado.

* * *

En Berna comienza a mostrar interés sistemático por la Política. Sin duda, es consecuencia del contraste entre el impacto de la Revolución francesa y las condiciones de Berna. En carta a Schelling (16-Abr-1795), comienza por describir el gobierno oligárquico de la ciudad donde unas familias copan todos los puestos del Consejo. Frente a esta situación y a la situación de Alemania, Hegel cree en el papel que pueden jugar y están jugando ya las ideas. La filosofía aparece, por tanto, como el factor liberador de las cadenas de la Política y la Religión¹⁵.

¹⁵ «Creo que la mejor señal de nuestro tiempo es el hecho de que la Humanidad en cuanto tal sea tratada y pensada con gran reverencia. Es la prueba de que el halo que hasta ahora ha rodeado las cabezas de los opresores y los dioses de la tierra ha desaparecido. Una vez que los filósofos han demostrado la dignidad del hombre, el pueblo aprenderá a sentirla y no solamente reclamará sus derechos, que han sido olvidados bajo el polvo, sino que los tomará por sí mismo y los hará suyos. La religión y la política han jugado al mismo juego. Aquella ha enseñado lo que el despotismo quería que enseñase: desprecio por la humanidad y la incapacidad del hombre de alcanzar algo por sus propios esfuerzos. Con la difusión de las ideas sobre

De estos años es la primera obra publicada por Hegel: la traducción anotada de un panfleto francés sobre las condiciones sociales y políticas del País de Vaud¹⁶. La Idea central es un ataque contra la oligarquía bernesa. Como veremos, la última obra publicada por Hegel es un ataque contra la oligarquía inglesa. La coincidencia en el contenido político entre la primera y la última obra no puede explicarse por una mera casualidad, sino que es signo clarísimo de una convicción política permanente en Hegel. Oligarquía significa injusticia y atraso histórico; es residuo de feudalismo.

Sabemos que en estos años lee a Montesquieu, Hume, Gibbon. Pero la influencia más profunda la ejerce James Stewart con su obra *Investigación sobre los principios de la Economía Política*. (*An Inquiry into the Principles of Political Economy*, 1767), cuya traducción alemana conoce Hegel en Frankfurt y sobre la que escribe un comentario,

cómo deben ser las cosas, desaparecería la pereza de los que siempre se quedan sentados y toman las cosas como son» (*Briefe*, I, p. 24) (vid. infra el final de *La Constitución de Alemania*).

¹⁶ Vaud es uno de los cantones suizos a orillas del Lago Lemán, su actual capital es Lausana. Desde el siglo XVI estaba bajo la dominación de Berna. Un exiliado de Vaud, Jean Jacques Cart, publicó un panfleto en París en 1793 contra la oligarquía de Berna (*Lettres confidentielles sur le rapport juridique passé du pays de Vaud à la ville de Berne*). Cart expone cómo Berna ha ido suprimiendo los derechos tradicionales de Vaud para asentar su dominio. Hegel lo tradujo y lo publicó en Frankfurt: *Aus den vertraulichen Briefen über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Waadtlands zur Stadt Bern* (1798). Los comentarios de Hegel se centran en el gobierno oligárquico y nepótico de Berna, la falta de un Código Penal y las injusticias cometidas al no haber distinción entre Ejecutivo y Judicial, el sistema de impuestos muy bajos que según sus defensores daría lugar a una gran libertad (Hegel arguye con el ejemplo de Inglaterra con altos impuestos: la libertad viene de que el ciudadano participa en el poder impositivo a través de sus representantes).

Hay que hacer mención de un ensayo «sobre las más recientes relaciones internas de Württemberg», escrito por estos años, del cual conservamos sólo un fragmento (cf. *Schriften zur Politik*, p. 150-3). Es una crítica al poder absoluto del duque al cual se oponía la Dieta, pero no como representante de aspiraciones populares, sino como portavoz de intereses oligárquicos. Cf. LUKÁCS, p. 147.

hoy perdido¹⁷. Esta lectura le da la noción de desarrollo histórico, que hasta ahora no ha tenido presencia en sus escritos¹⁸. Más bien ha sido al contrario, Hegel ha manejando una visión regresiva de la Historia como descenso desde la altura de la comunidad griega. En Frankfurt, por tanto, comienza a ver el mundo moderno como lugar donde se hacen presentes ciertos valores, distintos de los antiguos, y donde el hombre puede desarrollar unas capacidades que no encontraban realización en el mundo antiguo. No se trata ya de volver al pasado, sino de entender el presente. Parte muy importante de la sociedad moderna es su esfera económica. Stewart introduce a Hegel en los problemas económicos del mundo moderno (trabajo, producción, intercambio y mercado, etc.). Hegel es el único filósofo alemán de su época que comprende la importancia del influjo de la esfera económica en las esferas política, religiosa, cultural¹⁹.

* * *

Nuestro preceptor dejó una serie de fragmentos de esta época que han sido publicados por Hoffmeister con el título *Estudios histórico-políticos de Frankfurt (Historisch-politische Studien aus der Frankfurter Zeit)* en los que vemos un primer intento de una teoría complexiva de la Historia. Algunas de las ideas más conocidas de Hegel apare-

¹⁷ Este punto ha sido especialmente estudiado por P. CHAMLEY. Además de la obra citada en la bibliografía, pueden consultarse: *Documents relatifs à Sir James Steuart*, Paris 1965; «La Doctrine économique du Hegel et la conception Hegelienne du travail», *Hegel Studien*, 1967; «Notes de lecture relatives à Smith, Steuart et Hegel», *Révue d'économie politique*, Paris 1967.

¹⁸ PLANT, p. 65, y más desarrollado en su trabajo «Economic and Social Integration in Hegel's Political Philosophy», en *Hegel's Social and Political Thought*, p. 59-89.

¹⁹ Es verdad que FICHTE publica en 1800 *El Estado comercial cerrado (Der geschlossene Handelsstaat)* pero se trata de un libro mercantilista, con ideas ya sabidas y que no tiene profundidad económica. Sobre la importancia de este cambio en Hegel (aceptación de la sociedad burguesa con su individualismo, y consiguiente aceptación del Cristianismo) cf. LUKÁCS, p. 118 y ss.

cen ya aquí de una manera incipiente. Por ejemplo, respecto al mundo oriental, la subordinación a la necesidad externa se enseñorea de la vida y da lugar a una sociedad estática que favorece al mismo tiempo el despotismo y la esclavitud. Escribe sobre la Italia del Renacimiento y su incapacidad para crear una organización política. Reflexiona sobre el fenómeno del Estado moderno, considerado en la teoría política basada en el Derecho natural como un instrumento para proteger la propiedad y, a través de ella, la libertad; pero Hegel observa críticamente que la propiedad excesiva de unos pocos acaba con la libertad de los demás. A pesar de su rechazo del Terror francés Hegel acepta que los *sans-culotte* tenían razón al buscar una mejor distribución de la riqueza.

III. EL PROFESOR

En 1799 muere el padre de Hegel y la herencia le da un relativo desahogo económico, que le permite renunciar a su trabajo de preceptor y volver a los estudios para conseguir la meta de su vida: profesor de la Universidad. Para ello, en 1801 Hegel se traslada a Jena, considerada entonces como el centro filosófico de Alemania. Fichte había enseñado allí hasta 1799. Schelling era profesor desde 1798.

Para poder enseñar en la Universidad era requisito previo la habilitación como *Privatdozent*, la cual exigía un ejercicio oral de defensa de una serie de tesis presentadas por el aspirante y una disertación escrita en latín. Aquel ejercicio tuvo lugar el mismo día en que Hegel cumplía los treinta y un años. En cuanto al escrito, presentó un breve trabajo de veinticinco páginas: *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*. Sorprende el tema, pero el hecho es que Hegel tuvo amplios conocimientos científicos, como luego lo demostrará en su *Enciclopedia* y en la práctica de su

rectorado del Gymnasium cuando era capaz de suplir a profesores de las más diversas materias.

En la Universidad de Jena es aceptado el recién habilitado Hegel y allí permanece hasta que los acontecimientos de la guerra franco-prusiana cierran dicho establecimiento. Son cinco cursos completos en los que Hegel construye su sistema. Allí se encontró, por tanto, con su antiguo compañero Schelling que ya tenía una gran reputación intelectual. Se reanudó la amistad entre los dos camaradas y juntos dirigieron una *Revista Crítica de Filosofía*²⁰. Hegel publica en ella ensayos en forma de amplias recensiones a filósofos contemporáneos. Es entonces cuando comienza a utilizar un estilo oscuro, difícil —dificultad aumentada por las faltas gramaticales—, que ya será su forma permanente de expresión. Quizá reflejaba la tensión interior del hombre que a los treinta años era profesionalmente, como intelectual, un principiante sin obras publicadas, y social y afectivamente un solitario que no había conseguido formar un hogar.

²⁰ *Kritisches Journal der Philosophie* apareció con tres números al año en 1802 y 1803. En este año Schelling marchó a Würzburg y la revista dejó de publicarse. Anterior a la revista es la primera obra de Hegel en Jena: *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling (Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, 1801)*. Un opúsculo de unas cien páginas. Fue como la presentación intelectual de Hegel en la universidad de Jena.

La Constitución de Alemania

Entre el otoño de 1801 y la primavera de 1802, Hegel compone un opúsculo sobre la situación política alemana que nunca llegó a publicar. En 1893 Georg Mollat lo dio a la imprenta con el título *Critica de la Constitución de Alemania (Kritik der Verfassung Deutschlands)*. Luego se ha conocido más simplemente por *La Constitución de Alemania (Die Verfassung Deutschlands)*.

En 1802 aparece su ensayo *Sobre el Derecho Natural* y probablemente en ese mismo año hay que fechar el trabajo *Sistema de la Eticidad* que permaneció inédito. Puesto que los tres escritos son coetáneos, podemos afirmar que Hegel tiene para esas fechas un pensamiento político muy elaborado, en el que ya se encuentran los grandes temas de su obra madura: el Estado como instancia integradora de la sociedad y de la persona, el Estado como plenitud de la racionalidad en la esfera que luego llamará Espíritu objetivo, la mediación de las corporaciones profesionales en la elevación de la persona al nivel político, la monarquía constitucional como forma política del Estado moderno, etcétera. Este pensamiento político en estas fechas y lugar refuta a quienes acusan a Hegel de un cambio desde posiciones progresistas de su primera época hacia posiciones reaccionarias del profesor catedrático de Berlín al servicio —dicen— de la monarquía prusiana. En su momento retornaremos a esta acusación para tratarla más en concreto. Vamos ahora a presentar el primero de estos trabajos, *La Constitución de Alemania*, dejando para más adelante los otros dos por razones sistemáticas. Efectivamente,

estos otros dos escritos tienen un nivel de elaboración filosófica que no existe en el caso de *La Constitución*. Esto significa que para entonces Hegel tenía muy avanzado su sistema filosófico —aunque todavía va a necesitar varios años para formularlo— y que entenderemos mejor dichos escritos después de haber expuesto las líneas fundamentales del sistema hegeliano. Esto no vale para *La Constitución*. Hegel maneja en esta obra un concepto de Estado mucho más reducido y elemental que el complejo y profundo, central en su filosofía política. Cuando el autor terminó la redacción de *La Constitución* fue consciente de que su teoría política ya estaba conceptualmente más allá de lo que había escrito, y este desfase fue probablemente la causa de que *La Constitución* permaneciera inédita. *La Constitución de Alemania* es, por tanto, desde el punto de vista lógico, un escrito anterior al sistema —aunque cronológicamente pudiera ser simultáneo— y por eso lo presentamos ahora, antes de entrar en el nivel propiamente filosófico del pensamiento de Hegel.

Cuando este ensayo fue conocido, se interpretó como una llamada a la unificación de Alemania, una reacción nacionalista provocada por el fracaso del Congreso de Rastatt y la práctica sumisión de los estadistas alemanes a los dictados de Napoleón²¹, al estilo de los famosos *Discursos a la nación alemana* de Fichte que aparecen unos años más tarde (*Rede an die deutsche Nation*, 1808). Pero si tenemos en cuenta ante todo el contenido mismo del ensayo (Rusia es propuesta como ejemplo de que los elementos estrictamente nacionales no exigen una correspondiente estructura estatal); si recordamos que entre 1806 y 1813 Hegel mantiene una línea de apoyo a Francia y de oposición al movimiento nacionalista alemán; que en esos años algunos Estados alemanes (Baviera, Württemberg y Prusia) comienzan una serie de reformas que modernizan profundamente su estructura y que desde entonces Hegel ya no pide un Estado alemán unificado; finalmente, si añadimos que Hegel acoge luego con alegría la decisión del Congreso de

²¹ Cf. nota 1 del Cap. II.

Viena de no establecer una Alemania unificada; entonces la imagen de un Hegel nacionalista cuyo proyecto político fuera la unificación de Alemania, equivalente al de Maquiavelo tres siglos antes en Italia —por el cual expresa Hegel su admiración, como veremos— y que le ha valido haber sido llamado el Maquiavelo de Alemania²², pierde evidencia.

El clima intelectual alemán de estos primeros años del siglo es todavía el de la Ilustración y su cosmopolitismo, favorecido por la insignificancia política de los estados alemanes. Sólo a partir de las derrotas de 1806 comienza un movimiento nacionalista, estimulado por el ejemplo de los franceses vencedores, cuyo nacionalismo es el alma de su imperio. Es entonces cuando Fichte escribe sus *Discursos*.

Más bien podemos precisar la intención de este escrito diciendo que se trata fundamentalmente de una llamada a la modernización del sistema político alemán, quedando en segundo plano el problema de la unificación. El choque Alemania-Francia no le entiende Hegel como el choque entre dos naciones sino entre dos tipos de Estado. Venció la organización que estaba al día, es decir, la que era un Estado moderno. Aquí reside, precisamente, el mayor interés de esta obra: Hegel nos expone por primera vez sus ideas sobre la específica naturaleza del Estado moderno. Como antes apuntamos, muchas de las aportaciones más interesantes de su teoría política aparecen aquí ya certeramente formuladas.

a) *Introducción*

El comienzo mismo de la *introducción* del ensayo no puede ser más categórico y dramático: «Alemania ya no es un Estado»²³. Lo demuestra la experiencia que acaba de

²² Cf. los ensayos de SIDNEY HOOK, «Hegel Rehabilitated» y «Hegel and his Apologists», en *Hegel's Political Philosophy*; E. CASSIRER, *The Myth of the State*, New Haven 1946; H. HELLER, *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*, Leipzig 1921.

²³ «Los restos del despotismo feudal todavía tenían influjo en Alemania y eran tanto más opresivos cuanto que estaban divididos en una multitud de mezquinos despotismos que competían entre sí. El

vivir el Imperio en su guerra con la Francia de Napoleón (paz de Luneville, 9-Feb-1801). Esta guerra no ha sido un incidente penoso que conviene olvidar, sino que toda guerra es una situación límite donde se pone de manifiesto la realidad de un Estado. Uno de los aspectos más llamativos y escandalosos de la filosofía política de Hegel es su doctrina sobre la guerra. Desde esta doctrina, cuyo primer esbozo aparece en el capítulo VIII de este opúsculo, se comprende mejor la densidad de los primeros renglones introductorios:

La salud de un Estado no se revela tanto en la calma de la paz cuanto en el movimiento de la guerra. Aquélla es la situación de disfrute y de actividad en la particularidad [es decir, cada uno en el ámbito de su vida privada]... En cambio en la guerra se muestra la fuerza de la conexión de todos (y cada uno) con la totalidad...

De este modo en la guerra con la República francesa, Alemania ha hecho la experiencia de su situación política, percatándose de que ya no es un Estado... Los resultados evidentes son: la pérdida de algunas de las más bellas regiones alemanas, de algunos millones de habitantes y una carga de deudas...

Pero la paz es adecuada para reflexionar sobre cuáles sean las causas internas y el espíritu de esos resultados, de qué modo constituyen éstos las apariencias externas y necesarias de aquél (p. 9-10)³⁴.

Imperio «estaba constituido por Austria y Prusia, los Príncipes electores, 94 príncipes eclesiásticos y seculares, 103 barones, 40 prelados y 51 ciudades imperiales; en suma lo integraban casi 300 territorios». No había una jurisdicción centralizada, la Corte Suprema (*Reichskammergericht*) era el lugar de origen del «soborno, el capricho y el cohecho». La servidumbre aún prevaecía y el campesino era todavía una bestia de carga. Algunos príncipes continuaban alquilando o vendiendo súbditos como soldados mercenarios a naciones extranjeras. Operaba una fuerte censura para reprimir los menores vestigios de ilustración. Un contemporáneo describe el escenario habitual con las siguientes palabras: «Sin ley ni justicia, sin protección contra los impuestos arbitrarios, llenos de incertidumbre por la vida de nuestros hijos, por nuestra libertad y por nuestros derechos, presa impotente del poder despótico, nuestra existencia carente de unidad y de espíritu nacional... éste es el *statu quo* de nuestra nación» (MARCUSE, *Razón y Revolución*, p. 18 y 19; remite a obras especializadas).

³⁴ La referencia de páginas que sigue a cualquier cita de Hegel

Hegel ha planteado aquí una tesis básica de su pensamiento: los acontecimientos históricos no forman un conjunto caprichoso o una masa caótica sino que en el interior de ellos hay un sentido que los une racionalmente y que los explica. La Historia es, pues,

un sistema de sucesos dirigidos por un Espíritu (p. 11).

Hay que empezar por comprenderlo y aceptarlo.

Pues lo que nos hace irascibles y nos duele no es lo que es, sino que no es como [nosotros pensamos que] debería ser. Ahora bien, si reconocemos que lo que es tiene que ser así, es decir, que no es según la arbitrariedad y el azar, entonces reconocemos también que debería ser así (p. 12).

Es importante señalar que este conocimiento profundo de la realidad no implica necesariamente resignación y quietismo. Implica, ante todo, la disolución de las indigencias debidas a nuestros falsos conceptos, nuestras equivocadas acciones y, consecuentemente, nuestras falsas expectativas. Hay que empezar por deshacer los errores que subyacen en la desgraciada política de los alemanes. El error fundamental es pensar que Alemania todavía sigue siendo un Estado. ¿Qué le ha pasado a Alemania?, ¿por qué ya no es un Estado?

La organización de este cuerpo que se denomina constitución del Estado alemán se había formado en una vida completamente distinta a la actual... Costumbres ya extinguidas se expresan en las formas de este cuerpo... Las leyes han perdido su vida anterior y no se ha sabido introducir en estas leyes la vida propia del presente. En consecuencia, cada uno ha seguido su propio camino, se ha ocupado de sí mismo y el todo se ha desmembrado: ya no existe el Estado (p. 13).

remite a la correspondiente traducción española reseñada en la Bibliografía, excepto en algunos casos en que expresamente remitimos al original alemán. A veces nos hemos permitido modificar dicha traducción. Los corchetes encierran añadidos al texto original alemán.

Esta desintegración tiene una raíz que los alemanes exhiben con orgullo: la famosa libertad alemana. Una equivocada libertad porque Hegel entiende que la libertad auténtica se encuentra

en la libre sumisión comunitaria a una suprema autoridad política (p. 13).

La libertad alemana se construyó desde la libertad del individuo «que existe para sí», que se busca a sí mismo en su actividad sin tener en cuenta su pertenencia a una comunidad y a partir de este tipo de libertad

... se formaron ámbitos de poder sobre otros, casualmente, sin consideración de lo general y sin delimitar aquello que se llama autoridad pública...

Estos ámbitos de poder se fijaron conforme pasaba el tiempo. Las partes del poder general del Estado llegaron a consistir en los múltiples aspectos de un patrimonio exclusivo [en cuanto propiedad privada], independiente del Estado y distribuido sin regla ni criterio (p. 15).

Por esta razón los principios del derecho público alemán no se pueden derivar del concepto de Estado en general o del concepto de una determinada constitución... El Derecho público alemán no constituye una ciencia [un conjunto de conocimientos sistematizados], según principios, sino un registro de los más diversos derechos estatales, conseguidos conforme a los procedimientos del Derecho privado (p. 16).

Queda así apuntada una de las ideas rectoras de este ensayo: el Imperio alemán se ha formado y permanece en el feudalismo, una de cuyas características es la invasión de la esfera de lo público por el Derecho privado. Así, el Imperio no puede ser un Estado moderno, que se define precisamente como forma política en que lo público ha llegado a su plena madurez y ha recuperado la integridad de su autonomía.

... El Estado exige un centro general —monarca y estamentos— en el que se concentren los poderes más diversos, los asuntos

extranjeros, el ejército, las finanzas, etc., un punto central que, además de la dirección, tenga el poder necesario para afirmarse a sí mismo, sostener sus decretos y mantener en dependencia a las partes singulares (p. 17).

Alemania, por el contrario, no es más que un conglomerado de derechos de cada uno de los Estados particulares celosamente defendidos por éstos, aún a costa del Imperio.

Para este edificio jurídico del Estado alemán quizá no haya ninguna inscripción más a propósito que ésta: *Fiat justitia, pereat Germania* (p. 18).

Todo esto significa que ya no se puede contemplar a Alemania como una totalidad estatal unificada, sino como una multitud de Estados independientes y esencialmente soberanos. Pero, se objeta, ¡Alemania es un Imperio, un cuerpo estatal, permanece bajo una autoridad imperial común, permanece en la unidad imperial! (p. 19).

Hegel no se deja impresionar por los títulos.

En el campo científico e histórico hay que evitar estas expresiones sin sentido, aunque el carácter alemán las necesite como medios de comunicación en la vida práctica (p. 20).

Y termina la introducción afirmando su tesis:

... Alemania ya no puede ser llamada un Estado. Repasemos los diversos poderes principales que han de darse en un Estado (p. 21).

b) *Concepto de Estado*

El cuerpo de la obra comienza, pues, con el *concepto de Estado* (cap. I).

Una multitud de seres humanos solamente se puede llamar Estado si está unida para la defensa común de la totalidad de su propiedad. Aunque esto ya se entiende suficientemente, hay

que hacer constar que esta unión no sólo tiene la intención de defenderse, sino que está dispuesta a hacerlo por las armas, independientemente de cuál sea su poder real y cuál el resultado (p. 22).

Hegel recoge para su definición la idea generalizada por la teoría política del Derecho natural racionalista que pone la defensa de la propiedad como el principal fin del Estado. Pero esta idea ha de ser profundamente transformada para superar la concepción individualista propia del primer liberalismo. La intuición central de Hegel, a la que permanecerá fiel toda su vida, es considerar al Estado como una realidad solidaria. Solidaridad significa que no se trata de la defensa de las propiedades privadas, individuales, sino que la totalidad del grupo defiende lo suyo. ¿Qué es esto «suyo», lo común necesario para la existencia del Estado? Apuntábamos antes que Hegel maneja en este opúsculo un reducido concepto del Estado, y en este aspecto coincide con la mentalidad liberal no intervencionista que ya ha tenido un primer arranque doctrinal en los fisiócratas franceses y en los economistas ingleses.

Hegel comienza esbozando la distinción —que luego elaborará y será central en su teoría política— entre sociedad civil y Estado:

... si el poder político general exige del individuo solamente aquello que verdaderamente necesita para sí y delimita de este modo las disposiciones para que lo necesario se cumpla, entonces puede dejar lo demás a la espontánea libertad y a la propia voluntad del ciudadano, quedándole a éste un buen margen (p. 23).

A continuación, se pasa revista a diversos elementos que podrían pensarse necesarios para la esencia del Estado. No es necesaria la igualdad de leyes civiles²⁵, ni de procedi-

²⁵ «Antes de la Revolución tuvo Francia una diversidad de leyes tal que aparte del Derecho romano vigente en muchas provincias regía en otras el borgoñés, el bretón, etc. Casi cada provincia, aún más, casi cada ciudad tenía una ley especial tradicional; un escritor francés

mientos judiciales, ni de Administración pública, ni de cultura²⁶, ni de religión²⁷. Hegel repetidamente afirma que ... una autoridad pública puede dejar libremente, sin temor y sin recelos, al cuidado de sistemas y cuerpos subordinados una gran parte de las relaciones que surgen en la sociedad... de forma que cada estado, ciudad, aldea, comuna, etc., puede gozar de la libertad haciendo y ejecutando aquello que pertenece a su ámbito (p. 31).

No es éste el lugar de exponer extensamente cómo el centro de la autoridad pública, el gobierno, tiene que dejar a la libertad de los ciudadanos todo lo que no es necesario para su específica función de organizar y mantener la autoridad, tanto respecto a su seguridad interna como externa, y que nada le debería resultar tan sagrado como facilitar y proteger la actividad libre de los ciudadanos en estos asuntos, sin ninguna consideración de utilidad, pues esta libertad es sagrada en sí misma (p. 33).

El Estado se construye sobre una amplia realidad social, campo de la libertad privada. Es la esfera de la vida económica y de la autonomía administrativa de las entidades territoriales (regiones o estados, municipios) e instituciones (corporaciones profesionales). Hegel explicará en escritos posteriores cómo estas entidades median entre el individuo y el Estado. Su pensamiento ofrece una amplia zona de coincidencia con el Estado liberal, pero ya ha dejado claro una importante raíz de diferencia: Hegel no es utili-

dijo con verdad que quien viajase por Francia tendría que cambiar de legislación tan frecuentemente como de caballos» (p. 25).

²⁶ «En nuestros días es muy posible que haya una conexión muy superficial o ninguna entre los miembros respecto a costumbres, educación y lengua, por tanto, la identidad de las mismas que constituyó antiguamente la base de la unión de un pueblo, hay que considerarla ahora como un accidente...» (p. 27). Hegel, por tanto, no es nacionalista.

²⁷ «Ocasionalmente este lazo [religioso] se ha hecho tan fuerte que más de una vez transformó en Estado a pueblos en otro tiempo extraños e incluso enemigos nacionales. Pero el Estado [moderno] no se ha instituido como una comunidad sagrada..., sino como un poder profano... La autoridad política, como puro derecho estatal, ha sabido separarse de la autoridad religiosa» (p. 29).

tarista. La defensa de la esfera de libertad privada no se basa en razones funcionales del Estado, sino en el valor intrínseco de dicha libertad.

La defensa de este Estado liberal y descentralizado se hace precisamente para negar el Estado intervencionista y centralizado propio del Despotismo Ilustrado y del jacobinismo revolucionario. Ya en su trabajo de estas mismas fechas *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, Hegel había rechazado el Estado policial de Fichte en el que la policía sabría en cada momento lo que hiciera cada ciudadano. En *La Constitución* se refiere explícitamente al terrible experimento jacobino con su pretensión de dominarlo todo.

Según las teorías políticas que han sido propuestas en nuestros tiempos por sedicentes filósofos y teóricos de los derechos humanos y en parte realizadas mediante tremendos experimentos políticos... todo lo que hemos excluido de la necesidad del concepto del poder político habrá de ser sometido a la actividad directa de la autoridad pública suprema de manera que... sean ajustadas por ella hasta sus detalles más pequeños (p. 30).

El perjuicio principal de las nuevas teorías, en parte realizadas, reside en concebir que un Estado es una máquina con un resorte único que imparte el movimiento a todo el resto de la gran maquinaria. Según esto, todas las instituciones que la naturaleza de una sociedad lleva consigo deben partir de la autoridad pública suprema por la cual deben ser reguladas, mandadas, vigiladas y dirigidas.

La pedante manía de decidir cada detalle, los celos respecto a la propia administración de un estamento, corporación, etc..., se han revestido con el ropaje de los principios racionales según los cuales no se puede emplear ni un centavo de los gastos públicos que en un país de 20 ó 30 millones [de habitantes] se hacen para los pobres, sin que haya sido no sólo autorizado, sino ordenado, controlado y registrado por el Gobierno central... El gasto de cada penique para el cristal de la ventana de la escuela del pueblo... debe ser la acción directa del Gobierno central... (p. 32).

La imagen del Estado máquina, era frecuente en los cameralistas alemanes²⁸. Hegel rechaza el Estado prusiano

²⁸ «Un Estado correctamente construido ha de ser exactamente

precisamente porque piensa que realiza este concepto mecánico y en el fondo estéril, pues no tiene vida autónoma en sus órganos y sólo actúa por inercia una vez que desapareció el gran Rey Federico.

... La [clase] de vida y la sequedad que domina en un Estado uniformemente reglamentado, en el prusiano, salta a la vista de cualquiera que pisa el primer pueblo del mismo o ve su absoluta falta de genialidad científica o artística o considera sus fuerzas prescindiendo de la efímera energía que un genio singular supo despertar en un momento dado (p. 36).

Para terminar este apartado, recordemos el texto de la Introducción citado más arriba, en el que el elemento definitorio del Estado es la sumisión a una autoridad pública organizada de acuerdo con una Constitución racional y, por tanto, coherente y operativa, que ejerce su imperio por medio de un sistema legal, es decir, órdenes eficaces de carácter general. Hegel ha de concretar esta definición y por eso entra a continuación en el examen de los aspectos organizativos del Estado.

c) *Organización del Estado*

Los aspectos fundamentales de la *organización del Estado* no son presentados en teoría, sino siguiendo el análisis de la desorganización del Estado alemán. En primer lugar el Poder militar (cap. II).

A pesar de la famosa bravura alemana... no existe país más indefenso, ninguno más incapaz de realizar conquistas e incluso defenderse que Alemania (p. 38).

Así como el nombre de otros ejércitos despierta la idea de bravura y de temor, el nombre del ejército imperial, cuando

como una máquina en la que todas las ruedas y engranajes estén ajustados entre sí. El gobernante ha de ser el capataz o el resorte del alma de la máquina (para usar la imagen de lo que pone todo en movimiento)». JUSTI, *Staatwirtschaft, oder Systematische Abhandlung aller Oekonomischen und Cameralwissenschaften*, 1755 (citado por Plant, p. 115).

se pronuncia en la sociedad alemana, provoca más bien una sonrisa en cada rostro e inspira multitud de chistes (p. 39).

Hegel se extiende en la crítica de la organización militar pero sin proponer soluciones concretas al problema.

El segundo aspecto, es el de las Finanzas (cap. III). El punto de partida es la afirmación de «la ausencia de un sistema financiero alemán». Propiamente la única organización financiera es la contribución de los estados para sostener los Tribunales de Justicia. Y éstos funcionan mal porque están mal pagados. Hegel proporciona datos concretos de las exiguas finanzas imperiales y recuerda algunos tipos de imposición ya caducos.

Una multitud que, debido a la disolución del poder militar y a la falta de recursos financieros, no ha sabido constituir un Poder político, resulta incapaz de defender su independencia contra enemigos exteriores. Necesariamente tiene que verla desaparecer de golpe o poco a poco... (p. 51).

El discurso se dirige, pues, hacia el tema del Territorio del Imperio (cap. IV).

Los países que ha perdido el Imperio alemán en el transcurso de varios siglos componen una larga y triste lista... (p. 52).

Sin retroceder a tiempos pasados, echemos un vistazo a cómo desde la paz de Westfalia se ha exteriorizado la impotencia de Alemania (p. 55).

El capítulo es un recorrido por los principales tratados de paz hasta el más reciente de Luneville (1801).

A continuación estudia la Organización Jurídica (cap. V), pero antes de entrar en instituciones concretas vuelve Hegel a las ideas generales sobre el «Estado en pura teoría» (*Gedankenstaat*) que es el caso del Estado alemán.

El sistema del «Estado en pura teoría» es la organización de una Constitución jurídica que, precisamente en aquello que pertenece a la esencia del Estado, no tiene vigencia. En efecto, las

obligaciones de cada uno de los estados respecto al emperador y el Imperio... están determinadas al detalle gracias a una retahíla de solemnes documentos jurídicos básicos... La naturaleza de esta legalidad consiste en que la relación de Derecho político y sus obligaciones no se determina propiamente según leyes generales, sino que —de acuerdo con la característica de los derechos civiles— la relación de cada estado respecto al todo constituye algo especial, tomando la forma de propiedad... (páginas 63-4).

La primera dificultad es, por tanto, la legalidad misma del Imperio. Una ley imperial tiene que ser algo tan vago que resulta inaplicable. Las dificultades aumentan al pasar a la organización eficaz de una autoridad judicial. Ni el Tribunal de la Cámara Imperial (*Reichskammergericht*) ni el Consejo Aulico (*Reichshofrat*) son operativos por una serie de factores que Hegel expone.

El tema de la Religión merece un capítulo entero (capítulo VI). En los tiempos feudales la unidad religiosa contribuyó a la unidad política, es decir, a la conexión de los particulares con el todo. Es precisamente la burguesía la que trae la preocupación por la personalidad individual independiente. Esta individualización de los sentimientos hubiera debido ser compensada con un lazo general más fuerte, el lazo político. Alemania no fue capaz de hacerlo. Y la religión, ahora causa de desunión, se introdujo todavía más en la esfera de lo político contribuyendo a anular al Estado.

d) *Formación del Estado moderno*

Estas reflexiones sobre los diversos elementos que componen el Poder del Estado, aplicadas al caso alemán, se cierran y recapitulan en una visión de conjunto de los factores que han impedido la constitución de un Estado alemán moderno dentro de una visión más amplia que es la *formación del Estado moderno* (cap. VII).

En Alemania el poder de los estados particulares no ha dejado robustecer al Poder político y el engrandecimiento de aqué-

llos ha hecho este Poder todavía más imposible. La tenacidad constitutiva del carácter alemán, en su independencia, ha reducido a pura formalidad todo lo que podía servir para crear un Poder político y para unificar la sociedad en un Estado... Esta tenacidad en el formalismo es sencillamente la resistencia a la realidad de la unificación, la cual es impedida mediante la afirmación de aquella naturaleza formal... (p. 88).

Especialmente dañoso para Alemania ha sido que reyes extranjeros, en cuanto poseedores de territorios alemanes, llegasen a ser miembros del Imperio alemán. Hegel recuerda las intervenciones de Dinamarca y Suecia (Guerra de los Treinta Años), de Inglaterra (casa de Hannover), y, sobre todo, Prusia.

Frente a esta disgregación el autor recapitula en pocas líneas cuál ha sido la esencia del proceso de formación del Estado moderno. Lo ve en relación con el auge de la burguesía como clase social que atiende fundamentalmente sus asuntos privados y que renuncia a la intervención política²⁹. Se produce así una separación de campos que corresponde a la distinción sociedad civil y Estado —aunque Hegel no la plantea aquí explícitamente—. Esta separación es exigencia y consecuencia del desarrollo social. Aumentan y se complican las necesidades de la burguesía —y de las otras clases sociales—, lo cual exige mayor dedicación a la actividad económica. Pero también aumentan y se complican los negocios del Estado, lo cual exige una gran especialización organizativa y una dedicación exclusiva de la clase política. Más adelante veremos que Hegel sitúa la división del trabajo en la entraña misma del desarrollo social. La distinción sociedad-Estado puede ser comprendida como la esencial división del trabajo. El Estado se configura como una organización cuyos elementos esenciales son el monarca y las cámaras representativas estamentales³⁰.

²⁹ Hegel es uno de los primeros pensadores que formula explícitamente la relación entre desarrollo de la burguesía y formación del Estado moderno.

³⁰ «Cuando debido al cambio de las costumbres y del modo de

La estructura política del Estado moderno es un producto de la Historia. Se apunta aquí un primer ejemplo de lo que luego va a ser el método hegeliano, la dialéctica. Hay continuidad en la Historia: una primera fase es el despotismo oriental; una segunda es la república universal romana; la tercera —«punto medio entre ambos»— es el Estado moderno³¹. En su madurez Hegel modificará las fases de la Historia.

Y ¿qué ha pasado en Alemania? De nuevo Hegel esboza una línea de reflexión que será desarrollada en obras posteriores. No se trata de narrar unos acontecimientos, sino de encontrar una visión en profundidad de la Historia que pueda ser formulada como una ley. Alemania es el primer pueblo feudal y transmite a los demás esta nueva forma de

vida, cada uno llegó a estar más ocupado con sus propias necesidades y con sus asuntos privados; cuando al aumentar de forma desigual, en proporción mayoritaria, el número de hombres libres —el estamento burgués propiamente dicho— cada uno tuvo que atender exclusivamente a sus necesidades y a su trabajo; cuando los Estados llegaron a ser más grandes y aquellos que tenían que ocuparse exclusivamente de sus asuntos llegaron a constituir un estamento propio; cuando aumentó la cantidad de necesidades del hombre libre y del noble, los cuales tuvieron que mantenerse en su propio estamento mediante la industria y el trabajo para el Estado (respectivamente); y también cuando las relaciones exteriores embrolladas con los problemas nacionales llegaron a resultar extrañas a los individuos, la preocupación por los asuntos nacionales se agrupó cada vez más en un centro, consistente en el monarca y los estamentos, es decir, una porción de la nación que consiste en parte en la nobleza y el clero actuando a título personal, y en parte en un tercer estamento como representante del resto del pueblo. El monarca, ocupado en los asuntos nacionales, constituye el punto central del Poder político, procediendo de él todo lo que conforme a las leyes exige coacción. El Poder legislativo se halla también en sus manos. Los estamentos participan en la legislación y proveen los recursos que sustentan el Poder» (p. 97).

³¹ «Este sistema de representación constituye el sistema de todos los nuevos Estados europeos. No ha existido en los bosques de Germania pero ha salido de ellos, y ha hecho época en la historia universal. La continuidad de la civilización mundial ha llevado al género humano desde el despotismo oriental al dominio universal de una república y, al degenerar ésta, a un punto medio entre ambos, siendo los alemanes el pueblo donde ha nacido esta tercera forma universal del Espíritu del mundo» (p. 97).

vida, pero esto sólo puede hacerlo agotándose en sí mismo al llevarla a su extremo desarrollo. Los otros pueblos reciben algo ya elaborado y les resulta más fácil incorporar las modificaciones exigidas por el desarrollo de la burguesía³².

e) *La guerra*

La práctica independencia de los estados alemanes (capítulo VIII) ha llevado a guerras entre ellos y a este propósito aparecen apuntadas las originales ideas de Hegel sobre *la guerra* que luego expondrá con mayor rigor y desarrollo en la *Filosofía del Derecho*.

1) La guerra no puede ser eliminada: pertenece a la naturaleza de las relaciones internacionales, pues ningún Estado puede comprometerse a dejarse atacar³³.

2) La teoría clásica de la guerra está centrada sobre el concepto de guerra justa. Supone, pues, que al menos uno de los beligerantes es injusto, no tiene derecho. Pero la complejidad real de las relaciones internacionales hace que los derechos de los Estados se multipliquen y cuanto más se extienden, más fácil es la colisión con los derechos de otros. Así cada parte puede basarse en sus derechos. La

³² «La idea de representación se halla tan profundamente implicada en la evolución de la constitución feudal, en su conexión con el origen de un estamento burgués, que es una presunción tonta entenderla como un invento de la época actual... [La representación] vino de Alemania. Pero hay una ley más alta, según la cual aquel pueblo del que haya de recibir el mundo un nuevo impulso universal, llega a su fin pereciendo antes que los demás; sin embargo su principio permanece» (p. 101).

³³ «Las guerras se pueden llamar ofensivas y defensivas, denominación acerca de la cual los partidos nunca llegan a estar de acuerdo; sólo pueden denominarse injustas si los acuerdos de paz estipulan una paz incondicionada por ambos lados... esta expresión hay que entenderla con las limitaciones que yacen en la naturaleza de las cosas: hasta que una parte ataque o sea tratada como enemiga. Ningún Estado puede comprometerse a ser tratado como enemigo o a dejarse atacar, a no protegerse, sino solamente a guardar la paz» (p. 105).

guerra se convierte en un medio para dirimir cuál de los dos derechos en colisión debe ceder³⁴.

Hegel aplica esta doctrina a las relaciones de los Estados alemanes entre sí: sus conflictos, la fragilidad de la paz imperial, las ligas.

f) *Estados europeos*

La impotencia alemana se entiende mejor si se la pone en contraste con la suerte de *otros Estados europeos* (capítulo IX). Francia e Italia son los dos ejemplos a considerar.

Francia tuvo su genio creador: Richelieu, que precisamente crea el Estado francés destrozando allí sus principios feudales, e impide nacer al Estado alemán fomentando en éste los principios feudales³⁵. En su lucha contra los grandes y los hugonotes Richelieu prueba su genio. Aquí aparece otra de las ideas básicas del pensamiento de Hegel: su concepto del genio como el hombre identificado con un principio operante en ese momento en la Historia.

Los dos principios que obstaculizaban que Francia llegara a

³⁴ «Las formas de hostilidad tienen inacabables posibilidades... y cuantas más especificaciones, es decir, cuantos más derechos establecidos, más fácilmente se produce una contradicción entre ellos... Cada parte se basa en un derecho y acusa a la otra de la lesión de un derecho... Si los derechos e intereses llegan a estar en peligro, deben ser defendidos con toda la fuerza. Contra esto, la otra parte puede también alegar un derecho, de modo que la guerra tiene que decidir entonces no cuál de los derechos afirmados es verdadero —pues ambas partes poseen un verdadero derecho—, sino cuál de los dos derechos debe ceder ante el otro» (p. 107).

³⁵ «Francia y Alemania tenían ambos, en cuanto Estados, los dos mismos principios de disolución. En uno [Richelieu] los quebró completamente y aquél llegó a convertirse en uno de los más poderosos Estados; en otro les insufló toda su fuerza, liquidando de este modo su existencia como Estado. En ambos países trajo al punto de madurez el principio sobre el cual se fundamentan internamente: el principio de la monarquía en Francia; el principio de la formación de una multitud de Estados particulares en Alemania» (p. 115-16). Es la política francesa durante la Guerra de Treinta Años y, aunque Richelieu no llegó a ver su término, la Paz de Westfalia consagra el triunfo de su política exterior.

ser un Estado de forma monárquica fueron los grandes y los hugonotes, ambos lucharon contra la Corona.

Los grandes, entre quienes se contaban también miembros de la familia real, intrigaron con las armas contra el ministro. Cier- to que la soberanía fue atribuida durante todo el tiempo al monarca y colocada fuera de discusión, y que los grandes no sacaron sus ejércitos para afirmar una soberanía para sí mis- mos, sino para ser los primeros súbditos del monarca como ministros, gobernadores de provincias, etc. El servicio de Ri- chelieu, sujetando bajo el ministerio —primera emanación del Poder— a los grandes tenía, en una consideración superficial, la apariencia de ambición... [Sus enemigos] consideraban que su resistencia armada a la persona del ministro no constituía ningún delito civil ni político. No eran inferiores a la persona de Ri- chelieu, pero sí a su genio, que vinculó su persona al necesario principio de la unidad del Estado y sometió los cargos políticos al Estado. Pues en esto consiste el genio político: en que el individuo se identifica con un principio y por esta conexión tiene necesariamente que vencer...

El otro principio que amenazaba con la disolución del Esta- do eran los hugonotes, a los cuales suprimió Richelieu como partido político. Su actividad contra ellos no tiene sentido en la perspectiva de represión de la libertad de conciencia... Al ani- quilar el Estado hugonote les dejó la libertad de conciencia, templos, ritos, derechos civiles y políticos en igualdad con los católicos. Como hombre de Estado encontró y puso en práctica la tolerancia que más de un siglo después ha sido valorada como el producto de la humanidad civilizada y como el más brillante beneficio de la filosofía... (p. 116-7).

La religión, por tanto, pasa a ser asunto de la esfera de lo privado. Y, sin embargo, Francia —observa Hegel— con toda intención no quiso separar Religión y Política en West- falia, sino que las mezcló aún más aplicando al Imperio el principio *cuius regio, eius religio*.

«En cambio Italia ha compartido con Alemania la mis- ma senda del destino» (p. 118). Y en medio de la conme- moración de Italia surge la famosa mención de Maquiavelo.

En la época de su desgracia, cuando Italia se precipitó en su desgracia y se convirtió en campo de batalla para príncipes

extranjeros... Cuando confió su propia defensa al asesinato, al veneno y a la traición o a los enjambres de canallas extranjeros... algunos de cuyos jefes llegaron hasta ser príncipes; cuando los alemanes, españoles, franceses y suizos la saqueaban y los gabinetes extranjeros decidían acerca del destino de esta nación, un hombre de Estado italiano, profundamente conmovido por esta situación de miseria general, de odio, de desorden, de ceguera, concibió con fría serenidad la necesaria idea de salvar a Italia mediante su unificación en un Estado. Señaló con estricta lógica el medio que se había hecho necesario para esta salvación, dada la corrupción y el ciego frenesí de la época, y exhortó a sus príncipes a desempeñar el alto papel de salvador de Italia y a la gloria de poner término a sus desgracias con estas palabras: (sigue una larga cita del capítulo XXVI de «El Príncipe»).

No se puede admitir que un hombre que habla con tan serio realismo tenga bajeza en su corazón ni ligereza en su cabeza. Lo que resulta sorprendente de todo esto es que el nombre de Maquiavelo comporte en la opinión general el sello de la vituperación y que «principios maquiavélicos» equivalgan a principios vituperables. La idea de un Estado —que un pueblo tiene obligación de instituir— ha sido acallada...

La finalidad fundamental de Maquiavelo de erigir a Italia en Estado se malentendió por la ceguera de quienes consideraron la obra de Maquiavelo nada más que como una justificación de la tiranía, un espejo dorado para un opresor ambicioso. Aun aceptando aquello, se dice que los medios son detestables: ahí las trivialidades de la moral tienen amplio campo de juego... Sin embargo aquí no es cuestión de elección de medios, pues los miembros gangrenados no se curan con agua de lavanda. Una situación en la cual el veneno y el asesinato son las armas habituales no se compagina con medios delicados. La vida ya en descomposición sólo se puede reorganizar mediante los más enérgicos procedimientos.

Resultaría sumamente irrazonable tratar una idea, producida directamente por la visión de la situación de Italia, como un compendio de principios político-morales igualmente válido y adaptado a todas las situaciones, lo que quiere decir a ninguna en concreto. Es preciso acudir a la lectura de «El Príncipe» bajo la impresión directa, sugerida por la Historia de los siglos anteriores a Maquiavelo y de la Italia de aquella época. Entonces aparecerá no sólo justificado sino incluso como una de las más

grandes y verdaderas concepciones de una auténtica cabeza política en el sentido más grande y noble (p. 121-3).

* * *

Vengamos de nuevo a la impotencia alemana: ¿Hay esperanzas concretas para la modernización de Alemania? Hegel pondera los posibles papeles de *Austria* y *Prusia* (capítulo X). A este respecto, entre las atinadas observaciones, conviene recoger la peculiar valoración negativa del reino de Prusia. Ya hemos visto que en páginas anteriores Hegel presenta al Estado prusiano como falto de vida, asfixiado bajo la presión ordenancista, y extranjero. Añade ahora una consideración muy interesante: es una monarquía que ha construido su poder contando cada penique, actuando según el principio adquisitivo burgués (p. 135), que está impulsado en el fondo de su dinamismo por el principio utilitario. Ahora bien, ya hemos visto que Hegel rechaza la consideración utilitaria del Estado, incluso aunque diera lugar a un régimen de libertad. Puesto que el utilitarismo estatal prusiano ni siquiera ha producido este régimen de libertad, Prusia no merece ser el núcleo impulsor de la deseada unidad alemana, porque ésta ha de lograrse defendiendo y consolidando la libertad política que se concreta en los cuerpos representativos a través de los cuales el ciudadano participa en el Estado (cap. XI) ³⁶.

³⁶ «Está claro que, a través de los diez años de guerra y miseria de una gran parte de Europa, se ha aprendido tanto, al menos en teoría, como para volverse inasequible a un ciego criterio [en favor] de la libertad... y ha quedado profundamente grabado que la libertad necesita un Gobierno firme; pero también que el pueblo debe participar en la legislación y en los asuntos más importantes de un Estado. La garantía de que el Gobierno actuará de acuerdo con las leyes y la participación de la voluntad general en los asuntos más importantes que afectan a la generalidad, la tiene el pueblo en la organización de un cuerpo representativo... Sin un cuerpo representativo semejante, la libertad resulta imposible... El interés de esta libertad alemana busca naturalmente su protección en un Estado que se base él mismo en este sistema de libertad... En esta época el interés verdadero... no puede encontrar en ella (Prusia) su protección. Las asambleas provinciales prusianas han perdido su significación bajo la fuerza del poder

El autor se inclina implícitamente por Austria, una vez que ha desaparecido la principal objeción, es decir, la imposición del catolicismo. A partir de José II, Austria se ha beneficiado de una política ilustrada cuyo primer fruto ha sido la tolerancia religiosa. El problema que plantea Austria es más bien su respeto por el derecho tradicional alemán, la llamada «libertad alemana» que es, como dice Hegel, libertad para la desunión.

¿Es posible el Estado alemán unificado? (cap. XII). Al final de este ensayo Hegel, como antes Maquiavelo, cree que no hay soluciones graduales. Hay que pensar en la fuerza³⁷ y en el príncipe que sea capaz de imponerla, el nuevo Teseo. El Estado no es fruto de un contrato como quieren los teóricos del Derecho natural, sino de la energía política, incluso violenta, de un gran hombre³⁸.

del rey...» (p. 142-3). Hegel mantiene una clara actitud negativa hacia Prusia hasta la caída de Napoleón, cf. LUKÁCS, p. 304 y s.

³⁷ «Si todas las partes llegaran a conseguir que Alemania fuera un Estado, tal acontecimiento no sería fruto de la reflexión sino de la fuerza... la masa del pueblo alemán junto con sus asambleas locales... tienen que reunirse en una sola entidad mediante el poder de un conquistador, tienen que ser obligadas a contemplarse como pertenecientes a Alemania» (p. 152).

³⁸ Los comentaristas especulan en vano sobre si Hegel pensaba en algún personaje concreto. Cf. nota 6 del Prof. NEGRO en su traducción de *La Constitución* (p. 238).

CAPITULO SEGUNDO

LA FILOSOFIA HEGELIANA

I. FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU

Los años de Hegel en Jena (1801-07) coinciden con los años de los grandes triunfos de Napoleón.

Triunfos en las guerras exteriores. Recordemos que las paces de Luneville (con Austria, 1801) y Amiens (con Inglaterra, 1802) duraron poco. Inglaterra encabezó una nueva coalición (3.^a coalición). Aunque el Corso perdió la guerra en el mar (Trafalgar, 21-Oct-1805), consiguió su campaña terrestre más brillante contra los ejércitos de Austria y Rusia. La victoria de Austerlitz (2-Dic-1805) fuerza a Austria a la paz de Presburgo (25-Dic-1805). Austria tuvo que aceptar por anticipado las modificaciones que Napoleón pensaba introducir en Alemania: los Duques de Baviera y Württemberg eran promocionados a la dignidad real y se creaba la Confederación del Rin que no reconocía la autoridad del Imperio. El 6 de Agosto de 1806 Francisco II renunció al título: el Sacro Imperio Romano de la Nación Alemana había dejado de existir. Entonces Prusia, confiada en que tendría el apoyo ruso, declara la guerra a Napoleón. La campaña de Prusia la decide Napoleón con las victorias de Jena y Auerstadt (14-Oct-1806). Rusia interviene (4.^a coalición) y finalmente prusianos y rusos son derrotados en Friedland (Jun-1807). La guerra terminaba, por el momento, con la paz de Tilsit (1807).

Son los años de los grandes triunfos de Napoleón en el interior. En 1801 con el concordato consigue la sumisión de la Iglesia y en 1804 con el Código civil da satisfacción

a las aspiraciones burguesas que habían inspirado la Revolución. Ese mismo año, su poderío político se consagra con el establecimiento del Imperio francés (Mayo-1804) y su solemne coronación en Notre Dame (2-Dic-1804).

En su continua reflexión sobre los acontecimientos —«sistema de sucesos dirigidos por un espíritu», como ha escrito en *La Constitución de Alemania*— Hegel cree comprender que Napoleón está actuando en el sentido de la Historia. En Francia, el Corso ha sido capaz de encauzar las aspiraciones de la Revolución en las instituciones de un Estado ordenado y eficaz, un Estado según la Razón. Respecto a Alemania, convencido de su impotencia política, Hegel piensa que el espíritu de la nueva época está llegando a los alemanes desde fuera, traído por Napoleón¹ y, por eso, se alegra de las victorias del francés sobre los alemanes. Medio siglo antes, Voltaire felicitaba a un alemán, Federico II, por sus victorias sobre los franceses. En la víspera de la batalla de Jena, Hegel escribía a su amigo Niethammer: «todos deseamos buena suerte al ejército francés» (13-Oct-1806). Hegel nos ha conservado la impresión que le produjo el espectáculo de Napoleón a caballo por entre las calles saqueadas de Jena:

«Esta mañana he visto al Emperador —este alma del mundo— a caballo inspeccionando la ciudad... Es un sentimiento maravilloso ver a un tal individuo que aquí concentrado en un

¹ Desde 1797 al 1799 estuvo reunido en vano el congreso de Rastatt con objeto de conseguir una nueva organización del Imperio alemán. Napoleón después de la paz de Luneville (1801) fuerza a los alemanes a una serie de pasos decisivos: 1) En 1803 se eliminan casi todas las pequeñas entidades independientes incorporándolas a los Estados más importantes (principalmente se beneficiaron Baviera, Prusia, Württemberg y Baden): desaparecen 45 ciudades imperiales (quedan sólo 6); desaparecen 70 pequeños territorios eclesiásticos (queda sólo 1, Mains trasladado a Regensburg). Esta transformación fue aprobada por la Dieta. 2) En 1804 se suprime el status de 350 cabaleros imperiales que estaban sometidos directamente al Imperio. 3) En 1805 Baviera y Württemberg se convierten en reinos y emprenden una serie de reformas administrativas siguiendo el modelo francés. 4) En 1806 se crea la Confederación del Rin. 5) El 6 de Agosto de 1806 el emperador Francisco II renuncia al Imperio.

punto, sentado sobre un caballo, domina el mundo entero... Es imposible no admirarle².

La casa de Hegel fue una más entre las incendiadas por los franceses. La Universidad fue cerrada. Hegel quedó sin empleo. Pero estos acontecimientos llegaron cuando ya estaba escrito uno de los libros más importantes de la Historia de la Filosofía: la *Fenomenología del Espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*), quizá el libro más genial de Hegel.

Desde el comienzo de sus clases en Jena, Hegel anunció un libro de pronta aparición en el que expondría su sistema que abarcaría la totalidad de la Filosofía. Cuando el anuncio se concreta, el sistema próximo a aparecer estaría integrado por tres grandes partes: Lógica y Metafísica; filosofía de la Naturaleza; filosofía del Espíritu. Se han conservado las notas que Hegel preparó para sus lecciones sobre esta última parte en el curso de 1803-4 y 1805-6 (*Jenaer Realphilosophie*) a las que hemos de dedicar un comentario más adelante. En el programa que Hegel presenta en Septiembre para el curso 1808-07, aparece la *Fenomenología del Espíritu* como la introducción a todo el sistema³.

Así, pues, cuando Hegel escribe la *Fenomenología*, ya tenía madura la concepción global de todo un sistema de Filosofía que no se apartaba sustancialmente de la organización clásica de la Filosofía en Lógica, Metafísica, Física y Ética. Llevado por su propia concepción filosófica en que la Lógica es una Metafísica, Hegel agrupa las dos en la primera parte de su sistema. Su filosofía de la Naturaleza corresponde obviamente a la Física de la filosofía clásica. Finalmente, lo que en la clasificación tradicional corresponde a la Ética es ahora sólo un sector de una reflexión más vasta sobre la Cultura y la Historia que Hegel designa con el nombre de filosofía del Espíritu.

² *Briefe*, I, 121. Sobre la veneración de Hegel por Napoleón cf. Lukács, p. 439.

³ *Logicam et Metaphysicam sive philosophiam speculativam, praemissa Phaenomenologia mentis ex Libri sui System der Wissenschaft proxima proditura parte prima*. Las otras dos partes, *Philosophiam naturae et mentis* se darán *ex dictatis*, es decir, por apuntes.

En cuanto al tema mismo de esta filosofía, Hegel había formulado antes de escribir la *Fenomenología* su pretensión de trabajar con lo último del ser, la realidad más última y absoluta:

Volver a colocar a Dios de modo absoluto en la cumbre de la Filosofía, como el fundamento general de todo, como el único principio «essendi» y «cognoscendi» después de que se le ha tenido colocado durante tanto tiempo *junto* a otras finitudes o incluso al final de todo, como postulado que surge de la finitud absoluta ⁴.

Pero junto con esta pretensión de ultimidad, Hegel tiene ya además una pretensión de totalidad. No se quiere limitar a hacer una filosofía del Espíritu Divino, concebido éste como algo que vuela por encima del mundo, sino quiere un sistema en que se integren también las Ciencias de la Naturaleza y la Historia. Hegel estudia Mineralogía, Botánica, Fisiología y Medicina. Esta vasta cultura le capacita para ir construyendo un sistema grandioso en el que todas y cada una de las cosas y acontecimientos deben entenderse como un momento, una fase, un aspecto de la evolución del Todo cuya última realidad es el *Espíritu Divino*. Hegel ha concebido el tema de su filosofía como una especie de *curriculum vitae* de Dios, que tiene tres momentos fundamentales: 1) *Dios* en sí mismo; 2) la *Naturaleza*, el universo creado entendido como la salida de Dios fuera de sí mismo para volcarse en la Naturaleza y formar un mundo ordenado, racional; 3) finalmente, en la misma Naturaleza aparece la Humanidad como realidad espiritual: es el *Espíritu*, último momento en el que Dios vuelve a sí mismo, se hace consciente de sí mismo y de su *curriculum*. Es, evidentemente, una concepción atrevida de Dios, que rezuma spinozismo, en la que no se ve clara la distinción entre Dios y el Mundo, esencial para una mentalidad cristiana. Pero Hegel se aferra a esta concepción porque cree que la riqueza, la importancia de Dios para el hombre, sólo puede ser salvada si se toma a Dios como un ser vivo y compro-

⁴ SWKA, I, 149.

metido con el mundo y el hombre. Consiguientemente, como un ser con historia, que se manifiesta en esa historia.

Hegel quería escribir una introducción que explicara el punto de vista original y profundo de su sistema y... ¡escribió todo un libro, el cual lleva además su propia introducción!

Un libro atormentado que refleja en su complejidad y oscuridad las tensiones psicológicas que vivía su autor. En primer lugar su situación profesional. Hegel casi en el umbral de los cuarenta años no había pasado de la categoría de *Privatdozent*, no tenía publicada ninguna obra de envergadura, era un intelectual desconocido. Dejando aparte el caso deslumbrante de Schelling, otros colegas coetáneos suyos ya tenían la cátedra y gozaban de prestigio intelectual a través de sus publicaciones. El problema de fondo era si Hegel, con multitud de páginas llenas de notas y borradores, era capaz de aclarar sus propios pensamientos, ordenarlos y escribirlos.

El libro tan anunciado tuvo al fin que ser redactado en pocos meses del año 1806 bajo la presión de un contrato con Goebhardt, un editor de Bamberg⁵. Por fin el 8 de Octubre puso en correo la primera parte del manuscrito y terminó su redacción en la noche del 12 al 13 de Octubre, cuando ya las tropas estaban dispuestas para la batalla. La entrada de los franceses en Jena y la consiguiente desorganización hizo temer a Hegel que el primer envío no hubiera llegado a su destino. Afortunadamente no fue así, ni tampoco ardieron en el incendio el resto de las páginas manuscritas que Hegel expidió en seguida.

En la *Fenomenología* el estilo de Hegel se hace particu-

⁵ Quizá hay que interpretar como síntoma de estas tensiones el hecho de que en esos meses Hegel tuvo relaciones con una sirvienta —madre ya de otros hijos naturales— de las que nació su hijo Ludwig el 5 de febrero de 1807. Hegel cuidó de su educación en la familia de un amigo. Años más tarde, cuando Hegel, ya casado y con dos hijos, fue nombrado profesor en Heidelberg, reclamó al niño y lo admitió en su familia. Ludwig no se entendió bien con su madrastra y sentó plaza de voluntario en el ejército colonial holandés. Murió enfermo en Batavia en 1831.

larmente oscuro⁶: Sin duda influía el precedente de Kant, capaz de escribir ensayos populares con claridad pero que había inaugurado un estilo académico notable por su dificultad.

Es natural pensar que en filosofía, antes de entrar en la cosa misma, es decir, en el conocimiento real de lo que es en verdad, sea necesario ponerse de acuerdo previamente sobre el conocimiento, considerado como el instrumento que sirve para apoderarse de lo absoluto o como el medio a través del cual es contemplado.

⁶ Nietzsche escribe en *Aurora* (§ 193): «El alemán que posee el secreto de ser pesado con el espíritu, el saber y el sentimiento, y que se ha acostumbrado a considerar el aburrimiento como algo moral, se asusta ante el *esprit* francés, no sea que saque los ojos a la moral; y sin embargo ese miedo está mezclado de tentación, como le sucede al pajarillo con la serpiente de cascabel. Entre los alemanes famosos, tal vez ninguno haya tenido más *esprit* que Hegel; pero también sentía un temor alemán de él tan grande que le hizo forjar su peculiar mal estilo. La esencia de tal estilo consiste en envolver un núcleo, y continuar envolviéndolo repetidamente hasta que apenas atisbe el exterior, avergonzada y curiosamente como «las jóvenes atisban a través de su velo» (por hablar con Esquilo, el antiguo enemigo de las mujeres). Pero ese núcleo es una idea sagaz, y a menudo picante, acerca de los temas más intelectuales, una aproximación de palabras fina y osada, como la que corresponde a una *compañía de pensadores* a modo de entremés de la ciencia; mas así arropada se presenta como la ciencia abstrusa misma y, desde luego, como el aburrimiento más altamente moral. De este modo encontraron los alemanes una forma de *esprit* que les era *licita*, y gozaron de ella con tan extravagante delectación que la gran, la extraordinaria inteligencia de Schopenhauer se quedó paralizada ante tal cosa: durante toda la vida tronó contra el espectáculo que le ofrecían los alemanes, pero jamás supo explicárselo.»

El 28 de Marzo de 1827 debatía Goethe y Eckermann *La esencia de la tragedia antigua*, de H. F. N. HINRICHS (1794-1861), y Goethe se quejaba de que una persona tan original y vigorosa estuviera «tan influida por la Filosofía de Hegel que se le ha barrido toda mirada y forma de pensar abiertas y naturales, y se ha ido formando en él gradualmente un modo de pensar y de expresión tan artificial e hinchado, que encontramos pasajes de su libro en los que nuestra inteligencia simplemente se detiene y ya no sabe más qué es lo que está leyendo»... «¡Qué van a pensar los ingleses y los franceses del lenguaje de nuestros filósofos cuando nosotros mismos, los alemanes, no los entendemos!» (KAUFMANN, *Hegel*, p. 222).

Este es el párrafo inaugural de la Introducción a la *Fenomenología*. Como todo filósofo a partir de Descartes, Hegel ha de comenzar necesariamente por la pregunta sobre la posibilidad misma del conocimiento filosófico. Pero el camino de Hegel es absolutamente original y nos mete de lleno en la profundidad y dificultad de su filosofía. La Ciencia está ahí, como dato; ahí está la Filosofía con su historia como una realidad unitaria que ha ido cobrando existencia concreta en las mentes singulares de los filósofos, pero que en cuanto tal conjunto es superior a cada uno de ellos. La Filosofía acontece en las conciencias singulares, pero también cabe extraer el concepto general de conciencia y ver el progreso de la Filosofía como un progreso de la conciencia en general que cada vez va teniendo más lucidez y comprende mejor lo que pasa y, sobre todo, lo que le pasa, puesto que la característica esencial de la conciencia es el conocerse a sí misma. La conciencia va pasando por una serie de estadios o formas, desde la conciencia espontánea del hombre no cultivado, la conciencia de lo sensible, hasta la forma más perfecta que es la plenitud de conocimiento de la conciencia respecto a sí misma, y se llama Espíritu. Este proceso es, precisamente, lo que Hegel quiere estudiar: se trata de construir la «ciencia de la aparición (fenomenología) del Espíritu». Es una especie de «camino del alma» que se presenta como conocimiento de la experiencia individual del mundo en cada sujeto humano, pero no aisladamente considerado como si repitiera la experiencia de Adán o de la estatua de Condillac, sino en cuanto hombre histórico que tiene un determinado nivel de desarrollo de su conciencia precisamente porque lo recibe de la Historia. Por eso, este «camino del alma» es al mismo tiempo la historia de la manifestación del Espíritu.

No es materia de nuestro libro la exposición de la *Fenomenología*. Creemos suficiente a nuestro propósito haber señalado su lugar en la producción hegeliana y tomar pie de ella para entrar en el método típicamente hegeliano: la dialéctica. Efectivamente, la «Fenomenología» es un proceso y Hegel utiliza una forma especial de razonamiento

para captar este proceso. Pero antes de entrar en este nuevo apartado de nuestra exposición, nos parece absolutamente necesario llamar la atención del lector hacia el mensaje central de la *Fenomenología*, en cuanto núcleo de todo el pensamiento político de Hegel. Se trata del paso del Yo al Nosotros.

Del Yo al Nosotros titula el profesor Valls su introducción a la lectura de la *Fenomenología*. La intuición de Hegel podría resumirse muy simplícidamente diciendo que la conciencia sólo llega a su plenitud cuando alcanza el nivel de autoconciencia: el objeto de la conciencia es ella misma. Pero esta reflexión de la conciencia sobre sí misma no se da en una situación de aislamiento sino en la plenitud de su quehacer, es decir, de su vida, lo cual supone que no han desaparecido los objetos de la conciencia para quedarse sola, sino todo lo contrario: es autoconciencia llena. Ahora bien, un examen de estos contenidos de la autoconciencia lleva a Hegel a esta profunda conclusión:

La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia (p. 112).

Expresado en términos más simples y superficiales, se trata de la antigua concepción del hombre como ser social, contrapuesta al individualismo de la Edad Moderna. Para Hegel, como para los grandes filósofos griegos, el hombre sólo se realiza en comunidad. Las formas de relación entre autoconciencias son muy variadas, pero la primera y fundamental es la relación señorío-servidumbre. Hegel la expone en unas páginas que se cuentan entre las más famosas de la *Fenomenología* y de toda su producción. La forma más plena es precisamente el Espíritu: la unidad de todas las conciencias pero sin que éstas pierdan su singular identidad. El Yo sólo es tal porque ha llegado a ser Nosotros⁷.

⁷ «Aquí está presente ya para nosotros el concepto *del espíritu*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el *nosotros* y el *nosotros* el yo» (*Fenomenología*, p. 113).

Es notable que pocos autores señalen estas páginas de Hegel como la clave filosófica de su pensamiento político. Cuando lleguemos al concepto de Eiticidad, éste sólo será inteligible si tenemos en cuenta la antropología subyacente que Hegel ha explicado en la *Fenomenología*⁸.

II. LA DIALECTICA

Hemos señalado que la pretensión última de Hegel es comprender la realidad como algo en movimiento, en desarrollo, Dios como ser vivo y no como el ser eternamente inmóvil. Precisamente para captar esta realidad, Hegel aplica una nueva forma de pensar que llama la dialéctica. La dialéctica no es original de Hegel: él la toma de Fichte y la palabra nos retrotrae hasta Platón que llamó dialéctica a la operación mental con que ascendemos desde un ser concreto hasta el ser en general, extrayendo de lo particular lo universal y de este universal otro más universal hasta llegar al concepto absolutamente universal del ser. En Platón se trata, por tanto, de un proceso lógico dentro de la lógica clásica que recibió su formulación definitiva con Aristóteles.

Esta lógica aristotélica, la lógica de la definición exacta, según ya propugnaba Sócrates, la del silogismo bien construido, es la que encuentra su empleo más riguroso en el Racionalismo del siglo xvii. Es la lógica de las ideas claras y distintas que procede *ordine geométrico*. Su aplicación más ejemplar se produce en el razonamiento geométrico,

⁸ Toda la *Fenomenología* puede ser leída en clave política, pero hay una sección en que el tema político sube a primer plano. Es la titulada «La libertad absoluta y el terror», que sigue al análisis del fenómeno de la Ilustración. Hegel rechaza la democracia directa de Rousseau. Son ideas que volverán a aparecer en otros escritos hegelianos.

en la demostración de los teoremas de la Geometría. Descartes nos dice en su *Discurso del Método* (segunda parte) que,

Esas largas series de trabadas razones muy plausibles y fáciles, que los geómetras acostumbran emplear para llegar a sus más difíciles demostraciones, habíame dado ocasión de imaginar que todas las cosas, de que el hombre puede adquirir conocimiento, se siguen unas a otras en igual manera... prometíame aplicarlo [este método] con igual fruto a las dificultades de las otras ciencias, como lo había hecho a las del álgebra.

Esta lógica trabaja muy bien con conceptos estáticos, inmóviles, eternos, cuyo ejemplo más claro lo ofrece precisamente la geometría: triángulo, círculo, igualdad-de-todos-los-radios-de-una-circunferencia, etc. Si reflexionamos sobre el mecanismo en virtud del cual relacionamos estos conceptos y pasamos de unos a otros, descubrimos que se trata de la aplicación constante del principio de identidad: «lo que es, es; lo que no es, no es.» Santo Tomás formuló escuetamente la entraña de este proceso lógico diciendo que la mente procede por división (negación de la identidad) y composición (afirmación de la identidad). Es un tipo de lógica que tiene sus propios límites, y así en cuanto lo queremos aplicar con toda rigurosidad, sin correspondencia ni cautelas, a seres en movimiento, caemos fácilmente en aporías que fueron magistralmente ejemplificadas por Zenón de Elea.

Hegel comprende que con esta lógica no se capta bien la vida, las realidades históricas, el hombre, todo lo que comprende lo que hoy llamamos Ciencias del Espíritu, porque la realidad tiene una tal riqueza que no se deja expresar con fórmulas inmovibles, por muy claros y distintos que sean sus términos⁹. Si queremos aproximarnos en profundidad

⁹ En el prólogo de la *Fenomenología* encontramos varias páginas dedicadas a los límites del conocimiento matemático y su necesaria superación por el conocimiento filosófico. Escogemos, como muestra, dos párrafos muy explícitos: «Esto nos dará pie para el conocimiento matemático, que el saber a filosófico se representa como el ideal

y seriedad a la realidad temporal, dinámica, en movimiento, hemos de hacerlo mediante un saber que sea él mismo también un movimiento, un progreso. Quiere esto decir que hay que inventar una lógica temporal, apta para captar los objetos vivos, dinámicos. Su principio más íntimo no será ya el de identidad sino el de contradicción. Esta lógica es la dialéctica.

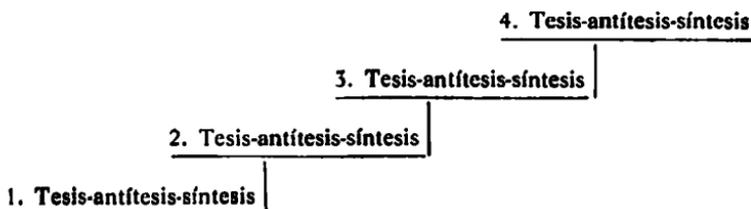
La dialéctica es una forma de pensamiento que procede mediante tres fases fundamentales que se llaman tesis, antítesis, síntesis. Como hemos indicado, fue Fichte quien introdujo en la Filosofía este proceso mental trifásico. Hegel no empleó nunca estos tres nombres juntos para designar un proceso mental, ni se aplicó al uso sistemático y riguroso de dicho proceso en la elaboración y exposición de su pensamiento. Empecemos por una descripción general de dialéctica para luego hacer las correspondientes precisiones al tratar la dialéctica de Hegel.

La tesis es una afirmación. Pero por lo indicado antes, el entendimiento comprende que esa afirmación no expresa la totalidad de la realidad y debe ser corregida mediante un nuevo paso, la antítesis, que se presenta como contradicción o negación de la afirmación. Precisamente porque la negación no lo es a secas, no lo es aplicando el principio de identidad, sino en cuanto referida a una realidad afirmada sobre la que estamos hablando y queremos seguir hablando, el entendimiento no puede descansar en esta primera contradicción, en esta fase negativa, limitativa, correctora y debe pasar a una ulterior, la síntesis, que

que debiera proponerse alcanzar la filosofía, pero que hasta ahora ha sido una vana aspiración» (p. 27). «La evidencia de este defectuoso conocimiento de que tanto se enorgullece la matemática y del que se jacta también en contra de la filosofía, se basa exclusivamente en la pobreza de su fin y en el carácter defectuoso de su materia, siendo por tanto de un tipo que la filosofía debe desdenar. Su fin o concepto es la *magnitud*. Es precisamente la relación inesencial, aconceptual. Aquí el movimiento del saber opera en la superficie, no afecta a la cosa misma... La *materia* acerca de lo cual ofrece la matemática un tesoro grato de verdades es el *espacio* y lo *uno*. El espacio es el ser ahí en que el concepto inscribe sus diferencias como en un elemento vacío y muerto...» (p. 30).

se presenta como negación de la anterior negación, es decir, afirmación, pero no una simple vuelta al punto de partida, sino a una nueva situación mental que lleva dentro de sí —en síntesis— los dos pasos anteriores. Hemos recuperado la realidad desde un nuevo nivel. La verdad que encierra la tesis, al no ser una verdad absoluta, debe ser abandonada en la antítesis, pero sólo para ser de nuevo recogida elevándola a una afirmación superior que es la síntesis. Es como si en lenguaje popular dijéramos «esto es así, pero no exactamente así, sino así»¹⁰.

La síntesis de un proceso, en cuanto afirmación, puede servir de tesis para comenzar un nuevo proceso, y así el entendimiento podría progresar mediante un proceso general cada uno de cuyos pasos estaría compuesto de las tres fases dialécticas. Lo podríamos representar gráficamente como una escalera ascendente si acordamos que cada paso es un nivel superior de conocimiento.



Igual validez tendría un gráfico descendente que expresaría la idea de que cada nuevo nivel de conocimiento es un avance en profundidad.

El proceso, tal como lo hemos descrito, se nos muestra como una realidad diacrónica que extiende sus fases a lo largo del tiempo: la antítesis es una realidad posterior cronológicamente a la tesis, y la síntesis sólo acontece cuando ya la antítesis ha cumplido su papel en el tiempo¹¹. Pero no

¹⁰ En la jerga hegeliana se habla de «identidad-diferencia-identidad de la identidad y la diferencia».

¹¹ «El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser ahí de la planta, mostrándose como la verdad de la planta en vez de la flor. Estas formas no sólo se

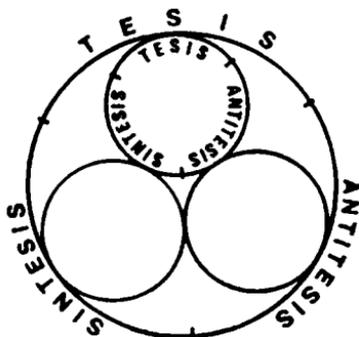
siempre el proceso dialéctico tiene lugar en *momentos* sucesivos en el tiempo, sino que en muchas aplicaciones se trata de una realidad sincrónica que la dialéctica desmenuza para captar sus entrañas. Entonces las tres fases corresponderían a estratos de una misma realidad, superpuestos o imbricados uno en otro y que todos juntos, al ser aprehendidos en su interconexión, nos dan la totalidad con una profundidad de intelección que no teníamos antes de someterla al proceso dialéctico. Aunque las fases no son cronológicamente sucesivas, sí lo son lógicamente y por eso también para esta aplicación sincrónica cada una de las fases puede ser llamada «momento». Esta aplicación sincrónica es un proceso dialéctico que no puede ser representado gráficamente con la figura de la escalera porque su tema no es una cadena de realidades en que la síntesis de un proceso se convierte en punto de partida de otro nuevo. Cabe aplicar la dialéctica a una realidad completa y acabada, de modo que su presentación gráfica no sería ya la recta sino la circunferencia: línea que acaba en sí misma.



Lo que sí puede y debe hacer el pensamiento es estudiar y explicar también mediante la dialéctica cada uno de esos momentos. Se tratarían de un pensamiento que va ahondando en la realidad y su expresión gráfica habría de ser un

distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente lo que constituye la vida del todo» (*Fenomenología*, p. 8).

conjunto de circunferencias interiores tangentes entre sí, que podrían multiplicarse indefinidamente ¹².



Ahora bien, este proceso mental, así sumariamente descrito, no fue aplicado por Hegel ni rigurosa ni sistemáticamente. La dialéctica de Hegel no es rigurosa porque se mueve dentro de una general indefinición de sus elementos esenciales. Ante todo, la contradicción inherente a la dialéctica no es exactamente la que corresponde al principio de contradicción de la lógica clásica, sino que sería mejor descrita como oposición, antagonismo, contraposición, contraste, etc.: la relación entre los dos primeros términos del proceso dialéctico, a la luz de la aplicación que hace Hegel, no puede ser definida con toda exactitud de modo que tengamos un concepto perfectamente unívoco. Tampoco es uní-

¹² Hegel mismo usa una imagen muy próxima a la nuestra: el círculo. «Cada una de las partes de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo; pero la idea filosófica está dentro de él en una determinación o elemento particular. El círculo singular, siendo en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento y funda una más amplia esfera: el todo; el todo se pone así como un círculo de círculos, cada uno de los cuales es un momento necesario; así que el sistema de sus peculiares elementos constituye toda la idea, la cual aparece, además, en cada uno de ellos» (*Enciclopedia*, § 15). Las diferencias con la gráfica de circunferencias son muy claras y no necesitan explicación.

voco el concepto de negación mediante el cual pasamos de una fase a otra del proceso. El mismo Hegel prefiere usar otro verbo: *aufheben*. No encontramos equivalente en el vocabulario español. Quizá lo más cercano sería «superar», «superación» en virtud de la cual cada una de las fases es asumida por la siguiente en un nivel ulterior de conocimiento. Pero se comprende que esta misma descripción de la dialéctica sólo nos proporciona una idea aproximativa del proceso¹³.

Hora es ya de proponer alguna de las aplicaciones de la dialéctica de Hegel que a modo de ejemplo nos sirvan para terminar de entender la descripción general del proceso y las acotaciones sobre su falta de rigurosidad.

Si empezamos por el concepto más general posible, el SER, su negación y antítesis es obviamente la NADA. El DEVENIR es síntesis en cuanto que participa de los dos momentos anteriores: es SER, es algo, pero también es NO-SER, porque se trata precisamente de llegar a SER lo que todavía no se es.

En el campo gnoseológico el punto de partida obvio, la tesis, es el SUJETO, el que va a conocer, sin él no es posible ni siquiera pensar el conocimiento. Su negación, en cuanto realidad gnoseológica, es el OBJETO, lo que va a ser conocido. La síntesis de ambos se consigue precisamente en el CONOCIMIENTO que en cuanto tal realidad significa una superación del mero SUJETO que todavía no conoce y del mero OBJETO que todavía no es conocido.

¹³ Estos que podríamos llamar defectos de la dialéctica han dado pie para críticas manifiestamente injustas como la siguiente de Popper: «La obra de Hegel halló eco entre aquellos que prefieren la rápida iniciación en los profundos secretos de este universo, a los tecnicismos laboriosos de una ciencia que, después de todo, puede terminar por desilusionarlos por su falta de poder para revelar todos los misterios. En efecto, no tardaron en descubrir que nada podía aplicarse con tanta facilidad a cualquier problema de cualquier naturaleza y, al mismo tiempo, con tan impresionante, aunque sólo aparente, dificultad y con tal rapidez, seguridad y éxito, o con mayor baratura y menor trabajo y adiestramiento científicos y, a la vez, con un aire docto más espectacular, que la *dialéctica* de Hegel, el misterioso método que reemplazó a la «estéril lógica formal» (*La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires 1967, II, p. 8).

Otra aplicación muy conocida es la visión global del Derecho Penal. La tesis, la afirmación, es la LEY, que resulta negada en el DELITO. La síntesis o conciliación se llama CASTIGO.

Como ponen en evidencia estos ejemplos, que se podrían multiplicar, y lo confirmarán los procesos dialécticos del mundo de la Historia, la Cultura y la Política que hemos de ver, el esquema funciona con brillantez pero con una cierta peligrosidad intelectual y científica precisamente por la facilidad con que podemos aplicarlo gracias a su enorme flexibilidad. Es evidente que el sentido de negación es muy distinto en las relaciones SER-NADA, SUJETO-OBJETO y LEY-DELITO. Podemos hablar de negación y contradicción en los tres casos, pero es claro que no estamos empleando un concepto unívoco.

La aplicación de la dialéctica es más bien cosa de intuición que no admite prueba científica, sino solamente la aprobación general que subraya el acierto con que el filósofo o el aficionado supo aplicar este esquema.

Hasta aquí, la falta de rigurosidad de la dialéctica hegeliana. Vengamos ahora a la falta de sistematización. Veremos la marcha dialéctica de la realidad última por el tiempo haciendo la Historia como estructura que da forma a todo el sistema hegeliano; pero si queremos descubrir el proceso dialéctico en cuanto tal en la organización y exposición de las obras de Hegel, no lo encontraremos. Encontraremos una preferencia marcada por la agrupación triádica de los temas. Al tomar el índice de cualquier obra de Hegel vemos que con frecuencia las secciones están divididas en tres partes y éstas a su vez subdivididas en tres. Pero estas tríadas no significan otras tantas tesis-antítesis-síntesis. Tendremos ocasión de comprobarlo al exponer con cierto detalle la principal obra política de Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*. Por tanto, la dialéctica hegeliana es mucho menos de lo que se ha dicho. Es un principio general de exposición que da particular brillantez a las ideas precisamente por hacerlas chocar entre sí al mismo tiempo que las organiza. Pero también es mucho más, porque está en el fondo de todo su razonamiento como agui-

jón que le estimula a profundizar en los conceptos, incluso a través de la paradoja: en la dialéctica amo-esclavo, el amo llega a depender totalmente del esclavo, mientras que éste, por su trabajo, sólo depende de sí mismo.

Hasta ahora hemos procurado describir la dialéctica en cuanto proceso lógico o forma peculiar de actividad de un sujeto pensante por cuya virtud somos capaces de captar mejor la realidad, pero la filosofía de Hegel va mucho más allá, su afirmación esencial consiste precisamente en decirnos que la dialéctica es también el esquema formal de la estructura misma del objeto de nuestro pensamiento, es decir, de la REALIDAD¹⁴. La dialéctica no es sólo una ley del pensar, sino además, y ante todo, es una ley del ser. Precisamente porque la realidad es dialéctica, lleva la tensión en sus mismas entrañas, por eso es dinámica. La concepción dialéctica de la realidad es un viejo invento de Heráclito. Enseñaba el sabio de Efeso que todas las cosas están compuestas de contrarios y llevan la guerra en su interior: «La guerra es el padre de todo.» El mundo, el hombre, la historia se desarrolla a través de conflictos. Así la realidad dialéctica sólo puede ser captada mediante un pensamiento dialéctico. Frente a la esencia misma del nominalismo que consiste en considerar el pensamiento como un artificio que me sirve para habérmelas con la realidad, Hegel se coloca en la línea del realismo gnoseológico que da valor real al contenido de nuestros conceptos¹⁵. El

¹⁴ «Hasta ahora el concepto de lógica se fundaba sobre la separación, dada de una vez para siempre en la conciencia ordinaria, entre el *contenido* del conocimiento y la *forma* de éste, es decir, en la separación de la *verdad* y la *certeza*. Se presupone *ante todo* que la materia del conocimiento existe como un mundo acabado, en sí y para sí, fuera del pensamiento, que el pensamiento por sí es vacío y que se añade como una forma extrínseca a aquella materia, se llena de ella, y solamente entonces adquiere un contenido y se convierte así en conocimiento real» (*Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires 1968, p. 47).

¹⁵ El nominalismo gnoseológico tiene una amplia repercusión en el pensamiento político, hasta el punto de haberse consagrado la expresión «nominalismo político». La conexión entre los dos nominalismos es más o menos clara según los autores. El ejemplo más conocido es Hobbes, para quien la razón es fundamentalmente artificio

sistema hegeliano ha sido denominado con una expresión muy significativa: PANLOGISMO: «todo lo racional es real y todo lo real es racional»¹⁶: las leyes lógicas reproducen las leyes de la realidad y por eso para Hegel la Lógica es fundamentalmente Ontología. La VERDAD es, por supuesto, una cualidad de mis pensamientos que consiste en su ajuste a la realidad. Pero es, ante todo, una cualidad de la realidad misma. Al ser la realidad un perpetuo devenir, un desarrollo, una determinada cosa será verdadera si en su desarrollo se ha ajustado a su naturaleza o esencia que en terminología hegeliana es el *concepto*. Algo es verdadero si en su devenir se mantiene fiel a su *concepto*. El *concepto* no es para Hegel el producto de un pensamiento, el contenido de un acto psicológico, sino la razón inmanente en la cosa misma y que se identifica con la cosa misma¹⁷.

y artificio son las palabras (nominalismo gnoseológico). También es artificio el Estado, pues sólo hay individuos, autores del soberano, y un actor soberano que dice que su voluntad es la del Estado. El concepto de bien común no es más que un nombre que nos ahorra el esfuerzo de tener que reseñar todos los bienes individuales que engloba. El realismo gnoseológico tiene su más ilustre progenitor en Platón, que cree que en algún lugar existe la realidad que responde a nuestros conceptos universales y abstractos. Realismo que tiene su traducción en la esfera política, pues para Platón la *polis* es una realidad orgánica de la que el individuo es sólo un miembro y la justicia algo objetivo.

¹⁶ Cf. infra cap. III, p. 142.

¹⁷ ... Llamo *dialéctica* al principio motor del concepto, que disuelve pero también produce las particularidades de lo universal. No se trata, pues, de la dialéctica en el sentido negativo que aparece frecuentemente en Platón que... sólo se ocupa en la deducción de su contrario... Siguiendo este procedimiento, la dialéctica puede considerar que su resultado último es llegar a lo opuesto de una representación dada; a su contradicción si se actúa de un modo decidido —como en el antiguo escepticismo— o a un *acercamiento* a la verdad... La más elevada dialéctica del concepto consiste en no considerar la determinación meramente como límite y opuesto, sino en producir a partir de ella el contenido *positivo* y el resultado, único procedimiento mediante el cual la dialéctica es *desarrollo* y *progreso* inmanente. Esta dialéctica no es, por tanto, la acción *exterior* de un pensar subjetivo, sino el *alma propia* del contenido que produce orgánicamente sus ramas y sus frutos. El pensamiento, en cuanto subjetivo, contempla este desarrollo de la idea como la actividad propia de su razón, sin agregar

Puesto que la dialéctica es el método que nos lleva hasta el concepto, Hegel ha llamado al pensamiento dialéctico pensamiento *conceptual*, en contraposición al *pensamiento formal* propio de la lógica matemática que se queda —según Hegel— sólo en la superficie de la vida. Estos dos tipos de pensamiento corresponden a dos tipos de conocimiento que tienen su origen en dos niveles distintos del quehacer cognoscitivo: el entendimiento (*Verstand*) y la razón (*Vernunft*). Esta distinción, como es sabido, procede de Kant. Hegel la ha reelaborado presentándola como la distinción entre el conocimiento que podríamos llamar de sentido común —incluso operando a nivel científico— y el conocimiento que penetra en la esencia del ser. El entendimiento produce el tipo de pensamiento que es el normal en nuestra vida, pero no llega a captar la verdad última del ser. Esto es obra de la razón que es la facultad del conocimiento dialéctico, es decir, filosófico. Una vez más surge espontáneo el recuerdo de los filósofos griegos. Fue Platón el primero en emplear sistemáticamente la distinción entre dos niveles de conocimiento: la *doxa* u opinión, y la *epistémé* o ciencia. No se trata de despreciar la *doxa* que tiene su lugar propio en nuestro quehacer diario, puesto que en muchos campos de nuestra vida no hemos conseguido ir más allá. Se trata simplemente de tomar en serio la Filo-

nada por su parte. Considerar algo racionalmente no quiere decir llevar la razón al objeto desde fuera y elaborarlo por medio de ella, sino que el objeto es por sí mismo racional; se trata del espíritu en su libertad, la más alta cumbre de la razón autoconsciente, que se da una realidad y se produce como mundo existente. La tarea de la ciencia es justamente elevar hasta la conciencia este trabajo de la razón de la cosa» (*Fil. del Der.* § 31).

Esta última idea de que el objeto tiene una racionalidad inherente y dinámica que es su concepto la vemos expresada en este otro párrafo que escogemos de la misma obra:

«El desarrollo inmanente de una ciencia, la *deducción de todo su contenido* a partir del simple *concepto* (de no ser así no merece por lo menos el nombre de ciencia filosófica), muestra la peculiaridad de que uno y el mismo concepto, aquí el de voluntad, que en un comienzo —precisamente por ser el comienzo— es abstracto, se conserva, pero al mismo tiempo produce por sí mismo sus determinaciones y gana de este modo un contenido concreto» (*ibid.* § 279, Obs.).

sofía¹⁸. Otro problema distinto es si la Filosofía es empresa para el común de los humanos o sólo para la élite¹⁹.

III. APUNTES PARA UNA FILOSOFIA POLITICA

Los años de Jena son también años de maduración en el pensamiento específicamente político. En 1802 publica en la *Revista Crítica de Filosofía* un ensayo *Sobre las diversas maneras de tratar científicamente el Derecho Natural (Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts)*. Posiblemente en ese mismo año 1802 hay que datar su *Sistema de la Eticidad (System der Sittlichkeit)*. Es el año que escribió *La Constitución de Alemania*. A los dos últimos años que impartió enseñanzas en Jena corresponden las dos redacciones de los temas de sus clases sobre filosofía política que hoy conocemos con el título *Filosofía realista de Jena I y II (Jenaer Realphilosophie)*. Estas tres obras son escritos de menor extensión —cerca de las cien páginas para el *Sistema* y la *Filosofía II*, y unas cincuenta para la *Filosofía I*— que permanecieron inéditos en vida de Hegel, seguramente porque no consiguió acabarlos en aquellos años —no sólo en cuanto a la materia sino tampoco en cuanto a la redacción— y luego ya ni siquiera lo intentó al

¹⁸ Sobre la distinción *Verstand-Vernunft*, la diferente visión del mundo que proporcionan, y la diferente actitud mental que suponen en el sujeto cognoscente, cf. MARCUSE, p. 49-54.

¹⁹ En la presentación de la *Revista Crítica de Filosofía*, Hegel se define como elitista: «La filosofía es, por naturaleza, esotérica: no está hecha para el populacho ni es susceptible de ser aderezada para él; pues sólo es filosofía por oponerse completamente al entendimiento y, por tanto, todavía más al sentido común (...). Comparado con éste, el mundo de la filosofía es un mundo al revés..., la filosofía tiene ciertamente que admitir la posibilidad de que la gente ascienda hasta ella, pero no debe, por su parte, rebajarse hasta la gente» (citado por KAUFMANN, *Hegel*, p. 94).

haber encontrado sus ideas expresión más cumplida en otras obras de mayor envergadura, especialmente en la *Filosofía del Derecho*²⁰. Sin embargo, es importante recoger estas aportaciones porque nos ayudan a comprender la obra definitiva. En ellas intentó Hegel por primera vez expresar sus ideas políticas en forma de un sistema filosófico que, naturalmente, formaba parte de su sistema general. Sabemos que Hegel tenía la concepción general de este sistema, pero no consiguió formularlo durante estos años. Puesto que el trabajo más extenso y elaborado es la *Realphilosophie II*, a éste vamos a dedicar nuestra atención sin perjuicio de ampliar la exposición con referencias a las otras obras.

El ensayo *Sobre el Derecho Natural* trae una aportación decisiva al pensamiento de Hegel: su concepto de ETICIDAD. La crítica a las diferentes teorías sociales —basadas en diferentes aproximaciones al Derecho natural— se completa con un primer intento de contribución a una nueva visión de la sociedad basada en la Eticidad. Vuelve otra vez a primer plano la inspiración en la *polis* como ideal de vida humana que se realiza con la plena inserción en la vida de la comunidad. Eticidad es el conjunto de pautas a todos los niveles (moral, estético, político...) que rige la vida comunitaria. No se trata de un repertorio mentalmente construido, sino de un espíritu que da vida. Es la forma particular concreta de un determinado Nosotros²¹. El con-

²⁰ El *Sistema* fue publicado por primera vez por Mollat en versión incompleta en 1893 y luego por Lasson en 1913. En 1931 publica HOFFMEISTER la *Realphilosophie II*, que corresponde a las lecciones del curso 1805-6, y al año siguiente la *Realphilosophie I*, lecciones del curso 1804-5. Este trabajo es más breve y puede ser considerado como un complemento a la *Realphilosophie II*. Las páginas citadas en nuestro texto se refieren a la SWKA. El *System* se encuentra en el tomo VII, p. 415-499; *Realphilosophie I* en XIX, p. 195-241; *Realphilosophie II* en XX, p. 179-273.

²¹ El ensayo *Sobre el Derecho Natural* tiene un objetivo muy definido. La ley positiva —el sistema de legalidad— es fundamentado diversamente por las dos grandes corrientes de pensamiento filosófico anteriores a Hegel: el empirismo y el racionalismo, que Hegel llama formalismo puesto que ha recibido su última formulación en el racionalismo formal de Kant y en el Idealismo subjetivo de Fichte, princi-

cepto de Eticidad es recogido y elaborado en el *Sistema* con un importantísimo avance. Ahora no se trata ya de año-

palmente en su *Fundamentos del Derecho Natural* (*Grundlage des Naturrechts*, 1796-7).

Según Hegel, la corriente empirista de los británicos utiliza un método inadecuado (el método sintético) porque se limita a recoger lo que la Historia nos enseña sobre las diversas instituciones. Ahora bien, un catálogo empírico de las funciones de una institución (por ejemplo, el matrimonio) nunca equivale al conocimiento de la esencia de dicha institución. En consecuencia, sus conclusiones no tienen validez universal y no pueden fundamentar una Ciencia del Derecho natural. Ahora bien, Hegel está convencido de que esa Ciencia es posible, que existe un vínculo racional entre el hombre en general y cualquier forma social posible.

El formalismo resulta igualmente inadecuado porque arranca de una concepción sumamente abstracta del hombre, el puro Ego de Fichte, y se mantiene en dicho nivel de abstracción. Sus conclusiones son también puramente formales y, por lo tanto, vacías. No tiene en cuenta que el hombre es en cada momento una criatura de la sociedad y que ésta ha de ser entendida en sus circunstancias concretas. En la esfera específicamente política, Hegel critica la teoría del eforado de Fichte como órgano de control del Gobierno para asegurar que éste se ajusta a la voluntad general. El problema es, por un lado, cómo impedir que el Gobierno —que se dice portavoz y ejecutor de la voluntad general— imponga su voluntad particular a los ciudadanos (despotismo). Por otro lado, hay que evitar que el pueblo, en cuanto masa no estructurada, se imponga al Gobierno (demagogia). El eforado de Fichte no es solución, pues, o bien depende del Gobierno y no realiza función de control, o bien se transforma en un Gobierno paralelo que obstaculiza la gestión política, llegando a paralizar la acción del Gobierno. Por otra parte, Hegel no admite que el pueblo directamente controle al Gobierno, porque está operando con un concepto peyorativo de pueblo: es la plebe, sin conciencia del bien común (seguramente piensa en la experiencia de la Revolución francesa).

Puesto que ni el empirismo ni el formalismo ofrecen un fundamento adecuado del Derecho natural, es necesario buscarlo en otra parte. Hegel ofrece una larga reflexión como contribución positiva para responder al problema. Su discurso está inspirado en la antigua *polis* con su sentido comunitario, como realidad última que fundamenta la legalidad. Pertenecer a la comunidad es la Eticidad absoluta, porque la comunidad es el último fin de la existencia humana, no es un medio para que el individuo consiga sus satisfacciones particulares. «A propósito de la Eticidad, la palabra de los hombres más sabios de la antigüedad es la única verdadera: su ética consiste en vivir de acuerdo con las costumbres del propio país; y en cuanto a la educación, [vale] lo que respondió un pitagórico a uno que le preguntaba sobre cuál

rar la *polis* sino de asumir la civilización moderna cuya fase industrial está naciendo: el trabajo es el concepto central

podría ser la mejor educación para su hijo: Que le haga ciudadano de un pueblo con buenas instituciones» (*Sobre el Derecho*, p. 89; esta misma anécdota la vuelve a recoger Hegel en la *Fil. del Der.*, § 153). El caso límite de esta integración en la comunidad es la muerte por la comunidad. Por eso la guerra es la situación en que se pone de relieve la dimensión ética de la vida individual y colectiva (Hegel propone esta idea con unas palabras que luego recogerá literalmente en la *Filosofía del Derecho*). Inspirado en Platón, Hegel esboza una estructura social que corresponde a esta comunidad ética: la sociedad se organiza fundamentalmente en dos estamentos: los ciudadanos libres (su actividad esencial es *politeuein*, como decía Aristóteles) y los esclavos (tareas productivas). Pero la *polis* murió y es inútil querer resucitarla.

La *polis* muere con el Imperio Romano cuya decadencia consiste precisamente en la privatización de la vida, es decir, la muerte de la Eticidad absoluta. El desarrollo de la esfera privada es la obra histórica de la burguesía: la clase dedicada a la actividad económica (*die erwerbende Klasse*). Hegel apunta ideas que luego desarrollará y sistematizará en su concepto de sociedad civil. Igualmente presenta ya los tres niveles diferenciados, Derecho, Moralidad y Eticidad. Cuando predomina la privatización, el Estado se convierte en mero ejecutor de los intereses económicos de los ciudadanos, que es la tesis básica de la teoría política inspirada en el Derecho natural. Hegel entiende que ésta es una visión superficial del Estado, que no entra en su esencia porque no puede explicar dos actividades estatales que van directamente contra los intereses básicos de la propiedad privada: los impuestos y la guerra. El Estado integra, pues, de algún modo a los ciudadanos en el nivel de la ética. Sólo que lo hace de modo *inconsciente*. Es necesario pasar al nivel consciente. La *polis* no puede ser resucitada porque el desarrollo económico ha consolidado la esfera privada y ha producido una diferenciación social. El problema es cómo integrarla en la universalidad del Estado. Aquí Hegel recoge la dualidad estamental apuntada antes y nos habla de un estamento dedicado a la vida económica, la clase comercial, y otro entregado a la vida pública, la clase absoluta. Esta posee la conciencia de la vida ética; su libertad consiste en independizarse de la esfera económica, y su realización suprema es dar la vida por la comunidad. La clase comercial funda su vida sobre la propiedad y el sistema legal que la protege; como compensación por la falta de participación política, disfruta de sus negocios en paz y seguridad. Hegel no desarrolla estos temas: quedan como materia para escritos posteriores.

sobre el cual se articula una nueva sociedad y una nueva Eticidad²².

²² El *Sistema* es un texto muy oscuro, seguramente por defecto de redacción. Puede ser considerado como el primer intento de Hegel de dar una respuesta al problema del hombre en la sociedad moderna. Respuesta que, según Hegel, ninguna de las dos grandes corrientes filosóficas —empirismo y formalismo— había encontrado. Es el primer intento hegeliano de una teoría del hombre como ser social. El concepto clave es el de *Eticidad* que designa no sólo la vida de la comunidad, sino además la identificación del individuo con esa vida comunitaria. La vida social primitiva consiste en un entramado de relaciones muy estrechas, directas, irreflexivas, entre el individuo, su comunidad y el mundo natural que le rodea. Este nivel de vida social indiferenciada es la Eticidad natural. El hombre no ha alcanzado la autoconciencia y, por lo tanto, no es capaz de distinguir entre su individualidad y lo que le rodea: no distingue entre su ser como individuo y su ser como miembro de una comunidad. En este nivel no existe todavía el trabajo. El hombre se alimenta de los productos espontáneos de la Naturaleza. Pero tan pronto como los deseos —y sus correlativas necesidades— del hombre le llevan a un nivel superior de consumo, aparece *el trabajo*: el hombre toma una actitud activa frente a la Naturaleza, desarrolla sus capacidades y adquiere conciencia de sí. La unidad primitiva de la Eticidad natural queda rota para siempre. El tema de investigación es, por tanto, las relaciones sociales que nacen del hecho del trabajo —y de la dinámica propia de éste (lo que luego Marx llamará las fuerzas productivas)— y cómo en la sociedad moderna es posible recuperar la Eticidad, cómo conseguir la nueva identificación del individuo y su comunidad que evidentemente ha de ser resultado de una mediación o serie de mediaciones; en otras palabras, cuáles son las mediaciones propias de la sociedad moderna para conseguir la Eticidad.

Simplificando, por razones de exposición, podemos decir que la reflexión de Hegel arranca del concepto de la *necesidad*. El hombre busca superarla en la unidad con el objeto, incorporándolo a su subjetividad. El primer modo de incorporación es el *consumo* directo, pero en él el objeto es destruido (se trata del consumo elemental: alimentos, fuego, etc.). El segundo modo es la *propiedad*. Aquí el objeto ya no se destruye, sino que es conservado y su incorporación al sujeto se realiza en la relación dueño-objeto. Pero esta relación no tiene sentido si permanece en la pura subjetividad: la propiedad es tal por el hecho de que otros la reconocen. El tercer modo es el *trabajo*, el objeto no sólo es conservado sino transformado, la subjetividad queda incorporada al objeto.

El *trabajo* pasa a ser el concepto eje de la reflexión de Hegel. El trabajo en cuanto sus productos han de ser intercambiados, en cuanto

Una mirada de conjunto de la *Filosofía II*²³ nos advierte que Hegel ha comenzado ya a elaborar su sistema: el Espíritu aparece explicado en dos fases: el subjetivo y el real

se realiza con herramientas, en cuanto se realiza colectivamente, es fuente de nuevas relaciones sociales, y es mediación necesaria para el desarrollo de la razón humana. El trabajo en su dinámica social propia lleva consigo la división del mismo, su mecanización y lo que empezó siendo realización del sujeto termina siendo su alienación.

La segunda parte de estos apuntes está dedicada al tema del delito en cuanto negatividad *ut sic* en toda sociedad.

En la tercera parte de este escrito, por primera vez Hegel desarrolla el concepto que más adelante en su sistema llamará Espíritu objetivo. Hegel opera con una concepción orgánica de la sociedad y del Estado, que tiene su primera expresión en la organización estamental. Por primera vez presenta su clasificación de los estamentos en tres categorías fundamentales: el estamento absoluto, el estamento de la honestidad, el estamento agrícola. El estamento absoluto es el funcionariado que tiene como misión velar por los intereses generales de la sociedad. El estamento de la honestidad es el conjunto de la burguesía —grande y pequeña— dedicada a la industria y el comercio, cuyo rasgo cultural más significativo —según Hegel— es el legítimo orgullo de ganarse la vida por sus propios méritos (su aplicación al trabajo y su ingenio para innovar en sus pequeñas o grandes empresas). El estamento agrícola es el cultivador directo, no la nobleza que vive de sus rentas. Es curioso el orden de presentación de los estamentos: en escritos posteriores presentará exactamente el inverso.

A continuación se entra en el nivel estrictamente político que aquí aparece bajo el título *El Gobierno*. Las tareas del Gobierno pueden ser clasificadas de acuerdo con tres niveles o esferas de vida social que Hegel llama sistemas: el de las necesidades, el de la justicia y el de la educación. El sistema de las necesidades es el único estudiado por Hegel en este escrito. Parte de las ideas elaboradas por la Economía política de los británicos (especialmente A. Smith) que presentan a la esfera económica, nacional e internacional, como una resultante de diferentes necesidades particulares que encuentran por sí mismas un equilibrio. Pero al descubrir el desamparo del individuo dentro de este sistema que se mueve como un poder abstracto y extraño, que genera una diferencia cada vez mayor entre ricos y pobres, Hegel entiende que el Estado debe intervenir.

²³ Para que el lector que no conozca el alemán o no tenga fácil acceso al SWKA, XX, pueda hacerse una idea más exacta de la obra, presentamos su índice con la indicación de las páginas. Los títulos entre corchetes son nuestros.

1. *El Espíritu subjetivo*.

a. Inteligencia (p. 179-194).

b. Voluntad (p. 194-212).

(que obviamente corresponde al Espíritu objetivo de los escritos posteriores). «Espíritu subjetivo» y «Espíritu real» son los títulos de las dos primeras partes del ensayo²⁴. Como desarrollo del espíritu real aparece la esfera específicamente política, a la que Hegel dedica la tercera parte con el título «Constitución», y dentro de la cual se abordan los temas del Arte, Religión y Filosofía. Por tanto, todavía no ha adquirido entidad propia el Espíritu absoluto, pero ya aparecen diseñados el Arte, la Religión y la Ciencia dentro del Estado como momentos que trascienden la esfera política. A ellos están dedicadas las últimas páginas. Naturalmente la materia propia de lo Político y Social se encuentra en la segunda y tercera parte.

* * *

Hegel arranca de los planteamientos que ya habían tomado cuerpo en el *Sistema de la Eticidad*. El punto de partida es la situación de plena inserción comunitaria en las formas sociales más primitivas. No se encuentra en ellas una conciencia individual desarrollada contradistinta de la conciencia comunal.

II. *El Espíritu real.*

- a. Reconocimiento (p. 213-217).
- b. Contrato (p. 218-221).
- c. Delito y pena (p. 221-225).
- [d. La Ley coactiva (p. 225-241).
 - A. El individuo y la familia
 - B. El trabajo
 - C. El Derecho en general
 - D. La Justicia Penal]

III. *La Constitución.*

- [1. A. Ideas generales sobre el Estado: las formas de Gobierno (p. 242-253).]
- [2. Ideas particulares sobre el Estado moderno.]
 - A. Los estamentos (p. 253-262)
 - B. El Gobierno (p. 262-263)
 - C. Arte, Religión y Ciencia (p. 263-273)

²⁴ Puesto que el título «Espíritu subjetivo» no es original de Hegel, sino del editor, hemos de concluir que en las fechas finales de su estancia en Jena Hegel no tenía aún establecida la nomenclatura de su sistema.

El LENGUAJE constituye el primer factor de desarrollo de la conciencia individual. Poner nombre a las cosas, ser dueño del nombre de las cosas, es el primer tipo de dominio —extrínseco y precario— del hombre sobre la naturaleza (p. 183 sig.). Pero esta actividad verbal constituye simultáneamente la toma de conciencia de su individualidad como contradistinta de la Naturaleza dominada. Ahora bien, este primer paso hacia la constitución de la individualidad no tiene todavía efectos disgregadores en la realidad comunitaria, puesto que el lenguaje es un hecho eminentemente social, no sólo es un producto social ofertado al individuo, sino además es factor que integra a éste en la sociedad. Su diferencia respecto de otros lenguajes es expresión de la diferencia de una sociedad respecto de otras (p. 235 sig.).

El siguiente paso —definitivo— en esta evolución es el TRABAJO: actividad dirigida a la satisfacción de las necesidades. La existencia humana es un repertorio de necesidades cuya satisfacción se realiza en un primer momento por la aplicación inmediata de los productos que ofrece espontáneamente la Naturaleza. Pero pronto el hombre no se contenta con ese nivel de satisfacción y pasa a trabajar las cosas para consumirlas ya transformadas. El trabajo lleva consigo el que esta transformación es planificada. El hombre piensa qué es lo que quiere antes de ponerse a trabajar. El trabajo es, por tanto, una actividad que diferencia al hombre de la Naturaleza, que desarrolla sus capacidades intelectuales, que, en suma, contribuye decisivamente a su individualización. Pero al mismo tiempo el trabajo no se da en el aislamiento. El trabajo se da en la sociedad, es un hecho social, que da lugar a nuevos tipos de relaciones sociales (relaciones de producción las llamará Marx), con lo cual el trabajo es también una actividad integradora. Como ejemplo de esta función integradora del trabajo, Hegel analiza el concepto de herramienta y, entre otras observaciones, anota que la herramienta liga a generaciones sucesivas entre sí.

La división del trabajo da lugar a la institución del mercado. Este se constituye en rector de la sociedad trabajadora puesto que a la larga decide qué, cuánto y cómo se ha

de producir. Hegel anticipa la visión de Marx al presentar al mercado como un poder impersonal y despótico sobre la vida de los trabajadores y consumidores.

Todos estos conceptos quedan englobados en el más amplio de «sistema de necesidades» que Hegel había ya elaborado en su *Sistema de la Eticidad*, para designar la realidad social que es tanto el trabajo como la satisfacción —y creación— de necesidades a través del mercado²⁵.

Ahora bien, el auténtico problema consiste en que en el proceso de desarrollo del trabajo el vector desintegrador (resultante de múltiples elementos) es más fuerte que el integrador. La comunidad primitiva se ha roto y las fuerzas integradoras del trabajo no han conseguido reemplazar a la unidad de la comunidad primitiva.

El trabajo lleva inmediatamente a la aparición de la PROPIEDAD, que es más que la simple posesión. Esta dice relación del hombre con la cosa; aquélla dice relación con la sociedad, es hecho social. Es importante señalar esta visión de Hegel porque introduce un elemento humano —la toma de conciencia propia y de los otros— ausente en la Economía política de los ingleses. Hegel lo expresa con la palabra «reconocimiento». La propiedad implica reconocimiento de mi derecho por los demás: es, por tanto, una institución que me integra en la sociedad. Pero al mismo

²⁵ «El sistema de las necesidades lo hemos concebido como el sistema de la interdependencia universal, física y recíproca. Ninguno [satisface] a la totalidad de sus necesidades por sí mismo. Su trabajo, o cualquier otro modo de su capacidad para satisfacer sus necesidades, no le asegura esta satisfacción. Es un poder ajeno, sobre el que no puede nada y del que depende que la sobreabundancia que él posee, sea para él una totalidad de satisfacción. El valor de esta [totalidad], es decir, aquello que expresa la relación de la sobreabundancia con la necesidad, es variable e independiente de él.

Este valor depende de la totalidad de las necesidades y de la totalidad de la sobreabundancia, y esta totalidad es una potencia difícilmente reconocible, invisible, no calculable, porque respecto a la cantidad es la infinita suma de una pluralidad de singularidades, y respecto a la calidad está compuesta por una pluralidad infinita de cualidades» (*System*, p. 488).

tiempo plantea colisiones entre los propietarios: Hegel habla de la *lucha por el reconocimiento*²⁶.

En conclusión, en el nivel del sistema de necesidades, las fuerzas desintegradoras prevalecen y la sociedad sólo puede subsistir si alcanza un nuevo nivel de integración que es el PUEBLO, aquí ya considerado como una unidad social superior cuyo ser es el espíritu. Es interesante notar que para Hegel el espíritu de un pueblo es el resultado de su específico tipo de trabajo²⁷, con lo cual está anticipando la tesis marxista de la determinación de la conciencia social por la estructura económica de la sociedad.

Sobre estos pasos aquí recogidos sucintamente, Hegel inserta una relativamente larga consideración sobre el proceso propio del trabajo, en cuanto realidad social, para profundizar más en su aspecto desintegrador. El hecho originario es la tendencia interna del trabajo hacia su compliación por división. La división del trabajo es una exigencia impuesta por razón de productividad: es una ley inexorable de la economía. Hegel construye aquí el concepto de *trabajo abstracto* en cuanto es actividad referida a la satisfacción abstracta. Es decir, aunque el trabajo es, de hecho, una actividad muy concreta y especificada, este trabajo tiene como objetivo inmediato un producto que no responde a la satisfacción de las necesidades concretas del trabajador. El producto del trabajo ha de ser intercambiado para que el trabajador obtenga los bienes que de hecho necesita. Por tanto, el hombre produce no lo que necesita sino mercancías y la mercancía es algo destinado a ser separado de su productor. También por parte del destinatario del producto del trabajo —el comprador-consumidor— se da una abstracción: el trabajador no sabe quién es la persona concreta que va a consumir su producto, sólo lo sabe en abstracto. Evidentemente la mercancía vale por el trabajo que ha costado producirla, pero prescindimos de las circunstancias personales y concretas de ese trabajo y pensamos y hablamos sólo de trabajo en general, *trabajo abstracto* (expresión cercana al «trabajo socialmente neces-

²⁶ Cf. *Realphilos. I*, p. 226-232; *Realphilos. II*, p. 209-212.

²⁷ Cf. *Realphilos. I*, p. 232.

rio» de Marx), aunque detrás de un trabajo existiera un auténtico drama personal. Una vez que el trabajo puede ser separado mentalmente del trabajador, puede ser separado efectivamente: es la máquina.

Puesto que el trabajo se ha hecho solamente para la necesidad como un abstracto ser-para-sí, uno ha trabajado de modo abstracto... La satisfacción de todas las necesidades del individuo... no es lo que dicho individuo directamente produce. El trabajo *general* es pues *división* del trabajo, ahorro: diez pueden hacer tantos alfileres como ciento. Cada individuo, precisamente porque es individuo, trabaja para una necesidad. El contenido de su trabajo trasciende *su* necesidad. Trabaja para las necesidades de muchos, y así lo hace todo el mundo. Cada uno, pues, satisface necesidades de muchos y la satisfacción de sus múltiples necesidades particulares es el trabajo de otros muchos. Puesto que *su trabajo* es así una abstracción, él se comporta como un yo abstracto o a la manera de una cosa, y no como un *espíritu* comprensivo, rico, abierto, que *domina un gran ámbito* y sobre el cual es señor. No tiene un trabajo *concreto*, sino que su poder consiste en *analizar* en la abstracción, en la disección de lo concreto en muchos aspectos. Su mismo trabajo se hace completamente *mecánico* o se reduce a una sencilla determinación. Ahora bien, cuanto más abstracto se hace el trabajo, tanto más el trabajador es sólo actividad abstracta y por ello se hace capaz de retirarse del trabajo y poner en lugar de su actividad la de la Naturaleza exterior. Necesita un puro movimiento y éste lo encuentra en la Naturaleza exterior, es decir, el puro movimiento es justamente la relación de la forma abstracta del espacio y del tiempo, la actividad externa abstracta, la *máquina* (p. 214-15)²⁸.

²⁸ Estas ideas son expuestas también en la *Realphilosophie I*: «... Es verdad que el hombre satisface sus necesidades con su trabajo, pero no con lo que ha sido trabajado específicamente por él. Lo que satisfaga sus necesidades es otra cosa distinta de esto. El hombre ya no trabaja lo que necesita, o lo que es lo mismo, no necesita lo que trabaja. Ahora, en vez de la efectividad de la satisfacción de sus necesidades, lo que tiene lugar es únicamente la posibilidad de esta satisfacción. Su trabajo se convierte en algo *formal, general*, abstracto, [aun siendo] algo singular. Se limita a trabajar para una sola cosa de entre sus necesidades, y luego lo cambia por otra cosa que le hace falta para otras necesidades... Su trabajo es para *la necesidad* —para la abstracción de una necesidad— como *algo general*, no [para] *su* nece-

La situación social en que el trabajo industrial se produce lleva a una gravísima ALIENACION del trabajador. Lo importante de la reflexión que nos ofrece Hegel es no sólo haber detectado el problema, sino verlo como algo propio de la sociedad moderna y como propio de un proceso que dicha sociedad tiende a intensificar. Estas ideas no son resultado de un estudio empírico de la situación social alemana, que Hegel nunca realizó y que además en esos momentos todavía no había entrado en la Revolución industrial, sino la consecuencia de una visión en profundidad de la Economía política, basada probablemente en una buena información de lo que pasaba en Inglaterra. Hegel es, sin duda, uno de los primeros críticos de la sociedad moderna industrial.

El problema que plantea la nueva sociedad consiste en que sacrifica al trabajador a las leyes inexorables, ciegas, de la sociedad en el sistema de necesidades que al individuo se le presenta totalmente despersonalizado como lo general. Al individuo se le reconoce su libertad y el derecho

sidad. La satisfacción de la totalidad de sus necesidades es un *trabajo de todos*.

Por lo tanto, entre las necesidades del individuo y su actividad para ellas entra en juego el trabajo de todo el pueblo..., la satisfacción de las necesidades es una dependencia general de todos entre sí. Desaparece para cada uno aquella seguridad y certeza de que su trabajo individual está en proporción inmediata a sus necesidades...

La *especialización del trabajo aumenta la cantidad del producto*. Para producir un alfiler trabajan en una manufactura inglesa 18 hombres. Cada uno tiene una parte muy determinada del trabajo. Un individuo quizá no sería capaz de hacer ni 120; si aquellas 18 operaciones se distribuyen entre 10 hombres, producen 4.000 por día; pero si el trabajo de estos diez fuese realizado por 18, tendríamos 48.000 por día. Ahora bien, en la misma proporción en que sube la cantidad producida, cae el valor del trabajo. El trabajo se convierte en algo absolutamente muerto, en trabajo de máquina, la destreza individual en algo cada vez más limitado, y la conciencia del operario de una fábrica se degrada hasta el más bajo nivel. *La conexión entre un determinado tipo de trabajo con la masa total de necesidades se hace totalmente invisible y una ciega dependencia*. Así sucede que una lejana operación de repente impide el trabajo de toda una clase de hombres con el que satisfacen sus necesidades, y lo convierte en superfluo e inútil...» (p. 237-39).

al producto de su trabajo, pero de hecho la sociedad aparece como una fuerza a la que no puede escapar. Su seguridad se encuentra en la propiedad. Pero el que ésta le venga por una herencia es algo azaroso que no da seguridad a nadie. Lo normal es que busque la propiedad por medio del trabajo. ¿Qué garantías tiene de conseguirla? Según Hegel es también pura contingencia. Y da tres razones: *a)* el aumento de oferta de trabajo produce la disminución de su valor; *b)* el aumento de trabajo resulta en refinamiento de productos y aumento de las necesidades; *c)* el aumento de trabajo produce la simplificación del mismo y el trabajador se convierte en una máquina.

Hay otra ley general inexorable que es la de acumulación del capital, con la consiguiente polarización de la sociedad que amenaza saltar por el odio acumulado²⁹.

Ha de intervenir el Estado³⁰. Hegel propone algunas acciones que podríamos calificar de ocasionales, porque quiere mantener el principio de individualidad libre que es propio de la sociedad. Es consciente de que así no se arreglan los problemas y que sólo se pueden paliar con la beneficencia.

Lo general es para cada trabajador individual pura ley inexorable. Este tiene su existencia no consciente en lo general. La sociedad es su naturaleza, de cuyo movimiento elemental, ciego, depende aquél, puesto que lo mantiene espiritual y físicamente o lo elimina. Supongamos que el individuo se mantiene en la sociedad por medio de una posesión inmediata, es decir, una herencia; esto es absoluta contingencia. Supongamos que traba-

²⁹ En otros pasajes recoge esta idea presentando la tensión social como resultado de la creciente desigualdad (*System*, p. 419) o más en concreto afirmando que la riqueza de unos pocos se basa en la miseria de muchos (*Realphilos. II*, p. 252).

³⁰ «En este sistema el elemento director aparece como la inconsciente y ciega totalidad de las necesidades y de los medios para su satisfacción. Aunque lo general tiene que imponerse a este inconsciente y ciego destino y puede establecerse un Gobierno» (*System*, p. 489). El Estado aparece como una instancia integradora de lo que el sistema de necesidades ha desintegrado. El concepto de Estado en Hegel —lo iremos comprobando en las páginas siguientes— no es compatible con la función de defensa de intereses de la clase dominante.

ja un trabajo abstracto, parece que entonces ya domina la naturaleza. Pero esto viene a ser ni más ni menos que otra forma de contingencia.

α) Puede trabajar más, pero esto disminuye el valor de su trabajo. Con más trabajo no se escapa de la relación general.

β) El aumento de trabajo multiplica las necesidades, cada una de ellas se subdivide en muchas, el gusto se refina y se diferencia. Se demanda un suplemento de elaboración que acerque la cosa útil a su uso y que impida por todos los aspectos su mal uso (...). El individuo se forma como un consumidor natural.

γ) Pero también por medio de la abstracción del trabajo se convierte en algo *mecánico*, estúpido, sin espíritu. Lo espiritual, la vida autoconsciente en plenitud, se convierte en una actividad vacía. La fuerza del ser-uno-mismo consiste en la rica comprensión y esto se pierde. Puede liberar su propio trabajo como si fuera una máquina; pero entonces su actividad se convierte en más formal. Su estúpido trabajar le limita a un punto y el trabajo es tanto más perfecto cuanto más unilateral. Pero esta multiplicidad engendra la *moda*, la variabilidad, la libertad en el uso de las formas de una cosa. Corte de traje, estilo del mobiliario, no tienen permanencia. Su cambio es esencial y racional, mucho más racional que permanecer en una moda, que pretender afirmar algo fijo en tales formas singulares. Lo bello no está sometido a moda; pero es que aquí la libre belleza no encuentra sitio, sino que de lo que se trata es de estimular [al individuo], es decir, la ostentación de uno está referida a otro, quiere excitar el instinto, las ansias, y así cae bajo la contingencia. Igualmente inexorable es el círculo de la especialización del trabajo, el invento de otras máquinas, etc. La habilidad del individuo es la posibilidad de mantener su existencia. Esta se encuentra sometida al desarrollo completo de la contingencia del todo. Una multitud se encuentra condenada al estúpido, mal-sano e inseguro trabajo de fábricas, manufacturas y minas, trabajo que además reduce la habilidad [de los operarios]. Ramas de la industria que mantienen a una numerosa clase de hombres se hundeen de pronto a causa de la moda o del abaratamiento producido por descubrimientos en otros países, etc. Y esa gran multitud queda abandonada a aquella pobreza que ya no puede ni ayudarse a sí misma. Se presenta la contraposición entre la gran riqueza y la gran pobreza, esa pobreza para la que es imposible producir algo por sí misma. La riqueza, como cualquier

otra masa, se convierte en un poder. La acumulación de riquezas acontece en parte por azar, en parte por la ley general que rige la distribución. La riqueza de algún modo es un punto de atracción que lanza su mirada sobre lo que está a su alrededor y lo recaba para sí, como una gran masa atrae a sí a la pequeña. Al que tiene se le dará²¹. La búsqueda del beneficio se transforma en un *sistema multilateral* que se introduce en todos lados a los cuales *no puede llegar una pequeña empresa...* Esta desigualdad de riqueza y pobreza, esta indigencia y ley de la necesidad se convierte en la más grave distorsión de la voluntad, íntima indignación y odio. Esta necesidad, que es la completa contingencia del individuo, es también la *substancia que lo mantiene*. El Poder del Estado entra en escena y ha de cuidar de que cada esfera sea mantenida o de poner medios, buscar salidas, canales para las ventas en otros países, etc., dificultar una determinada actividad en cuanto interviene en desventaja de otros. [Puesto que] la *libertad de comercio* sigue siendo necesaria, la intervención *tiene* que ser lo más oculta posible. Puesto que ésta es la zona de la libertad arbitraria, se ha de evitar la aparición del Poder y uno no ha de querer salvar lo que no es salvable, sino únicamente dar otro tipo de ocupación a la clase desfavorecida. El Poder del Estado es la vigilancia general; el individuo está enterrado en lo individual. [Si] la industria ha de ser dejada a sí misma, [esto significa] el sacrificio de esta generación y el aumento de la pobreza. Se requieren *impuestos para los pobres* e instituciones de ayuda (p. 231-3).

A propósito de haber mencionado los impuestos, siguen unos renglones que recogen consideraciones muy esquemáticas sobre ingresos del Estado y sistema impositivo.

El Estado aparece ocupándose de la universalidad a través del Derecho. ¿Hasta qué punto la generalidad del Derecho puede remediar la contingencia, la inseguridad del particular? Muy de pasada Hegel incide en un tema muy querido para él: el crecimiento del Derecho, la complicación de los procesos, lo hace ser un patrimonio de especialistas, con lo cual el particular se siente cada vez más alejado, más perdido y desvalido. Al hablar del poder violen-

²¹ Es un empleo irónico de una famosa sentencia del Evangelio según San Mateo, cap. 13,12, y cap. 25,29.

to que la ley ejerce sobre el individuo en la Justicia penal, vuelve al tema de la ley inexorable interior a la economía que produce la pobreza³².

Finalmente, esta sección dedica unas páginas al individuo, su derecho y los posibles delitos contra éste.

* * *

De la sucinta exposición anterior podemos concluir que el nivel llamado «sistema de necesidades» no tiene solución interna, propia, para su dinámica alienante. Por tanto, la integración social hay que conseguirla en un nuevo nivel que es la esfera política. Ahora bien, ¿hasta qué punto ha de intervenir el Estado? Hegel no tiene solución clara por el momento. Por una parte ve la necesidad de la intervención. Pero esta visión no es original de Hegel. La ha encontrado en Stewart y éste a su vez la pudo aprender de los autores cameralistas alemanes del siglo XVIII. Es la idea del Estado máquina que hemos visto en la exposición de *La Constitución de Alemania*. Pero frente a esta concepción Hegel tiene dos ideas claras: el desarrollo del sistema de necesidades sólo puede darse en la libertad (es decir, la economía mercantilista ya ha pasado a la Historia) y el Estado no puede ser una esfera superpuesta a la sociedad y ajena a los individuos (es decir, el absolutismo ilustrado también ha pasado a la Historia). El problema está en la recta comprensión de lo que ha de ser el Estado moderno. Si éste es concebido como la esfera de la integración comunitaria —esfera de la generalidad— sólo puede lograr su función integrando en ella libremente a los individuos. He aquí el sentido de la tercera sección de la *Filosofía II* a la que Hegel puso el título «Constitución».

Comienza recogiendo el tema donde lo ha dejado la sec-

³² «La riqueza general y la necesidad (*Notwendigkeit*) general... condenan a una multitud a la incultura, al embrutecimiento en el trabajo y a la pobreza, para dejar que otros amasen una fortuna y para que puedan despojar a aquéllos. La desigualdad de riquezas hace que [el capitalista] no se queje si se imponen fuertes tributos: esto disminuye la envidia y aleja el temor a la indigencia y al tumulto» (p. 238).

ción anterior: en la ley. La superación de la existencia individualizada y aislada tiene lugar ante todo por medio de la ley.

La ley aparece como un poder absoluto sobre todas las cosas, pero es al mismo tiempo protección para el individuo. Este puede reflexionar, tomar conciencia, y situarse libremente en el nivel de generalidad de la ley. Esta generalidad no es una fuerza ciega, impersonal y embrutecedora, como en el sistema de necesidades, sino que aparece ante el individuo como algo valioso, tan valioso como sus intereses particulares, porque comprende que sólo la generalidad puede asegurárselos. El hombre tiene su existencia, su ser y su pensar solamente en la ley. La ley se sabe como poder absoluto. Este nivel de lo general no es algo abstracto, sino un pueblo concreto que expresa su poder en la forma de voluntad general.

Ahora bien, esta fuerza sólo es operativa en cuanto está *unificada, sólo como voluntad*. La voluntad general es la voluntad de todos y cada uno. Ahora bien, en cuanto voluntad es ese mismo ser, la actividad de lo general es una *unidad*. La voluntad general se recoge a sí misma en esa unidad. Ante todo tiene que *constituirse a sí misma* como general *a partir de la voluntad de los individuos*, y así éste aparece como principio y elemento; pero por otra parte [ella] es lo *primero* y *la esencia*; y los individuos tienen que elevarse a sí mismos hasta lo universal a través de la *negación* de sí, a través de la enajenación y la educación (p. 245).

Hegel conoce muy bien a Rousseau y ha recogido su idea de la voluntad general como algo —unidad— superior a la suma de las voluntades particulares. Es la distinción entre voluntad general y voluntad de todos. Sólo que —según Hegel— Rousseau no profundizó en esta distinción y a la hora de dibujar el procedimiento para la constitución de la voluntad general no tuvo a su mano otra idea que el sufragio universal, que es una recaída en el concepto aritmético, individualista y contractual de la voluntad general, y de ahí los problemas que Rousseau no pudo solventar sobre la

malformación de la voluntad general. Hegel hace una reflexión más filosófica y dialéctica. Por lo pronto afirma que el individuo ha de *negarse* para llegar hasta el nivel de la generalidad. Pero al negarse se pone (negación positiva) en lo que es lo *primero*, su ser comunitario. Rousseau no se ha separado suficientemente de la teoría política del Derecho natural que explica la fundación de los Estados mediante el contrato. Frente a la pura teoría, la realidad. Hegel nos presenta el desarrollo esencial o filosófico de las formas políticas. No se trata de un resumen de lo que ha pasado en la Historia, lo mismo que el contrato social de la corriente iusnaturalista tampoco se presentaba como un hecho real, histórico. Se trata de desentrañar el concepto de Estado y éste, de acuerdo con la dialéctica, ha de ser visto como proceso. Hegel presenta un proceso de formación y desarrollo del Estado en tres etapas. Cada etapa es un tipo de Estado que es el apropiado para una determinada etapa del desarrollo social. Este concepto histórico del Estado tiene sobre la teoría contractual del racionalismo político —contra la que Hegel argumentará explícitamente más adelante— la superioridad científica de estar más cerca de la realidad concreta.

La primera forma política es la *tiranía*. Es la obra del héroe, del genio. Es la forma propia de una situación sin diferenciación social, en la que es prácticamente irrelevante la conciencia individual. En esta situación la dominación total de un hombre no es violencia física, puesto que es dominación aceptada. En el mundo moderno esta forma sólo es posible mediante la violencia y, consecuentemente, es forma transitoria. Puede estar justificada como única salida de una situación de desintegración social en la que, por eso mismo, no hay ni moralidad ni eticidad. Sería, pues, incongruente exigírsela al tirano. Afirmar la fundación del Estado por la tiranía implica negar la teoría del contrato.

Todos los Estados han sido fundados por la fuerza suprema de grandes hombres. No la violencia física, pues la multitud es físicamente más fuerte que uno solo; sino que el gran hombre tiene algo en sus rasgos que posibilita a los otros reconocerlo

como su jefe... Este poder no es despotismo, *sino tiranía*²³, pura y terrible dominación, pero *necesaria y justa* en tanto *constituye y mantiene* al Estado como *individuo efectivo*. Este Estado es sencillamente el Espíritu absoluto, que es consciente de sí y para el cual nada concreto vale tanto como él... está por encima de todo esto [bien y mal... astucia y engaño], pues en él el mal queda reconciliado consigo mismo. En este sentido grandioso está escrito «El Príncipe» de *Maquiavelo*: que en la fundación del Estado el asesinato, la astucia, la crueldad, etc., no tienen sentido de maldad, sino el de lo reconciliado consigo mismo. Este escrito ha sido tomado como ironía, pero en el prólogo y en la conclusión expresa su autor el profundo sentimiento de la miseria de su patria, la emoción del patriotismo que subyace a su fría doctrina (p. 246).

Hegel apoya a Maquiavelo, muestra su patriotismo, y las circunstancias de Italia. En Alemania —sigue Hegel— Maquiavelismo significa lo peor de lo peor, pero es que los alemanes padecen aquella misma enfermedad de los italianos.

Así pues, frente a los individuos que en cuanto tales quieren afirmar *como absoluta su voluntad positiva* inmediata, lo general es amo, tirano, pura fuerza, puesto que es un extraño para ellos. El Poder estatal que sabe lo que es, ha de tener el coraje, en cada caso donde la existencia del todo está comprometida, de comportarse tiránicamente.

Por medio de la tiranía se consigue la inmediata enajenación de la voluntad efectiva individual: es la educación para la *obediencia*. A través de esta educación para la obediencia... la tiranía se vuelve innecesaria y entra en escena el imperio de la ley. La fuerza que ejerce el tirano es la fuerza de la ley *en sí*; por medio de la *obediencia* ya no es más una fuerza extraña sino [que se interioriza y ahora aparece como] la voluntad general consciente. Las tiranías son derribadas por los pueblos porque son terribles, infames, etc., pero en realidad porque se han vuelto innecesarias... *Robespierre* ya pasó. Su poder le aban-

²³ Los griegos distinguían el poder político del despótico. Este es el del dueño (*despótes*) sobre los esclavos y aquél el del jefe sobre los ciudadanos (*polítes*). Evidentemente el poder político puede transformarse en despótico. Pero no fue así en la tiranía griega en sus comienzos.

donó porque *la necesidad le había abandonado*, y así fue derrocado con violencia. Lo necesario sucede, pero cada parte de la necesidad suele estar repartida entre individuos. Uno es el acusador y defensor, otro el juez, otro el verdugo; pero todos son necesarios²⁴.

El imperio de la ley no es la legislación como si los otros no existieran: *están ahí*. La relación es el movimiento de la persona educada en la obediencia respecto de la comunidad. Esta es la esencia que está en el fondo. El segundo elemento es la *confianza* consiguiente, es decir, que el individuo comprende a su propio ser incluido allí como su misma esencia, allí se encuentra protegido... (p. 247-8).

La segunda forma política es la *democracia* indiferenciada de la *polis*. De nuevo vuelve Hegel a su tema querido de la democracia griega. Es una forma política apropiada a una situación en la que todavía no existe cisura entre el individuo y el ciudadano. Hegel comienza con las insuficiencias de esta democracia: la voluntad nacional no está suficientemente desarrollada ni jurídicamente protegida y por eso se encuentra sometida a la contingencia de la voluntad general que es ella misma contingente, variable, caprichosa. La voluntad general se expresa en la asamblea del pueblo que se siente absolutamente libre y no tiene aún una conciencia clara de la universalidad del derecho. Por eso, el pueblo es voluble, sus decisiones están referidas a circunstancias concretas y la misma elección de magistrados está en continúa revisión según tengan o no éxito. Hegel parece estar pensando en la descripción de la demagogia de Aristóteles.

En esta *democracia* la voluntad de los individuos es todavía accidental. a) [La voluntad general considerada] en cuanto opinión: el [individuo] tiene que ceder frente a la mayoría. b) [Considerada] en cuanto voluntad efectiva —como algo en sí mismo o como acción— esta voluntad es particular y cada uno debe someterse a ella... c) Las decisiones, leyes, están relacionadas con

²⁴ Es fácil el paralelo con la provisionalidad teórica de la dictadura del proletariado, que se desvanece una vez cumplida su misión fundacional del comunismo.

circunstancias particulares. La visión de la conexión de éstas con lo universal es la visión de todos, pero por sí mismo accidental por causa de su particularidad. La *elección* de los *funcionarios*, de los *generales* corresponde a la comunidad: es una *entrega de confianza*, que sólo a través del éxito se justifica. Las circunstancias son siempre diferentes.

Esta es la bella y feliz libertad de los griegos, que ha sido y es tan admirada. El pueblo es disuelto en los ciudadanos y al mismo tiempo constituye el único individuo, el Gobierno. Un individuo que se relaciona sólo consigo mismo. La misma *voluntad es el individuo y lo general*. La alienación de la individualidad de la voluntad es inmediateamente su conservación. Pero es necesaria una mayor abstracción, una más fuerte oposición y formación, un espíritu *más profundo*. Se trata del reino de la eticidad: cada uno es *costumbre*: directamente hecho uno con lo general. Aquí no hay sitio para la protesta: cada uno se sabe *inmediateamente* como lo general, es decir, renuncia a su particularidad sin reconocerla como tal, como sí misma, como esencia (p. 249-250).

La tercera forma política es la *monarquía constitucional* moderna que se basa en el imperio de la ley y la libertad del individuo; en la que la voluntad general alcanza el máximo de individualidad —el principio que Platón no conoció, según Hegel—, y el individuo no es absorbido en lo general. Hay toda una vida real por debajo del monarca que tiene su propio dinamismo y en la que el monarca no se interfiere pero la mantiene unida a la totalidad, por eso Hegel lo llama nudo fuerte, inmediato y vacío.

Lo general libre es el culmen de la individualidad... es el *monarca hereditario*. Es el nudo fuerte e inmediato del todo. El lazo espiritual es la opinión *pública*, éste es el verdadero cuerpo legislativo... El monarca vive en la ejecución de todos los mandatos. Las funciones del Gobierno forman parte de este espíritu. Hoy se vive y gobierna de otra manera en los Estados cuya constitución [aunque formalmente] es la misma, se va alterando poco a poco con el tiempo. El Gobierno no tiene que ponerse del lado del pasado y defenderlo a toda costa, sino, por así decirlo, ser el último que se convence y modifica. La *acción* real, la voluntad efectiva se prueba por la elección de

los funcionarios. Cada esfera —ciudad, corporación— es efectiva en la administración de sus asuntos particulares... [el monarca es el] nudo *vacío*.

Este es el *más alto principio de la época moderna; que los antiguos, incluido Platón, no conocieron*. En la época antigua la vida pública y *bella* era la costumbre de todos, belleza como unidad inmediata de lo general e individual, una obra de arte en la que ninguna parte se separaba del todo... Pero este auto-saberse-absoluto de la individualidad, este absoluto ser-en-sí mismo, no tenía lugar. La república platónica es, como el Estado espartano, la desaparición de la individualidad consciente de sí misma. Por medio de este principio se pierde la libertad externa efectiva de los individuos con relación a su existencia inmediata, pero es conservada su libertad interna, la libertad del pensamiento... (p. 251).

Según este principio, en el Estado moderno tenemos una pluralidad de individuos frente a un individuo: el monarca. Aquéllos representan el dinamismo de los intereses propios de la esfera económica, derivados de sus ocupaciones profesionales y, por tanto, intereses transitorios y temporales. El monarca se sitúa fuera de esta esfera, no pertenece a una clase, no tiene intereses ocupacionales: es una figura vitalicia —máxima superación humana de la temporalidad— y accede a su puesto por el mecanismo de la herencia. El monarca aparece como una encarnación de lo natural. Su papel se reduce a decir: *mandamos*. Aquí no explicita Hegel su pensamiento que, como veremos más adelante, consiste en considerar al rey dentro de una constitución con unas funciones formales, pero imprescindibles para la unidad del Estado.

El Estado moderno ha de ofrecer un cauce para la integración de los individuos. Esto es posible en el nivel de la Administración local por el principio del autogobierno que Hegel acaba de afirmar unos renglones más arriba. En el nivel del Estado es posible mediante la articulación de una representación orgánica a través de los estamentos. El Estado moderno es una totalidad orgánica: diversas funciones cada una actuando según su principio e integradas en la totalidad (p. 252). No se trata de una abstracción, si-

no de entidades perfectamente diferenciadas que actúan como miembros de la totalidad. Estas entidades son «los estamentos o la naturaleza del Espíritu que se articula en sí mismo», como reza el título de este apartado. El primer elemento definidor del estamento es su posición en el proceso de producción; el tipo de su trabajo. Marx va a precisar mucho más este punto hasta concretarlo en la relación con la posesión de los medios de producción. Creemos que el estamento de Hegel es un concepto anterior y más complejo que la clase de Marx.

Los estamentos tienen el papel de superar el atomismo de la sociedad civil. Cada uno de ellos es expresión de un grado de universalidad que le es inherente, puesto que su esencia consiste precisamente en lo que es común a sus miembros. Cada persona, a través del estamento, queda ligada a los demás³⁵.

Esta superación se consigue en cuanto los estamentos transforman la relación de dependencia económica, propia del sistema de necesidades, en una relación de interdependencia ética³⁶.

³⁵ «Según el verdadero concepto de un estamento, éste no es una universalidad que esté fuera de él o sólo un pensamiento, sino que la universalidad está realmente en él. Este se reconoce en su igualdad y se constituye como universal frente a otro universal. La relación entre los diferentes estamentos no es una relación de particulares, sino que cada particular, precisamente por pertenecer a un estamento, es un universal y por esto es un verdadero individuo, una persona.

Así, por ejemplo, la esclavitud no es un estamento, puesto que es sólo un universal formal. El esclavo se relaciona con su señor como particular» (*System*, p. 471).

³⁶ «Que un estamento está constituido en sí mismo significa que es dentro de sus límites un universal vivo... Esta existencia orgánica de un estamento hace a cada particular, en cuanto haya vitalidad en él, uno con los otros; aunque el estamento no puede convertirse en la unidad absoluta. También el estamento hace a éstos dependientes, pero éticamente, en la confianza, en el respeto, etc., y esta Eticidad supera [como síntesis] lo elemental, la pura masa, la cantidad, y constituye una relación viva. El rico es inmediatamente requerido a disminuir su relación de dominio —incluso la sospecha de que la haya— a través de la participación general en ella. Y la desigualdad externa es igualmente disminuida externamente, en cuanto que lo infinito no se somete a la particularidad, sino que existe como actividad viva e incluso el

Los estamentos no sólo tienen diversas funciones económicas, sino también culturales. Cada estamento tiene su propia mentalidad, actitud básica ante la vida o *ethos* (*Gesinnung*) que viene dada precisamente por el tipo de trabajo propio del estamento: es la base a la idea desarrollada luego por Marx de que el modo de producción determina la conciencia. Pero hay una diferencia esencial: Marx piensa que estas distintas mentalidades han de ser superadas; mientras que Hegel, por su concepción orgánica de la sociedad, cree que han de ser preservadas, y aquí está el papel del Estado.

El tema de los estamentos será retomado en la *Filosofía del Derecho*, pero la clasificación que ahora se presenta, es mucho más desarrollada, y más clara la conexión con lo que podríamos llamar antropología del trabajo de cada estamento. Es una clasificación básica que comprende dos categorías: estamentos inferiores, estamento universal.

1. Los estamentos inferiores y su mentalidad

a) El primer estamento es el de la *agricultura*, que se caracteriza por su confianza y obediencia. Está relacionado directamente con el objeto. Acepta su rol sin cuestionarse.

El estamento de la confianza inmediata y del trabajo concreto y rudo es *el campesinado*. La confianza absoluta es el fundamento y el elemento del Estado. En un Estado ilustrado se retrotrae a un *estamento*, al punto de partida fundamental... El campesinado es así esa confianza no individualizada, *que tiene su individualidad en el individuo inconsciente*, en la tierra. En cuanto al trabajo, no es el trabajador de la forma abstracta, sino que poco más o menos cuida de la totalidad de sus necesidades... La conexión entre su finalidad y la realización es lo inconsciente, la Naturaleza. Ara, siembra, pero es Dios quien da el crecimiento, las estaciones y la confianza de que se hará por sí mismo lo que él ha puesto en la tierra. La actividad es subterránea. Paga impuestos y tributos justamente porque *las cosas*

impulso hacia la riqueza sin límites queda desarraigado» (*System*, páginas 492-3).

son así. Estas tierras y estas casas están puestas ahí desde tiempo inmemorial: *así son las cosas* y nada más... En la guerra este estamento forma la masa de la tropa (p. 254-5).

b) El estamento de la *industria*, el de los artesanos. Su principio es la ley y el orden. Sus valores son la propiedad, la adquisición de *status* y la movilidad. Son valores propios de las clases medias.

El trabajo del estamento *de los burgueses* es el trabajo manual abstracto que prescinde de lo individual, su *mentalidad* es la *honestidad*... El ser-en-sí ha sido colocado por encima de la tierra; la forma, el ser del trabajo, es el ser del hombre. Lo natural ha muerto. Lo que importa es la capacidad para el uso y el trabajo.

La confianza se ha interiorizado y se ha concentrado en su conciencia... Su actividad y destreza es la contingencia que le viene desde la contingencia de la Naturaleza. El sabe que está definido como propietario, no porque posea, sino porque tiene derecho a afirmarlo: se sabe reconocido en su particularidad... No disfruta como el campesino en su rudeza con un vaso de cerveza o vino para liberarse de su general apatía... Disfruta de sí mismo, de lo que él vale y su honestidad, porque se los ha ganado a pulso (p. 256).

c) El estamento del *comercio*.

El trabajo del comerciante es el puro cambio, no la producción o formación, sean naturales o artificiales. El cambio es el movimiento, lo espiritual, el medio, lo liberado de la utilidad y necesidad, así como del trabajo y de la inmediatez. Este movimiento es aquí objeto y actividad. En cuanto objeto está dividido en dos: lo particular, la mercancía, y lo abstracto, el *dinero* —un gran invento—. Todas las necesidades se hallan reducidas a esta unidad. El objeto es tal que sólo vale según *su significación*, y ya no *en sí*, es decir, en relación con la necesidad... La mentalidad del comerciante es así esa comprensión de la unidad de la *esencia* y de la *cosa*; uno es real en cuanto tiene dinero... La significación tiene existencia inmediata... El *valor* es moneda contante y sonante. Aquí está presente el principio formal de la razón (el dinero que tiene la significación de todas las necesi-

dades, en sí mismo es sólo una *cosa inmediata*), a saber: la abstracción de toda particularidad, carácter, habilidad, etc., del individuo. La mentalidad del comerciante es esta dureza del espíritu en la que el particular, ahora totalmente alienado, ya no cuenta; sólo el estricto *derecho*. El intercambio ha de ser valorado, aunque se hunda la familia, el bienestar, la vida, etc., total inmisericordia. Fábricas, manufacturas, fundan su permanencia precisamente en la miseria de una clase (p. 257).

d) La mención de esa clase en la miseria con que termina la cita anterior trae a primer plano la ausencia del *proletariado* en esta descripción de la sociedad activa que Hegel nos ha presentado. Los textos ya citados dejan en claro que la ausencia no es por ignorancia, ni siquiera por falta de sensibilidad social. A Hegel no se le escapó la situación social problemática del proletariado. Para Hegel no es un estamento (*Stand*) sino una clase (*die arbeitende Klasse, System*, p. 494). Podríamos decir que los estamentos son los miembros activos y de pleno derecho de la sociedad y del Estado y la clase trabajadora el elemento sustentante, necesario, pero que no está integrado, ni en sí mismo ni en la sociedad. Por eso, es clase —masa de individuos— y no estamento. Puesto que Hegel tiene tan presente el modelo de la *polis*, es posible que en su pensamiento social diera como hecho natural, no cuestionable, la existencia de una masa social trabajadora sin propiedad que ocuparía un papel análogo al de los esclavos en la *polis*.

2. El estamento de la Generalidad

Según lo expuesto en las páginas anteriores, la dinámica de los estamentos inferiores produce por sí misma una situación de desintegración social que ha de ser superada mediante la intervención de otro estamento que se encuentra fuera de dicha dinámica. Esta institución ya ha sido mencionada en el *Sistema*; Hegel lo ha llamado el estamento absoluto. Pero allí se presentaba más como el guardián del Estado que como la Administración que defiende y ayuda a la sociedad, punto de vista que prevalece ahora.

El estamento público es directamente la intervención de lo *universal* en todo lo particular o las venas y nervios que se introducen por todas las partes, las vivifican, las mantienen y las reconducen a lo universal...

La fuerza del Gobierno consiste en que aquel sistema, como si fuera solo, se desarrolle libre e independiente, según su concepto, y la sabiduría del Gobierno [consiste en] modificarlo de acuerdo con los estamentos... Una ordenación abstracta y rígida del Poder para todos los estamentos y de la misma manera, equivale a un Gobierno rígido y duro (p. 257).

A continuación Hegel indica esquemáticamente qué puede esperar cada estamento, según su propio concepto, y la actividad del Gobierno a este respecto tiene un nombre concreto: la Policía.

La Policía —viene de Politeia, la vida y gobernación pública, el tratamiento del todo—, ahora reducida al tratamiento del todo desde el ángulo de la seguridad pública, a la vigilancia de la industria contra el fraude. Por su medio se realiza la confianza general, confianza en el intercambio de mercancías (p. 259).

El estamento público comprende tres categorías de servidores del Estado:

a) El *funcionario*, cuyo *ethos* se resume en el cumplimiento del deber.

b) El *intelectual*, pues el Estado moderno tiene como función no sólo impartir instrucción pública, sino favorecer la creación de la ciencia. La función pública de los intelectuales es una vieja idea de Platón que Hegel pudo recoger más inmediatamente de Fichte.

c) El *militar*, cuyo *ethos* consiste en el sacrificio de sí por la generalidad en la guerra.

Después de los estamentos siguen unos párrafos dedicados al Gobierno, pero se trata sólo de una página de apuntes.

* * *

El tercer apartado entra en el tema del Arte, la Religión y la Ciencia. Lo universal que contiene el Estado y en él

descubrimos tiene tal dinamismo que no se agota en la esfera política sino que va más allá. El Estado queda relativizado respecto a formas más elevadas del Espíritu.

Este es ante todo *la vida* de un pueblo en general. De ella debe liberarse (p. 253).

El Espíritu absoluto y libre que ha recuperado su propia determinación en sí mismo produce otro nuevo mundo (p. 263).

Existe, pues, un mundo superestatal aunque su realidad se presente como intraestatal. El Estado es el ámbito efectivo en el cual el individuo crea la belleza, ora y piensa, pero no es el horizonte temático de dicha creación, plegaria y pensamiento. En este nuevo mundo el individuo cobra valor en cuanto tal. Su primer nivel de realización es el Arte, nivel del goce estético, del sentimiento, que debe ser superado por el sujeto en busca de una mayor transparencia de la verdad.

El Arte crea el mundo como algo espiritual y para la *contemplación*. Es el Baco hindú, que no es el espíritu de la claridad, del acontecimiento, sino el *Espíritu animado* que se abriga con el sentimiento y la imagen y debajo del cual se oculta lo tremendo... La belleza es más bien el velo que oculta la verdad que la representación de la verdad... (p. 265).

El Arte en su verdad es en realidad *Religión* (p. 266).

Aquí el individuo aparece más en primer plano, pues Hegel piensa, sobre todo, en el protestantismo como forma suprema de religión.

La religión absoluta es el saber *que Dios es la ultimidad del Espíritu que se sabe a sí mismo*. A través de esto es el ser de todas las cosas... Es un *hombre que tiene la común existencia local y temporal... La Naturaleza divina no es otra que la humana. Todas las otras religiones son imperfectas* (p. 266).

Estos renglones son ejemplo de una especulación muy abstracta, complicada, oscura y atrevida, que Hegel des-

arrolla en unas páginas. De ellas, el tema que más nos interesa, es el de la relación Iglesia-Estado.

El hombre vive en dos mundos. En uno tiene *su realidad, la que desaparece*, su naturaleza, su sacrificio, su transitoriedad. En el otro, su permanencia absoluta y se sabe como *esencia absoluta* (p. 270).

Esta esencia no se puede realizar en la Tierra.

El fanatismo de la Iglesia es *querer realizar lo eterno, el Reino de los Cielos en cuanto tal, en la Tierra, es decir, contra la existencia efectiva del Estado, como mantener fuego dentro del agua. Justamente la existencia efectiva del Reino de los Cielos es el Estado...* y la reconciliación [de Estado y Reino de los Cielos] en el pensamiento o esencia [se consigue] por la Iglesia. Si ambos no están reconciliados, entonces el Estado y la Iglesia son imperfectos. El Estado es el Espíritu de la realidad... Ha de respetar la conciencia en cuanto interioridad... La Iglesia es el Espíritu que se sabe a sí mismo como universal, la *absoluta seguridad* interna del Estado (p. 270).

Por el momento Hegel no sabe avanzar más allá de estas proposiciones generales que definen competencias pero que no resuelven el problema de la relación Estado-Iglesia. Hay una afirmación clara del valor secular del Estado como realidad autónoma, y una afirmación del papel de la Religión como refuerzo ideológico de esta realidad. En principio no es posible el conflicto, pues se trata de dos niveles del ser del mismo Espíritu. Hegel está aplicando los criterios luteranos en que la Iglesia tiene una mínima entidad como institución religiosa.

El paso de la Religión a la Filosofía se expresa con concisión y claridad:

El contenido de la Religión es ciertamente verdadero, pero este ser-verdad es una seguridad sin intelección.

Esta *Intelección* es la Filosofía, la *Ciencia* absoluta, cuyo contenido es el mismo que el de la Religión, pero en la forma de *concepto* (p. 272).

Son dos páginas que terminan con un apunte de la tesis fundamental de la filosofía hegeliana: el Espíritu se extraña en la Naturaleza y se recupera a sí mismo en la Historia de la Humanidad.

El hombre no se hace dueño de la Naturaleza hasta que [su saber] se ha vuelto sobre sí mismo. [El ser de la Naturaleza] es transformarse *en el Espíritu en sí*. Para que esto se dé, el Espíritu tiene que comprenderse a sí mismo (p. 273).

IV. EL SISTEMA

En 1807, cerrada la Universidad de Jena, Hegel aceptó encargarse de la dirección del *Diario de Bamberg (Bamberger Zeitung)*. Un puesto que le sacaba de apuros económicos, le proporcionaba buena información³⁷, y le podía facilitar conexiones con la élite dirigente de Baviera, donde se estaba aplicando una política de modernización del Estado, bajo la influencia de Francia. El puesto cumplió su papel de puente. Efectivamente, al año siguiente (otoño 1808) Niethammer, viejo amigo de Hegel y entonces jefe de la inspección de Educación (*Oberschulrat*) de Baviera, le llama para ser rector y profesor de Filosofía del Gymnasium de Nuremberg, el más antiguo Gymnasium humanista de Alemania, fundado por Melanchton. La oferta era interesante: Hegel aceptó. Decíamos que la católica Baviera vivía una época de reformas cuyo primer ejemplo para nuestro caso es la presencia del protestante Niethammer en dicho alto puesto. En educación había que introducir un sistema más abierto y moderno, superando la oposición de las fuerzas conservadoras católicas.

Hegel participó en esta empresa. Sus alocuciones recto-

³⁷ El 20 de Febrero de 1807 escribía a un amigo: «El trabajo en sí mismo me gusta, pues Vd. sabe muy bien que sigo con interés los acontecimientos del mundo» (*Briefe*, I, 145).

rales al final de cada curso le ofrecieron ocasión para exponer sus ideas políticas sobre diversos temas. Se puede notar en él un cambio de tono. Hemos visto que en *La Constitución de Alemania* la postura de Hegel respecto a la situación política alemana era claramente crítica. Ahora se apunta a una actitud más moderada, e incluso defensiva, frente a los movimientos populares antifranceses de 1813. Este cambio no lo interpretamos como puramente subjetivo de un Hegel que se vuelve conservador, sino como manifestación de la coherencia de su pensamiento político. Entre 1806 y 1815 algunos Estados alemanes —Westfalia, Württemberg, Baviera, Prusia— entran en un verdadero proceso de modernización, antifeudal. Hegel defiende este proceso contra nacionalistas románticos que propugnan el sentimentalismo en la vida política. La enemiga de Hegel frente al patriotismo sentimental concuerda con su admiración por Napoleón y su obra, alegrándose con la victoria de Francia como lo muestra su correspondencia. La derrota y abdicación de Napoleón en 1814 fue un golpe para Hegel. Pero comprendió que el genio ya había cumplido su papel en la Historia, y, por eso, cuando Napoleón al año siguiente vuelve de Elba, su fulgurante ascensión no despierta esperanzas en el rector del Gymnasium.

La obra principal de estos años es la *Ciencia de la Lógica* (1812-1816). Ya tenía maduro su sistema en tres grandes partes y comienza a escribirlo. Pero sólo redactó la primera: la Lógica. En seguida hablaremos de su contenido.

También a nivel familiar Nuremberg es lugar y tiempo de asentamiento y madurez para Hegel. Se casó en 1811 con María von Tucher (veintidós años más joven que él) de la que tuvo tres hijos (nacidos los tres en Nuremberg): Susana, Karl e Inmanuel.

* * *

Por fin, llegó el momento ambicionado en su vida. En 1816 es nombrado profesor ordinario de la Universidad de Heidelberg. Para uso de sus clases debía proporcionar a sus alumnos (al principio sólo fueron cuatro; llegó a reunir a unos veinte), un resumen de sus explicaciones. En pocos meses redacta la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en*

compendio (Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse). Y añadía en el título *Para uso de sus clases*. Aquí encontramos «en compendio» la totalidad del sistema de Hegel³⁸.

Como decíamos más arriba, Hegel no es un puro filósofo especulativo. Su sistema enciclopédico es posible porque ha estudiado con curiosidad infatigable el mundo de las ciencias empíricas: minerales, plantas, animales; las leyes del movimiento, de la luz, de la electricidad; psicología, organización social, instituciones, etc.³⁹.

³⁸ Tuvo hasta tres ediciones en vida de Hegel (1817, 1827, 1830), cada una de ellas corregida y aumentada respecto de la anterior. La última es un volumen de 600 páginas de texto más 58 de introducción. El título es muy acertado porque Hegel, al exponer el conjunto de su sistema, pretende abarcar la totalidad del ser (en este sentido es saber enciclopédico) mediante un recorrido que termina uniéndose con el punto de partida: un auténtico ciclo del ser. A continuación el resumen del índice de la obra:

Introducción.

PRIMERA PARTE. LÓGICA.

La ciencia de la Lógica. Preliminares.

Primera sección. *La doctrina del ser*: A) Cualidad; B) Cantidad; C) Medida.

Segunda sección. *La doctrina de la esencia*: A) La esencia como fenómeno de la existencia; B) El fenómeno; C) La realidad.

Tercera sección. *La doctrina del concepto*: A) El concepto subjetivo; B) El juicio; C) El objeto.

SEGUNDA PARTE. FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA.

Introducción. Modos de considerar la Naturaleza.

Primera sección. *Mecánica*: A) Espacio y tiempo; B) Materia y movimiento; C) Mecánica absoluta.

Segunda sección. *Física*: A) Física de la universalidad universal; B) Física de la universalidad particular; C) Física de la individualidad total.

Tercera sección. *Física orgánica*: A) Naturaleza geológica; B) Naturaleza vegetal; C) Organismo animal.

TERCERA PARTE. FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU.

Introducción. Concepto de Espíritu.

Primera sección. *El Espíritu subjetivo*: A) Antropología; B) Materia y movimiento. La conciencia; C) Psicología.

Segunda sección. *El Espíritu objetivo*: A) El Derecho; B) La Moralidad; C) La Eticidad.

Tercera sección. *El Espíritu absoluto*: A) El Arte; B) La Religión revelada; C) La Filosofía.

³⁹ «Usted sabe que yo me he ocupado demasiado no sólo de la

La totalidad de lo real (Dios, el mundo, el hombre), concebida dialécticamente, se desarrolla en tres fases IDEA-NATURALEZA-ESPIRITU. La realidad original y fundamental es llamada IDEA. Su primera fase es precisamente la Idea en sí (*die Idee an sich*). La Idea es solamente ella misma, es la Idea absoluta, sin relación con ninguna otra realidad. Es el mismo tema que ya había desarrollado en su *Ciencia de la Lógica*: Dios en su esencia eterna antes de la creación del mundo⁴⁰. Ahora bien, precisamente la riqueza de la realidad impulsa a la Idea a no reducirse a ese primer momento. La Idea se niega a sí misma —ya nunca más la realidad será pura Idea—, se aliena, sale fuera de sí (*ausser sich*) y se realiza en la NATURALEZA, que por una parte no es Idea en cuanto no es realidad autoconsciente, pero tampoco es caos, sino una realidad ordenada, lógica, racional. Diríamos que en la Naturaleza encontramos la más pura racionalidad hecha materia y vida (vegetal y animal), pero sin conciencia de sí, sin capacidad para pensarse y conocerse en cuanto tal Naturaleza. Ahora bien, la racionalidad inmanente en la Naturaleza no es una pura cualidad inerte, sino una realidad dinámica y tiene tal riqueza que no puede quedar reducida a este segundo momento. La Naturaleza se niega a sí misma y se supera, pasando al momento último en que la Idea vuelve a sí, se autorrecupera siendo Idea para sí (*für sich*) en la Humanidad que piensa. Ahora la realidad no es sólo capaz de pensar la Naturaleza sino in-

antigua literatura, sino también de la matemática, y, últimamente, del análisis superior, el cálculo diferencial, la física, la historia de la Naturaleza y la química...» (*Briefe*, II, 31).

⁴⁰ «El sistema de la Lógica es el reino de las sombras, el mundo de las puras esencialidades, liberadas de toda concreción sensorial. El estudio de esta ciencia, la permanencia y trabajo en este reino de sombras es la educación y disciplina absolutas de la conciencia: ejerce allí una tarea alejada de las intuiciones y metas sensoriales, del mundo de representaciones, en que meramente se opina... De acuerdo con esto, la Lógica ha de entenderse como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro; y *este reino es la verdad tal y como es en y por sí misma, sin ropaje*. Por lo tanto, puede decirse que dicho contenido es la *exposición de Dios tal como es en su eterna esencia antes de la creación de la naturaleza y de cualquier espíritu finito*» (final de la Introducción a la *Ciencia de la Lógica*).

cluso capaz de pensarse a sí misma y poseerse en la autoconciencia de la Idea que culmina así, con la vuelta a casa, su largo periplo. La Idea para sí es el ESPIRITU.

La *Enciclopedia* desarrolla dialécticamente este sistema dialéctico. La IDEA se realiza en tres momentos que son el ser, la esencia y el concepto. La ciencia que se ocupa de la Idea es la *Lógica*, término que, como es obvio, tiene en Hegel un sentido muy distinto al de la lógica clásica como estudio de las formas del pensar. La *Lógica* de Hegel, es más bien, una *Ontología*, y, precisando más, una *Teología*, sólo que al haber concebido a Dios como Idea, consecuentemente llama *Lógica* a la ciencia de la Idea.

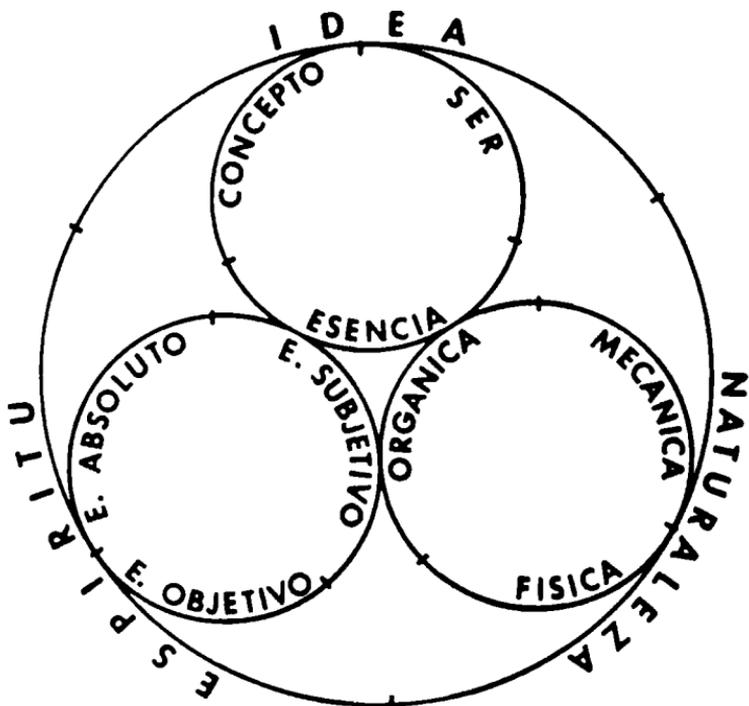
La segunda parte de la *Enciclopedia* estudia la NATURALEZA, que se desarrolla en a) la *Mecánica* o primera afirmación de los elementos generales todavía indiferenciados de la Naturaleza (espacio, tiempo y materia); b) la *Física* (en que se estudian los cuerpos y cualidades más concretas de ellos como la luz, sonido, calor... para terminar con los procesos químicos); y c) la *Orgánica* (en que los cuerpos y cualidades aparecen organizados en las tierras, los vegetales y los animales). La ciencia de la Naturaleza es la *Filosofía de la Naturaleza*.

Finalmente, el ESPIRITU, que se realiza en tres momentos: el Espíritu subjetivo; el Espíritu objetivo, y el Espíritu absoluto. La ciencia del Espíritu es la *Filosofía del Espíritu*. El Espíritu subjetivo consiste en el conjunto de conciencias individuales, subjetivas, de los hombres, consideradas en cuanto tales. Es la primera aparición del Espíritu, superando la fase de la Naturaleza. Pero en este momento el Espíritu está como fraccionado, repartido en los individuos. Su realización dialéctica tiene los momentos siguientes que son a la vez momentos y ciencias del Espíritu subjetivo: la antropología, la fenomenología (doctrina de la conciencia) y la psicología. El Espíritu niega (supera) este fraccionamiento precisamente porque entre los hombres se produce la cultura como hecho social en virtud del cual las conciencias se interpenetran y son troqueladas no unas por otras a nivel de la mera comunicación subjetiva particular, sino todas y cada una por la sociedad que

se manifiesta como realidad objetiva superior a la mera suma de individuos: es el Espíritu objetivo, lo que podríamos llamar el alma de la sociedad. La asociación en cuanto tal, la unificación de los sujetos en su hacer, se realiza en tres instancias que son los tres momentos del Espíritu objetivo: el Derecho, la Moralidad y la Eticidad.

Finalmente, el Espíritu absoluto se presenta como conciliación de la singularidad de los sujetos y la universalidad de la sociedad en los productos más elaborados de la cultura en la que su tema es precisamente el mismo Espíritu; el Arte, la Religión y la Filosofía.

Hegel nos ha ofrecido un sistema tan completo, extenso, profundo, elaborado, que a pesar de suscitar reticencias por su artificiosidad, nos asombra por sus dimensiones y solidez. Quizá un gráfico sencillo, simplificado, ayude a captar las líneas esenciales del sistema hegeliano.



APENDICE

La Asamblea de Württemberg

En 1817 Hegel publica en los *Anales de Heidelberg* (*Heidelbergische Jahrbücher*) un largo comentario sobre las actas de la asamblea de los estados de Württemberg que tuvo lugar en los dos años anteriores⁴¹.

Es la segunda vez que Hegel escribe sobre asuntos políticos de su patria⁴², pero la situación había cambiado profundamente bajo el influjo de la permanente sacudida que significó para Europa la era napoleónica. Por de pronto, a nivel formal el viejo ducado se había convertido en reino en 1805 (junto con Baviera), pero anteriormente, en el reajuste que se llevó a cabo en Alemania como consecuencia de la paz de Luneville, Württemberg había más que doblado su territorio y habitantes. La elevación a reino fue el comienzo de una profunda reforma administrativa y judicial siguiendo las pautas del modelo francés que transformó totalmente la estructura administrativa del país. Elemento ejecutor de esta reforma fueron los nuevos funcionarios que actuaban según los principios de racionalización, eficiencia y jerarquía propias de una burocracia moderna.

⁴¹ «Comentario a los debates, publicados en prensa, de la asamblea de la Dieta del Reino de Württemberg en los años 1815 y 1816» (*Beurteilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816*). Tiene aproximadamente la misma extensión que «La Constitución de Alemania». Las referencias a páginas con que cerramos las citas de este escrito remiten al texto publicado en *Politische Schriften. Nachwort von Jurgen Habermas*, Frankfurt 1966.

⁴² Cf. nota 16 del Cap. I.

En 1815 el rey presenta a la Dieta una carta constitucional para su discusión y aprobación. Se trata de completar el proceso de cambio al más alto nivel político. Sorprendentemente los estados de Württemberg rechazan el texto propuesto sin que sean capaces de aprobar otro alternativo. Es la reacción de los elementos tradicionales, especialmente de los caballeros imperiales, que ven en el proyecto constitucional el fin de sus antiguos privilegios y su sumisión completa al rey que encarna la plenitud de soberanía, asumida por el reino de Württemberg desde la desaparición del Imperio.

La asamblea fue eficaz para oponerse, puesto que en el viejo Württemberg se daba algo parecido al *liberum veto* de los polacos. Los elementos tradicionales, en defensa de sus intereses, pensaron que la oposición a la constitución podía frustrar todo el movimiento de reformas.

Como veremos por el conjunto del contenido del comentario y por algunas expresiones concretas que recogemos, Hegel se pone decididamente del lado del rey y en contra de la Dieta. De ninguna manera se puede interpretar este apoyo al proyecto real como un apoyo a la corona absoluta reaccionaria contra el parlamento representativo progresista. En aquel entonces el rey luchaba por institucionalizar las reformas en sentido moderno y liberal que se habían iniciado en el sur de Alemania bajo la influencia francesa; no era, pues, absolutista. Por el contrario, la oposición parlamentaria, fundamentalmente aristocrática, no era ni representativa ni progresista. Era una aristocracia reaccionaria que pensaba que, una vez derrotado Napoleón, se podía dar marcha atrás en la Historia y volver al «antiguo buen Derecho» de Württemberg. Esta nobleza defendía que el Derecho consuetudinario, que regulaba sus privilegios y limitaba la autoridad real, seguía vigente. En concreto los llamados «caballeros imperiales» se consideraban políticamente independientes pretendiendo que sus relaciones con el rey estaban reguladas sobre la base de un Derecho contractual de origen feudal y que el único camino para modificarlas era la negociación.

Hegel conoce muy bien estos argumentos: esta concep-

ción del Derecho público con el molde mental del Derecho privado basado en la propiedad. Ya lo había tratado en *La Constitución de Alemania*. Ahora retoma las mismas ideas para combatir los mismos errores.

He aquí un resumen y selección de este escrito.

* * *

Comienza con unas consideraciones introductorias sobre el interés que ha despertado la iniciativa del rey de presentar una constitución a la Dieta, y el interés de que los debates de ésta hayan sido publicados. Se dispone así de un rico material para analizar unas ideas que conservan plena actualidad.

I. LA CONSTITUCIÓN DEL REY

Esta época ha encomendado a Württemberg una nueva misión y la exigencia de su cumplimiento, la misión de erigir las *provincias de Württemberg en un Estado*. Después que el disparate de la institución que se llamaba *Imperio alemán...* ha alcanzado ya el fin que se merecía..., el Württemberg de aquel tiempo no sólo consiguió un aumento territorial de más del doble de su dimensión anterior, sino que además..., junto con la elevación a la dignidad real del príncipe, se transformó en una entidad soberana y tomó la posición de un Estado, es decir, uno de los efectivos *imperios alemanes* que han sustituido a aquella vacuidad que únicamente llevó el nombre vacío de un imperio (p. 142).

En este proceso de construcción de un Estado moderno hay dos puntos fundamentales de conflicto: *a)* los esfuerzos del Gobierno para someter los privilegios de la aristocracia al Derecho general del Estado; *b)* los esfuerzos del Tercer estado para conseguir el reconocimiento de sus derechos. A lo largo de los tiempos los diversos elementos que han ido apareciendo en la sociedad, habían buscado y

encontrado mejor o peor acomodado en la vieja constitución. Esta constitución, hecha a lo largo del tiempo, es como una gran casa solariega donde los hijos y sus familias se han aposentado remodelándola cada cual como ha podido.

Pero la cultura de esta época [nos] ha dado la IDEA de un Estado y la tremenda realidad de los veinticinco años que acaban de pasar [nos] han dado la visión de los numerosos intentos de captar esta idea y una experiencia muy costosa, pero riquísima (p. 142).

Las circunstancias han hecho posible que, con la disolución del Imperio alemán, los Estados alemanes adquieran plenitud de soberanía (el avance del Estado hacia fuera) y con ella la posibilidad de prometer a los pueblos constituciones libres (el avance del Estado hacia dentro).

Los príncipes alemanes podían haber engañado a sus pueblos con las antiguas constituciones como Augusto en Roma. Pero el rey Federico de Württemberg convocó una auténtica asamblea.

No hay espectáculo más grande sobre la Tierra que un monarca, que tiene todo el Poder del Estado en sus manos, ponga un segundo fundamento a este Poder, [es decir] que llame a su pueblo a participar en este Poder (p. 146).

Hegel resalta la importancia de esta asamblea en comparación con la nulidad de las Dietas del Imperio y hace una breve descripción del proyecto de constitución presentado por el rey.

La carta proponía una sola Cámara, formada por miembros *ex officio* y elegidos. Todo varón de treinta años miembro de una denominación cristiana era elegible, sin calificación de censo. Son electores todos los varones cristianos de veinticinco años, con renta anual de 200 guildas. Un tercio sería elegido cada tres años. Competencias: los tributos. La Corona tendría que presentar informe anual de cuentas. La iniciativa legislativa en manos de la Corona, pero también de la Cámara.

Todas las leyes relativas a la libertad, propiedad y constitución han de ser ratificadas por la Asamblea, que tiene, además, la competencia de presentar quejas al Rey. La Cámara puede recibir quejas de los particulares y promover investigaciones sobre la actuación de la Administración.

II. LA DIETA

Hegel pondera los avances de esta constitución, la liberalidad del rey —su más alto honor— al conceder competencias y derechos a la Dieta. Por ejemplo, respecto a la nobleza, le parece un gran avance que se le incluya en una sola Cámara junto con los diputados elegidos y se le dé cincuenta escaños frente a setenta y tres para éstos.

1. *Sufragio pasivo* [elegibles]

Todavía más sorprendente fue la extensión del principio democrático. Quedan excluidos los funcionarios, los clérigos y los médicos.

Pero Hegel no sólo alaba, sino también hace crítica. Objeta que la primera exclusión en países de reducida extensión supone excluir a casi toda la clase con preparación intelectual y arroja a la Asamblea en manos de los abogados a los que ve marcados por una concepción «positiva» y prescriptiva del Derecho. A este propósito hace Hegel una curiosa observación muy en la línea de sus ideas sobre el Derecho.

El *estamento de los abogados* —que merece especial consideración entre los estamentos no excluidos—, para empezar, es un estamento ligado, en su mentalidad y práctica, a los principios del Derecho privado, más todavía, del Derecho *positivo*, los cuales están en contradicción con los principios del Derecho público, es decir, del racional, del único que puede tratar este discurso sobre una Constitución racional... (p. 152).

Mentalidad de la Asamblea: los propietarios, comerciantes, etc., tienen interés en el orden burgués, en su propiedad, que es algo privado. Su visión es dar y hacer lo menos que puedan para lo general. Por eso, Hegel insiste en la mentalidad general del funcionario que sólo se consigue con una práctica de velar por lo general. Las observaciones sobre el derecho electoral inglés de entonces que sólo envía a los Comunes a una determinada capa social y, por tanto, no da lugar a una verdadera oposición, anticipan lo que años más tarde desarrollará en su último escrito sobre la *Reforma electoral*.

Los más recientes acontecimientos mundiales, la lucha por la independencia de Alemania ha introducido en la juventud universitaria alemana un interés más elevado que la mera orientación hacia ganarse el pan y sus ingresos en el futuro próximo. Han contribuido con su sangre al objetivo de que las tierras alemanas tengan constituciones libres... ¿Esta [juventud] —lo mismo que todo el estamento de intelectuales, que generalmente tiene la misma expectativa [de entrar en la Administración]— debe perder la capacidad de ser miembros de los estados, representantes del pueblo?

Traemos ahora a consideración un importante factor: que los cambios en la precedente burocracia principesca han tenido un papel decisivo en el tránsito de Alemania desde la anterior desorganización y barbarie a la situación racional de la vida de un Estado (p. 156).

También considera la Administración local, se hace eco de las quejas de corrupción de la misma. La solución no es excluirla del cuerpo de elegibles, sino remediarla.

[2. *Sufragio activo*]

Casi no hay cualificación para ser elector: veinticinco años y un patrimonio de 200 florines en bienes inmuebles.

Esta última calificación para ser elector ha sido ajena hasta ahora a las instituciones alemanas; es una idea que se ha introducido en los últimos tiempos, y a este respecto queremos hacer

algunas observaciones. Lo que ante todo llama la atención es que según estas cualificaciones secas, abstractas, como las dos que han sido introducidas, los electores se presentan sin lazos o relación con el orden de la sociedad o con la organización del Estado. Los ciudadanos aparecen como átomos aislados y las asambleas electorales como agregados inorgánicos, sin orden: el pueblo no es más que un *montón*. Esta es una figura en la que la comunidad no debería mostrarse nunca cuando trata de emprender una acción; es [la figura] más indigna y más en contradicción con su concepto de ser un orden espiritual. Pues *la edad*, e igualmente el *patrimonio*, son cualidades que afectan únicamente al *individuo mismo*; y no son propiedades que constituyan su *valiosidad en el orden social*. Este valor lo posee el individuo según la importancia de su oficio, de su estamento, de su habilidad profesional reconocida socialmente y que le acredita para usar el título de maestro, etc. (p. 106).

Una vez más Hegel está combatiendo las concepciones individualistas y mecánicas del Estado, al estilo hobbesiano, que quieren explicar su constitución mediante el contrato. Estas teorías tratan de aplicar al Estado —unidad orgánica— principios atomísticos que nacen de la concepción individualista de la propiedad (el individualismo posesivo, según expresión de Macpherson) y que tienen su campo de aplicación en la esfera de la sociedad civil o el sistema de necesidades. Pero, incluso, en ese nivel, Hegel ha dejado en claro, en sus escritos de Jena, que la sociedad puramente competitiva es alineante y ha de superar esa fase abstracta convirtiéndose en una sociedad orgánica a través de los estamentos y corporaciones.

Un sistema de representación basado sólo en cualificaciones de propiedad da lugar a privatización y atomización de la vida y alienta a los votantes a ver la Política sólo bajo el ángulo de sus intereses individuales. Dicho de otro modo, la identificación inmediata del votante particular con el universal de lo político es el presupuesto de las teorías individualistas —incluido Rousseau— pero es un presupuesto que a Hegel le parece irreal, peligroso y cuando menos lleva a la abstención. La identificación ha de conseguirse a través de la mediación de las instituciones socia-

les que integran la actividad cotidiana del ciudadano. Hegel prefiere una alternativa en que la representación articule grupos de intereses y así integre al ciudadano en la estructura política ⁴³.

Una conexión viva existe solamente en un todo articulado, cuyas partes construyen ellas mismas esferas particulares subordinadas. Para conseguir esto, hay que desterrar definitivamente las *abstracciones francesas* de puros números y *quantum de capital*, o al menos no hacerlas ya más la cualificación principal, o las solas condiciones para ejercer una de las funciones políticas más importantes. Estos principios atomísticos son en la Política —lo mismo que en la Ciencia— letales para todo concepto racional, organización y vida.

Conviene recordar que el ejercicio de un oficio tan ocasional como es el de ser elector, fácilmente pierde interés en poco tiempo y en todo caso depende de una actitud accidental y una preferencia momentánea. Este oficio se cumple con una sola acción, la cual ocurre una sola vez durante varios años. Cuando el número de los votantes es grande, el individuo puede considerar que el influjo de su voto es muy poco importante, tanto más cuanto que el diputado que él contribuye a elegir es a su vez un miembro de una asamblea numerosa, donde es verdad que un pequeño número puede aparecer con una importancia decisiva, pero sólo a través de su voto entre muchos aporta una contribución invisible. Cuanto más se ha esperado a nivel psicológico que el interés del ciudadano debía empujarlo a buscar el derecho de voto..., la experiencia ha mostrado, por el contrario, que la brecha excesiva entre la importancia del efecto, que debe seguir, y la pequeñísima influencia que el individuo piensa que tiene, produce en seguida el efecto de que quienes tienen derecho a voto se hacen indiferentes a sus derechos (p. 162).

Estas observaciones contra las cualificaciones abstractas no van a quitarles su influjo real. Todo lo contrario, lo ejercen más plenamente cuando están insertas en las otras instituciones del Estado. Aquellas cualificaciones presentes en el pueblo como montón, y que dividen a los ciudadanos en

⁴³ Cf. R. K. HOCEVAR, *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel*, München 1968.

dos clases —según edad y patrimonio—, no se pueden llamar instituciones del Estado.

Sigue un apartado sobre la competencia exclusiva de los estados para aprobar impuestos y otro sobre los derechos fundamentales con mención textual de algunas proclamaciones (por ejemplo: todos los súbditos son iguales ante la ley; cada súbdito es libre de escoger su profesión...) y la consideración de su valor educativo: deberían ser un catecismo elemental cívico.

III. LA TOMA DE POSESIÓN DE LA DIETA

[I. *Rechazo de la nueva situación jurídica*]

Hegel va enumerando los diversos elementos de la Dieta y su rechazo de la constitución precisamente por querer conservar sus privilegios, hasta el punto de llegar a la cómica proclamación de que la Cámara no reconoce la abdicación del Emperador y que, al disolverse la Confederación del Rin, la nobleza ha recuperado sus antiguos derechos.

La asamblea no rechazó la Constitución del rey porque fuera contraria al Derecho que los súbditos podían reclamar basándose en el eterno Derecho de la razón... Sino que la rechazó porque no era la *Constitución del antiguo Württemberg*. Sin embargo, lo muerto no puede ser resucitado (p. 175).

En las ruinas del Imperio se han establecido nuevos Estados. El fénix alemán resurge de las cenizas pero ahora con varias formas. No ha nacido un Estado alemán, sino una pluralidad de Estados. Pero éstos ya no son dominios patrimoniales. Bajo el impacto de la ola napoleónica, se han transformado en Estados modernos, con organización

racional, basados en los principios modernos de la universalidad de la ley y la representación.

[2. *El buen Derecho antiguo*]

Hegel se detiene en las consecuencias desfavorables que hubiera tenido la restauración de la vieja Constitución de Württemberg en las nuevas circunstancias.

Lo más definitorio de la situación anterior era que el príncipe y sus súbditos se hallaban unidos en último término por una autoridad superior, el Emperador. Ahora se trata de Estados soberanos.

Hegel recuerda viejas instituciones como eran las Cajas de impuestos que dependían de las Dietas y que de hecho daban a éstas poderes que son propios de la soberanía, como es reclutar un ejército. Pero como las asambleas no eran operativas, tampoco lo eran esas oficinas de Hacienda y Hegel se extiende en ejemplos de cuentas incompletas y mala administración.

Todas estas instituciones se basan en la pervivencia de relaciones feudales entre príncipe y súbditos, basadas, a su vez, en los principios del Derecho privado, relaciones contractuales sobre las cuales arbitra el Emperador como un auténtico Pretor romano. Pero, una vez más, el contrato no puede ser fundamento del Estado.

Aquí surge una pequeña consideración, que el conjunto de Príncipe y súbditos, de Gobierno y Pueblo, tienen como base de sus relaciones una *original y sustancial unidad*, mientras que en el contrato se presupone la independencia e igualdad de ambas partes... El conjunto que forma el Estado se diferencia esencialmente de un tal pacto en que se trata de una relación objetiva, necesaria, independiente del arbitrio y del capricho; es una obligación en sí y para sí de la que dependen los derechos; mientras que en el contrato el arbitrio introduce derechos recíprocos y de éstos nace la obligación (p. 182).

[3. *El error fundamental*]

El error fundamental de la posición adoptada por los estatutos de Württemberg yace en que parten de un *Derecho posi-*

tivo... exigen el Derecho sólo con el argumento de que ya lo han tenido anteriormente (p. 184).

En la Dieta de Württemberg sucedió exactamente lo opuesto a los estados generales de la Revolución francesa en los que sólo valía lo que fuera el Derecho de la razón. En Württemberg no se ha aprovechado la experiencia de Francia.

Es decir, la experiencia de que el extremo de aferrarse al Derecho positivo de una situación pasada, y el extremo contrario de una teoría abstracta... son la fuente de desgracias... Hay que contemplar el comienzo de la Revolución francesa como la lucha que el Derecho estatal racional entabla contra la masa de Derecho positivo y de privilegios, por los que aquél había sido sofocado: En los debates de los estados de Württemberg vemos la misma lucha de estos principios, sólo que ahora las posiciones están cambiadas (p. 185).

En el caso francés, la mayoría de los Estados afirmaba el derecho de la razón y el Gobierno estaba de parte de los privilegiados. En Württemberg ha sucedido al revés.

Se podría decir de los estados de Württemberg, lo que se dijo de los emigrados franceses a su vuelta: *nada han olvidado y nada han aprendido*. Aquéllos parece que han estado durmiendo estos últimos veinticinco años, los más ricos que ha tenido la Historia Universal y para nosotros los más instructivos, puesto que a ellos pertenecen nuestro mundo y nuestras ideas (p. 185).

El conflicto entre ley tradicional y ley codificada se debe resolver en favor de la última, por ser la primera una expresión de la subjetividad.

El *Derecho antiguo y la antigua Constitución* son palabras tan bellas y grandiosas que suena a impío el *despojar a un pueblo de su Derecho*. Sólo que no depende de la antigüedad que lo que llamamos Derecho antiguo y antigua Constitución sea bueno o malo. También la abolición de los sacrificios humanos, de la esclavitud, del despotismo feudal y otras innumerables infamias fue siempre la supresión de algo que era un Derecho anti-

guo. Se ha repetido con frecuencia que el *Derecho no se puede perder* y que *un siglo no puede transformar una injusticia en derecho*. Habría que añadir: incluso cuando la *injusticia* centenaria hubiese sido llamada *derecho* durante ese siglo. Y más todavía: que el *derecho* positivo, centenario y efectivo, desaparece con todo derecho cuando se cae la base que es condición de su existencia (p. 186).

* * *

Las dos últimas partes de este *Comentario* están dedicadas a: IV. EL DESARROLLO DE LOS DEBATES y a V. LA INEFICACIA DE LOS ESTADOS. Son partes más ligadas a la historia concreta y por ello las omitimos en este resumen.

Hegel termina dando fe del fracaso con un párrafo lleno de mordaz ironía.

Después de esta descripción apresurada... cuyo contenido uno podría mal-entender si quisiera atribuirle la finalidad de la defensa de otra cosa que no fuera el *concepto de una Dieta* vinculada a los más altos intereses..., nos queda por mencionar el maravilloso resultado final, es decir, el destino de esta asamblea que durante todo el curso de su larga reunión no fue capaz de alcanzar un acuerdo con el rey, pero tampoco una conclusión sobre algún contenido de la materia propia de una constitución (p. 276).

CAPITULO TERCERO

EL ESPIRITU OBJETIVO

I. CIRCUNSTANCIAS

En 1818 Altenstein, recién nombrado ministro de Cultura de Prusia, ofrece a Hegel la cátedra de Filosofía en la Universidad de Berlín, vacante desde la muerte de Fichte (1814). La oferta era interesante, pues esta joven Universidad —fundada por Guillermo Humboldt en 1810— se había situado en el primer puesto entre las alemanas en cuanto prestigio intelectual, desplazando a las históricas de Jena y Heidelberg. Hegel acepta. Para él significaba la cumbre de sus ambiciones académicas y sociales. Pronto se afirma como la gran cabeza de la Universidad, ejerciendo su liderazgo no sólo en la esfera académica —sus clases llegaron a convocar hasta el centenar de alumnos—, sino incluso aconsejando en la provisión de altos cargos del Estado prusiano¹.

Son los años de madurez, en los que Hegel pensaba terminar la construcción del sistema planificado en la *Enciclopedia* y del que sólo había ejecutado —antes incluso de la *Enciclopedia*—, la fase correspondiente a la Idea con su *Ciencia de la Lógica*. Hegel no pudo llevar a cabo una obra tan grandiosa. La *Filosofía de la Naturaleza* no tuvo ulterior

¹ Según Marcuse, Hegel «se convierte entonces en el filósofo oficial del Estado prusiano y en el dictador filosófico de Alemania» (p. 168); «el portavoz ideológico oficial del Estado prusiano» (p. 171). Comparémos estas afirmaciones en cuanto se refieren al liderazgo intelectual, pero no en cuanto al papel político, pues, como veremos en seguida, a Hegel no le faltó distancia crítica respecto al Estado prusiano.

desarrollo, así como tampoco las materias correspondientes al Espíritu subjetivo. El Espíritu objetivo es el tema específico de los *Principios de la Filosofía del Derecho* (*Grundlinien zur Philosophie des Rechts*, 1821) y el Espíritu absoluto fue tema de sus lecciones en Berlín que han sido reconstruidas con notas que Hegel nos dejó y apuntes de sus alumnos².

En Noviembre de 1831, cuando parecía que la epidemia de cólera, extendida por Alemania en el verano, había remitido, Hegel comienza sus clases. Tres días después, el cólera le ataca y muere al día siguiente (14-Nov-1831). Su entierro fue todo un acontecimiento social que corroboraba el prestigio del profesor. Por su propio deseo, sus restos reposan junto a los de Fichte. Unos meses después (22-Mar-1832) muere Goethe, anciano de ochenta y tres años. Había terminado todo un glorioso capítulo de la historia de la cultura alemana.

* * *

Desde muy pronto aparecieron autores que reprocharon a Hegel —receloso y crítico de Prusia hacia 1800, como hemos visto— haber aceptado la cátedra de Berlín y contribuido con el prestigio de su colaboración académica y directamente con su filosofía política a reforzar la legitimidad de la autocracia prusiana de la Restauración³.

² La fidelidad de estas lecciones al esquema de Hegel es ejemplar. La Historia es tanto Espíritu objetivo como absoluto: la filosofía del Espíritu objetivo está expresada en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Los tres momentos del Espíritu absoluto (arte, religión y filosofía) son tratados en sus filosofías respectivas: *Lecciones sobre la Estética*, *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión* y *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*.

³ El discurso inaugural de Hegel (vid. texto en la edición Lasson de la *Enciclopedia*) es un homenaje a la Prusia que le ha contratado. Según Hegel, se vive un momento favorable a la Filosofía: los acontecimientos se han serenado y el pensamiento puede ocuparse en paz y libertad en la reflexión frente al sentimentalismo romántico o la crítica meramente formal de los kantianos. También el lugar es favorable. Prusia se ha colocado a la altura de los Estados más importantes de

Avineri, entre otros, trata de defender a Hegel con el siguiente razonamiento: cuando nuestro filósofo va a Berlín, Prusia había entrado en un proceso de reformas promovidas por el barón Heinrich von Stein y el príncipe Hardenberg que habían modernizado profundamente aquel Estado; no es Hegel, sino Prusia, quien ha cambiado; solamente a partir de los años cuarenta, muerto ya Hegel, Prusia vive un movimiento reaccionario en el reinado de Federico Guillermo IV. Sería un buen razonamiento, si fuera fiel a los hechos. Recordemos los más esenciales.

El rotundo fracaso de Prusia en 1806 ante Napoleón, empujó a Federico Guillermo III a intentar reconstruir el Estado con una reforma en profundidad. Para ello tuvo la inteligencia de entregar el Gobierno a un grupo de prestigiosas personalidades, conocidas por sus ideas reformistas liberales, varios de ellos curiosamente no prusianos. A su frente puso a von Stein que demostró su capacidad de gestión con una serie de medidas económicas de aplicación inmediata y un programa de grandes reformas de ejecución

Europa y ha orientado su política en favor del progreso de la Ciencia. Prusia es el Estado del Espíritu.

Veremos en la *Filosofía de la Historia* otras alabanzas a Prusia.

El primer autor que publicó una obra de ataque expreso a Hegel fue RUDOLF HAYM (*Hegel und seine Zeit*, 1857). Para entender la carga política de la acusación de «prusianismo» contra Hegel, recordemos que Haym fue miembro de la Asamblea Nacional de Frankfurt, que intentó la unificación de Alemania bajo principios liberales y que fracasó por la intervención de Prusia. Esta, por tanto, tuvo que ser vista por Haym como Estado reaccionario y enemigo de la unificación alemana. Al año siguiente le contestó Rosenkranz defendiendo a Hegel en tonos apasionados (*Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym*, 1858). Estos dos escritos marcan el inicio de la polémica. En el apéndice final damos cuenta de la crítica de Marx a Hegel al que acusa de justificar el Estado monárquico y burocrático con una filosofía mistificada, pero no le acusa de prusianismo. Antes al contrario, Marx rechaza este apelativo para Hegel (vid. WEIL, p. 15). El más famoso adversario de Hegel en este siglo es sin duda K. POPPER en *La sociedad abierta* que renueva la acusación de prusianismo. El ensayo de Popper es criticado con rigor por KAUFMANN, «The Hegel Myth and its Method», en *Hegel's Political Philosophy*. En este libro de colaboraciones, cuyo editor es Kaufmann, se recoge el debate sobre el nacionalismo de Hegel entre S. Hook, Z. A. Pelczynski y S. Avineri.

más pausada. La primera de éstas fue el *Edicto de Reformas* de 1807, cuya inspiración liberal se expresa en el preámbulo, al decir que va «dirigido a remover los obstáculos que en el pasado han impedido al individuo alcanzar la prosperidad de que es capaz». Son medidas económico-sociales que suprimen la distinción rígida entre estamentos (habían alcanzado casi la fijeza de castas) promoviendo la movilidad ocupacional (no hay actividades reservadas para determinados estamentos), suprimen las restricciones a la compraventa de la tierra, y limitan el poder de las corporaciones para favorecer la libertad económica. En 1808 se aprueba el *Acta Municipal* que instituye ayuntamientos plenamente democráticos con la intención de integrar en ellos a la burguesía. Y ese mismo año, la oposición conservadora consigue que el rey despida a Stein que ve frustrada su próxima gran reforma: la constitución de un parlamento democrático.

Le sucede al frente del Gobierno el príncipe Hardenberg, más conservador, pero que continúa en la línea de reformas. Se concede la igualdad de derechos a los judíos. Se toman medidas para aumentar la libertad económica. Se suprime la servidumbre en 1810, aunque los ex siervos quedaron económicamente sujetos. Guillermo von Humboldt, como ministro de Educación, emprende una revisión de todo el sistema educativo y funda en 1810 la Universidad de Berlín con el decidido propósito de atraer a los mejores profesores de Alemania. El cuadro de reformas se completa con la militar. Se establece con carácter general el servicio militar obligatorio; se revisan los cuadros de jefes para eliminar a aristócratas incompetentes. Es una reforma aparentemente técnica, pero que lleva una gran carga política, pues en el fondo se trata sustituir un ejército aristocrático por otro popular o nacional, a imitación francesa.

Este proceso de reformas queda truncado por la guerra contra Napoleón, cuando éste derrotado se retira de Rusia. La abdicación del Corso y primera Paz de París, el Congreso de Viena —sobresaltado temporalmente por la vuelta de Napoleón— y el movimiento general de Restauración legitimista acaudillado por Metternich, hacen que el volu-

ble Federico Guillermo III cambie hacia una política reaccionaria.

En 1815 se crea la Confederación de Alemania como nueva organización que sustituye al extinto Imperio. El mapa alemán se ha simplificado. Ahora son sólo treinta y cinco príncipes soberanos y cuatro ciudades independientes. El órgano de la Confederación es la Dieta que reside en Frankfurt, cuya presidencia corresponde a Austria. La Confederación se revelará tan inoperante como antes el Imperio. Aunque los príncipes defienden los principios del antiguo régimen, no pueden evitar, al menos nominalmente, el reconocimiento a las nuevas ideas de los nuevos tiempos. Así, en los artículos de la Confederación cada príncipe se compromete a dar a su pueblo una constitución con asamblea representativa basada en el sistema de estamentos; también en ellos se reconoce la libertad religiosa y la libertad de prensa. Pero el mantenimiento del principio legitimista sobre el que fundaban su trono era claro impedimento para la unidad alemana y los colocó automáticamente frente al movimiento nacionalista.

Algunos de los pequeños Estados aplicaron una moderada política liberal, promulgando Constituciones a imitación de la Carta otorgada francesa de 1814. El ducado de Sajonia-Weimar fue el primero en 1816. Ya conocemos el intento de Württemberg en 1817.

Por lo que a Prusia respecta, Federico Guillermo III prometió la constitución con el firme propósito de nunca promulgarla. Todo lo más llegó a crear en 1817 un Consejo del Rey formado por altos funcionarios, generales y nobles terratenientes. Ese mismo año despidió a Hardenberg y los acontecimientos de Wartburg desencadenaron la represión.

Los estudiantes universitarios se habían organizado en fraternidades (*Burschenschaften*) con claro contenido político nacionalista y liberal. En 1817, con motivo del tercer centenario de Lutero, la *Burschenschaft* de Jena invitó a estudiantes de otras universidades a un festival en Wartburg —en cuyo castillo se refugió Lutero y tradujo la Biblia al alemán—. El festival se transformó en una manifestación nacionalista, con quema de símbolos militares y de panfletos

conservadores. Austria y Prusia iniciaron la reacción con restricciones en la prensa y vigilancia de las Universidades y Gymnasiums. Es entonces cuando Hegel llega a Berlín. Otros acontecimientos hicieron aumentar la represión: hubo destituciones entre los funcionarios y profesores, algunos de los cuales hubieron de exiliarse, y arrestos masivos de estudiantes. Las medidas represivas tomaron forma en los llamados Decretos de Karlsbad, preparados en una pequeña conferencia de ocho Estados (1819) y luego sometidos a la aprobación de la Dieta. He aquí algunas de las provisiones de esos decretos: los Estados debían señalar agentes especiales para vigilar cada universidad; los profesores que enseñaran doctrinas subversivas serían despedidos; las *Burschenschaften* fueron prohibidas; los estudiantes y profesores expulsados no podían ser admitidos en ninguna otra universidad de la Confederación.

No es posible averiguar el grado de represión efectiva puesto que los años veinte fueron de general tranquilidad y prosperidad económica, especialmente en Prusia, que a partir de 1818 instaura en el conjunto de sus territorios la unión aduanera (*Zollverein*) con gran éxito. Hasta el punto que otros Estados menores se fueron asociando.

Cuando la chispa revolucionaria saltó en Francia en 1830 no encontró materia en Alemania que en general permaneció tranquila, salvo incidentes menores.

Quienes presentan a Hegel como colaborador de la Prusia de la Restauración han querido ver en la *Filosofía del Derecho* la justificación teórica —la apoteosis ideológica— del Estado prusiano de Federico Guillermo III. Es una visión sin fundamento real, en primer lugar, porque la obra de Hegel es auténtica filosofía del Estado y ningún Estado concreto puede realizar plenamente el concepto de Estado. En segundo lugar, porque en dicha filosofía aparecen como elementos esenciales las asambleas representativas y la libertad de expresión; el libro, sería, en este aspecto, más bien una crítica de Prusia. En tercer lugar, porque las ideas centrales de la *Filosofía del Derecho* los encontramos ya en Jena, muchos años antes de la Restauración postnapoleónica. Asunto muy distinto es que el clima conserva-

dor prusiano indujera al filósofo a introducir matices o modificaciones en su obra, y que su obra sufriera un posterior uso ideológico, es decir, no auténtico, por parte de intelectuales conservadores.

Frente a una imagen de Hegel colaborador interesado o ingenuo, los hechos abogan por un Hegel independiente y crítico, que tuvo roces con las autoridades e incluso hizo gestiones personales en favor de perseguidos políticos⁴.

II. FILOSOFIA POLITICA

Antes de entrar en la descripción pormenorizada de la *Filosofía del Derecho*, parece conveniente ofrecer una visión global, sistemática y resumida, de las ideas políticas de Hegel en esta época de madurez, contenidas sobre todo en dicho libro. Puesto que hemos insistido en la continuidad del pensamiento de Hegel, el lector no debe sorprenderse al encontrar en la exposición que sigue, ideas ya conocidas, pero que no podíamos omitir en una presentación sistemática. El conjunto del pensamiento político aparece perfectamente ubicado en su sistema: la teoría del Espíritu objetivo se desarrolla hasta acabar en una teoría del Estado. Esta ubicación es importante para no desorbitar el lugar del Estado dentro de una región más amplia que es el mundo de la cultura, el nivel propiamente humano del mundo. El Estado no es la suprema realidad del Espíritu. «Ni la más enfática deificación hegeliana del Estado puede anular la definitiva subordinación del Espíritu objetivo al Espíritu absoluto, de la verdad política a la Filosofía»⁵.

* * *

⁴ Datos concretos en AVINERI, p. 117, y la extensa nota de las p. 130-131.

⁵ MARCUSE, p. 177.

A) EL ESPÍRITU OBJETIVO

Ya hemos intentado anteriormente la definición de lo que Hegel entiende por Espíritu objetivo. Es una superación de la situación de disgregación del Espíritu subjetivo. Este reside, se realiza en los individuos humanos. El Espíritu objetivo reside, se realiza en la Humanidad en marcha a través de la Historia. Puesto que la Humanidad se concreta en los diversos pueblos como sujetos colectivos del acontecer, estos son los inmediatos portadores del Espíritu objetivo que se realiza en las correspondientes culturas. Esta concepción de la Historia ya había sido elaborada en la Ilustración francesa (su promotor fue Voltaire), y también el concepto de espíritu para designar la vida que llevan dentro las culturas de los pueblos (su promotor fue Montesquieu)⁶. Las culturas pueden ser estudiadas y descritas como realidades objetivas dotadas de interno dinamismo que les da carácter de realidades vivas. Al conjunto de las fuerzas impersonales, pero racionales —porque las culturas son realidades racionales— que animan la vida de las culturas llamamos Espíritu objetivo.

Toda cultura reside en un grupo humano que es su sujeto y portador. Cada cultura, referida a un determinado pueblo, realiza solamente unas determinadas posibilidades del Espíritu objetivo. Así como el Espíritu subjetivo aparecía fragmentado en los individuos, el Espíritu objetivo aparece fragmentado en las culturas. Hegel habla del Espí-

⁶ Hegel reconoce expresamente su deuda con el concepto de espíritu de MONTESQUIEU en la *Filosofía del Derecho*: «§ 3. Respecto del elemento histórico del derecho positivo mencionado al comienzo del párrafo, Montesquieu ha sostenido la verdadera perspectiva histórica, el auténtico punto de vista filosófico al expresar que la legislación en general y sus determinaciones particulares no deben considerarse en forma aislada y abstracta, sino como momentos dependientes de una totalidad en conexión con todas las restantes determinaciones que constituyen el carácter de una nación y de una época. En ese contexto alcanzan su verdadera significación y con ella su justificación» (las citas de la *Filosofía del Derecho* las haremos expresando la numeración de los párrafos del libro, excepto en el Prefacio en que remitimos a las páginas de la traducción castellana).

ritu del pueblo (*Volkgeist*), como la concreción efectiva del Espíritu objetivo al habitar en y dinamizar a determinado grupo humano⁷. El *Volkgeist* opera como el primer principio de unificación de los individuos. Estos se sienten cobijados bajo una cultura que es una entidad superior a la mera suma de contenidos mentales de los miembros de una sociedad. Los individuos, empujados por las fuerzas del Espíritu objetivo —que a cada uno se le presenta concretado en su correspondiente *Volkgeist*— superan su singularidad y aislamiento, relacionándose entre sí. Para Hegel hay tres niveles fundamentales de relación: El Derecho, la Moralidad y la Eticidad. En el DERECHO la relación es esencialmente externa. El Derecho queda cumplido si yo doy a mi acreedor lo que le debo aunque en mi interior albergue sentimientos de odio y venganza hacia él. Es relación externa pero absolutamente indispensable para que se pueda constituir un grupo humano. Pero es una relación humana insuficiente: hace falta la interioridad: la MORALIDAD. Aquí tiene el sentido de la moralidad kantiana, la pura interioridad del deber aceptado en cuanto tal⁸. Pero esta Mo-

⁷ Sobre el concepto «Espíritu del pueblo», vid. ALONSO OLEA, «Una nota sobre el Espíritu del Pueblo», en *Revista de Estudios Políticos*, 24 (Nov-Dic, 1981) 7-30. Sobre la relación con Herder y con la Escuela Histórica del Derecho, cf. AVINERI, «Hegel and Nationalism», en *Hegel's Political Philosophy*, p. 121-128.

⁸ En la *Filosofía de la Historia* (p. 239) el mismo Hegel nos explica la diferencia entre Derecho y Moralidad: «Cuando la reflexión es más libre, lo moral se distingue de lo jurídico. Entonces la Constitución se basa en el Derecho, del cual nacen las leyes, mientras que la Moralidad es abandonada a los individuos. La Moralidad hace entonces del Derecho el objeto indirecto de su cumplimiento y ejercicio por parte de los individuos. Las leyes se refieren al Derecho; el cual es la existencia de la voluntad libre, pero no dentro de sí misma. Esta existencia interna es más bien lo moral, que es interno en las representaciones, en los fines, etc. El Derecho es, por el contrario, la existencia externa de la libertad, mediante la cual la libertad se hace objeto. Los objetos y las obras, cuando son obligaciones jurídicas debidas a personas privadas, pueden ser cumplidos por impulso de la conciencia; pero también pueden serlo independientemente de ésta. Por eso las leyes pueden ser coactivas. La Moralidad, por el contrario, es el campo de mi conciencia e intención, de la determinación de mí mismo según mis fines, aspiraciones, etc.; y puede tomar la forma del

ralidad, que está fundada en la autonomía de la voluntad, es terriblemente individualista y fría. No parece suficiente para constituir un grupo humano sólido. Por eso, Hegel piensa en un tercer nivel de relación: la ETICIDAD. Ahora es el grupo el auténtico protagonista, el que elabora las pautas según las tradiciones de su cultura. Únicamente en este nivel el individuo se siente plenamente integrado en un grupo. La Eticidad da lugar a tres tipos fundamentales de agrupamiento: la familia, la sociedad civil y el Estado.

Sobre la FAMILIA Hegel no va a escribir mucho, pero sí con profundidad, centrandó esta realidad colectiva sobre el amor.

En la SOCIEDAD CIVIL los hombres se relacionan entre sí en tanto que individuos con sus necesidades particulares y para la satisfacción de las mismas. Para designar este nivel de relación Hegel retoma la expresión ya empleada en el *Sistema de la Eticidad*: es el sistema de las necesidades. Todo el conjunto de esta esfera de vida social es un mundo de individualismo en cuanto predomina la interacción de intereses privados. El problema es que, como ya hemos visto, Hegel no tiene fe en el principio inspirador del primer liberalismo: que en la convivencia de los intereses subjetivos se produzca espontáneamente una armonía que los integra de la mejor forma posible. Por el contrario, Hegel piensa que los individuos desembocarán pronto en una situación de guerra al estilo hobbesiano. Por eso, la sociedad debe crear instituciones que impidan esa guerra y hagan posible la existencia de la misma sociedad. El conjunto de estas instituciones es la expresión de la misma esencia de la sociedad civil. Según Hegel se trata de un sistema de *estamentos*, regulado por unas fuerzas. En los estamentos Hegel señala tres fundamentales: agricultores, burguesía (industrial y comercial) y burocracia. La burocracia, que luego va a tener un especial papel al tratar del Estado, aparece ya en la sociedad civil con la misión de integrar y armoni-

respeto, del amor, etc. Estas son determinaciones formales, y por lo mismo lo que cae en esta interioridad no puede convertirse en contenido directo de leyes, pues las leyes jurídicas, civiles y políticas se refieren a una existencia externa.»

zar ese mundo de subjetivismo, que sin dejar de ser tal, necesita unificarse en la paz. Las fuerzas son organizaciones concretas con autoridad para regular su ámbito de competencia. Inevitablemente son también tres: la *Administración de Justicia* (para resolver conflictos nacidos de los contratos), la *Policía* (para promover y vigilar la actividad económica en general) y las *Corporaciones* profesionales (para regular actividades económicas por ramas y proteger a los profesionales). Hay que notar que todas estas funciones pertenecen en cuanto tales a la sociedad civil. El Estado de hecho las asume, pero sólo para garantizar su mejor funcionamiento.

El ESTADO, núcleo del pensamiento político hegeliano, merece por sí mismo un nuevo apartado.

* * *

B) EL ESTADO

Es la última y más perfecta realización del Espíritu objetivo. El Estado de ninguna manera anula a la sociedad civil. Todo lo contrario: la potencia porque la necesita. La sociedad suministra al Estado los medios para que éste consiga sus fines propios. En un sentido filosófico se puede decir que el Estado crea la sociedad civil, en cuanto que ésta es la mediación necesaria para que un conjunto de individuos llegue a formar un Estado. Hegel, pues, mantiene la distinción esencial del liberalismo entre sociedad civil y Estado, lo cual le salva de caer en el Totalitarismo: el Estado hegeliano no es todo. Pero esta distinción no tiene el sentido liberal de subordinar el Estado a la sociedad, sino todo lo contrario. La distinción sociedad-Estado es clara según la consideración filosófica que Hegel hace de cada una de estas instancias. La sociedad es la instancia integradora de lo particular, lo singular, lo individual de un grupo humano, y en cuanto integradora tiene un determinado nivel de eticidad. El Estado es la instancia integradora de lo universal, de lo genérico, de ese mismo grupo. Es la eticidad en cuanto tal. Esto es lo que debemos explicar.

En primer lugar, el Estado no está compuesto directamente por individuos, sino por ciudadanos. El ciudadano no es un puro individuo, sino que es un hombre que ha pasado por la «mediación» de una serie de agrupaciones que van despertando en él la capacidad (comprensión y sentimientos) para ser miembro consciente de una agrupación de orden superior, que es primero la nación y luego el Estado. El individuo, por tanto, ha de ser formado para llegar a la dignidad de ciudadano. La nación es aquel tipo de agrupación donde se hace presente la dimensión genérica y objetiva del Espíritu. Hemos insistido en que la realidad social se nos presenta con los rasgos de solidez e independencia propios de un objeto que no es producto del querer y hacer individual subjetivo. Pues bien, el *Volksgeist* sólo llega a su plenitud cuando un determinado pueblo ha cobrado tal densidad cultural (lenguaje, historia, costumbres, etc.), que podemos decir: esto es una nación. Ahora bien, mientras la nación no consiga elevarse al nivel de entidad política soberana, su *Volksgeist* está coartado, mediatizado, inseguro. La nación, por tanto, tiende espontáneamente a constituirse en Estado, pues sólo en el Estado se hace efectiva la voluntad de la nación. Con el Estado la nación puede querer libremente y dirigir su actividad al cumplimiento de las tareas que el Espíritu objetivo, presente en el *Volksgeist*, le demande.

Claro está que este planteamiento de la necesaria dinámica que empuja a la nación para convertirse en Estado, no lo ha pensado Hegel en pura abstracción teórica, sino inmerso en las preocupaciones de su época y sensibilizado por el problema de Alemania. Recordemos que ya desde su escrito sobre *La Constitución de Alemania* ha dejado patente cuál es su preocupación política radical: cómo conseguir que la nación alemana se convierta en Estado, uno o varios. Puesto que el Espíritu objetivo se realiza en los Estados, y el Espíritu objetivo es a su vez un momento de la realidad radical y divina que es la Idea, los Estados son los pasos de la marcha de Dios por la Historia. El Estado queda así como divinizado y la voluntad estatal soberana es una expresión de la voluntad divina.

Sin embargo, el Estado así exaltado, aunque debe ser una realidad absoluta en su esfera, no es arbitraria en relación con la sociedad civil y con los individuos. La característica más profunda del ser del Estado es su racionalidad, tanto en los aspectos organizativos como en la formulación de su voluntad en las leyes. La ley, precisamente por su condición de mandato general que ha de contemplar a los ciudadanos y las situaciones en abstracto, es ya una elaboración racional. Esta racionalidad se acrecienta si tenemos en cuenta que cuando Hegel habla de ley, no piensa en una ley singular y aislada, sino en un sistema legal, en el que necesariamente las leyes están referidas unas a otras. El sistema de legalidad es, pues, la expresión de la racionalidad del Estado, y a la inversa, el Estado racional se expresa en un sistema legal, es decir, en el Derecho. Hegel lo llama «Estado de Derecho».

La ley, por tanto, es a la vez instrumento y límite, a nivel formal, de la voluntad estatal. Pero ya hemos dicho que el Estado no es la totalidad de la realidad y que, consiguientemente, su voluntad se encuentra además limitada materialmente por la sociedad civil y también por derechos individuales anteriores a la sociedad civil como es el derecho de propiedad. En este punto Hegel sigue a Locke, considerando la propiedad como condición de existencia de la persona libre y, por tanto, anterior a la constitución de la sociedad.

En cuanto a la organización del Estado, Hegel aporta algunas ideas que son características suyas. En primer lugar la *representación orgánica*. Ya hemos visto en el *Comentario a la Asamblea de Württemberg* la opinión de Hegel a este respecto. Se trata de que el individuo se eleva a ciudadano sólo a través de la mediación de instituciones de la sociedad civil. Hegel no acepta el sistema de sufragio universal cuya legitimidad reside en la identificación simple del individuo y el ciudadano. ¿Hasta qué punto ha influido en este rechazo la terrible experiencia de la Convención francesa? ¿Podríamos pensar que de no haber existido esta experiencia Hegel hubiera llegado a las mismas conclusiones por la sola lógica del sistema? ¿O más bien

que el alemán hubiera encontrado razones para reconciliar su sistema con la democracia inorgánica? No tenemos respuesta a estas preguntas.

La crítica de la democracia individual se expresa en un razonamiento que nos cautiva por su rigurosa coherencia con el resto de las ideas políticas hegelianas. El Estado es una realidad que se va formando en la Historia a base de un proceso en que las instancias auténticamente universales consiguen imponerse alcanzando el grado de realidad en que encarnan en sus correspondientes instituciones. Pero además, el Estado se va formando en un proceso de purificación en que ha de eliminar todo lo que signifique particularidad. Es decir, el Estado es la realidad de lo público, así como la sociedad civil es la realidad de lo privado. El Estado sólo alcanza su perfección cuando la totalidad de su ser se ha liberado de instituciones privadas. Precisamente la época feudal se distingue porque no hay Estado, ya que la esfera política se rige por criterios propios de lo privado. En esta situación de confusión, la monarquía es la institución encargada de asumir lo público e imponerlo sobre lo privado en un lento proceso de autoafirmación. La monarquía absoluta es la primera manifestación del Estado moderno que todavía conserva en su interior una gran dosis de feudalismo. La Revolución francesa tuvo la misión histórica de acabar definitivamente con esos residuos feudales. Pero no lo consiguió totalmente y, por falta de una visión adecuada del problema, introdujo el sufragio universal que no es sino una nueva confusión de lo público y lo privado, aunque ya no a la manera feudal. Es el error de las teorías políticas racionalistas que dan valor público a los individuos aislados. Estos, en cuanto tales, tienen sentido en la dinámica de la sociedad civil, pero no en la del Estado. Por tanto, se ha de mantener el criterio representativo, pero situándolo correctamente en su nivel preciso que es el momento en que la sociedad civil ha madurado en su organización lo suficiente para que pueda dar el salto a la categoría de Estado. Esta idea se concreta en la organización de las cámaras representativas estamentales.

La organización política culmina con el monarca, el in-

dividuo cuyo sentido consiste en dar expresión al principio más esencial del Estado moderno: la conciliación de la universalidad de lo público con la subjetividad de lo privado. El monarca es la subjetividad pública.

Esta organización estatal es, de hecho, más compleja que los elementos señalados y toda esta estructura sólo puede funcionar si existe el nivel humano correspondiente que lo soporta y lo activa. Volvemos al tema de la *burocracia* que ya hizo su aparición al hablar de la sociedad civil. Precisamente la organización burocrática de la sociedad civil significa aquel punto de maduración de la sociedad en que ya puede surgir el Estado. La burocracia ofrece un aspecto organizativo y otro social que es el que Hegel desarrolla. El Estado —la esfera de lo público y lo general— tiene una clase social propia que es capaz de asumir sus tareas: el funcionariado. Por su formación —Hegel piensa que viene dada en gran parte por nacimiento en la clase media— este tipo de hombre es capaz de encarnar la razón general frente a los intereses particulares que pertenecen a la esfera de la sociedad. Confundir ambas esferas es recaer en el feudalismo.

Finalmente, una consideración sobre la pluralidad de Estados. Puesto que hemos admitido que el Espíritu objetivo se realiza y muestra en los diversos Espíritus de los diversos pueblos (*Volksgeister*), se plantea el problema de cómo el Espíritu objetivo unifica los diversos Estados de modo que la esencia de la Historia universal no sea un producto de la casualidad, sino una realidad perfectamente racional. De hecho los Estados, con su pretensión de soberanía, se ven entre sí como organismos independientes e iguales que entran en competición. En el fondo no son iguales. El Espíritu objetivo va realizando su marcha por la Historia, tomando diferentes formas y diferentes contenidos. En un momento determinado un pueblo y su Estado tienen un nivel de realización del Espíritu objetivo superior a los otros. Este Estado tiene frente a los demás —menos creativos, menos emprendedores— un conjunto de derechos imperiales para realizar con mayores medios las tareas del Espíritu y para imponerlas a otros. El problema se trasla-

da ahora a la ejecución de esos derechos, puesto que rara vez serán reconocidos espontáneamente por los otros Estados. La competición se transforma en conflicto y su única salida es la guerra. De nuevo nos podemos preguntar cómo se garantiza que en una guerra salga victorioso el pueblo con la misión de hacer avanzar el Espíritu. Es una pregunta sin sentido. El mismo Espíritu se encarga de dar la respuesta. En una guerra siempre tiene razón el vencedor. Hegel recoge la expresión de Schiller: «La Historia Universal es el tribunal del mundo.»

La guerra no es solamente una función *ad extra* del Estado. Es también una función *ad intra*, una manera de poner en obra toda la capacidad de acción del Estado. En tiempos de paz las tareas de la sociedad absorben a los individuos y cada uno se dirige hacia lo privado. Hay una preponderancia de las fuerzas particulares. Pero llega el momento de la guerra y entonces espontáneamente los individuos saben posponer sus intereses y vuelcan su atención sobre lo público. La guerra es, por tanto, la situación en que el Estado se realiza con mayor plenitud.

* * *

C) EL INDIVIDUO Y LA ÉTICA

De la exposición anterior resulta evidente que en todo este sistema el individuo, como singularidad acaba en sí misma, cuenta poco. El individuo hay que entenderlo en relación con el sistema. En este punto de la explicación nos interesa ver la relación con el Espíritu objetivo, es decir, interesa ver los mecanismos de conciliación del Espíritu subjetivo con el Espíritu objetivo.

Estos mecanismos son, ante todo, la sociedad civil y el Estado; es decir, el ciudadano —en el sentido griego y en el de Rousseau— es la forma concreta de conciliación del Espíritu subjetivo y objetivo.

La mayoría de los individuos no pasan de ese estadio de ciudadano en general. Pero existe la clase política, y existen los líderes en las otras actividades de la cultura

(científicos, artistas). En cuanto al mundo de la acción, nos encontramos con el problema de coordinar la acción del líder político o social con las intenciones del Espíritu, puesto que aquél —al menos hasta Hegel— nunca había comprendido que los acontecimientos forman parte de un plan elaborado al nivel último del Espíritu. Hegel tuvo una experiencia muy directa de la gigantesca concentración de poder y decisión sobre un individuo, que se produce en algunos momentos especiales de la Historia. Nos referimos a Napoleón. Hegel nos ofrece su original solución en la conocida metáfora de la astucia de la Razón. Esta, el Espíritu, utiliza las pasiones y los errores de los hombres para que sus acciones ejecuten lo que quiere el Espíritu objetivo. El individuo, sin saberlo, está sirviendo a fines superiores. En esta identificación inconsciente del individuo dotado de poder y decisión con el Espíritu objetivo está el secreto del genio.

Puesto que el Espíritu no necesita contarle al hombre sus planes para que éste los ejecute, el conocimiento del hombre sobre la Historia —acontecimientos, fines políticos, instituciones sociales— sólo es posible cuando un Estado o una cultura ya han cumplido su tarea. Ahora bien este conocimiento, que es autocomprensión del Espíritu y que nosotros lo designamos como conocimiento filosófico, significa que el Espíritu se sitúa ya en un superior nivel de realización que es el Espíritu absoluto. La Filosofía sólo es posible a posteriori. Hegel lo expresa con una espléndida metáfora: el búho de Minerva sólo emprende su vuelo al atardecer.

Está claro que la explicación de la conciliación del individuo con el Espíritu objetivo no pertenece solamente al nivel teórico, sino que además está expresando una exigencia ética, un deber ser. El individuo humano tiene el deber de ajustarse a los objetivos del Espíritu, que en último término quiere decir ajustarse a los objetivos del Estado, puesto que éste es la suprema encarnación institucional de la Eticidad. Sólo así el individuo se integra en la racionalidad, es decir, cobra plena realidad su existencia. Claro está que el individuo es libre para rechazar esta tarea y

entregarse a la irracionalidad de lo absolutamente singular. ¿Es posible entonces una realidad irracional? ¿No estaría en contradicción con el panlogismo hegeliano? Hegel se ve obligado a introducir una distinción que pone en cuestión la totalidad del sistema: la distinción entre Realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y Existencia (*Dasein*). No toda existencia es necesariamente realidad. La existencia puede considerarse como un primer estadio de la realidad, como el umbral de la realidad. El ser humano sólo traspasa ese umbral cuando se llena de racionalidad. El individuo que sólo atiende a su capricho subjetivo tiene evidentemente *existencia*, pero diríamos que no tiene consistencia. Claro que el individuo es libre para perderse en su subjetividad y su capricho, pero esa libertad no merece tal nombre. La libertad del individuo consiste en participar en la libertad de la nación. Hegel utiliza un concepto de libertad muy distinto del concepto del liberalismo anglofrancés. Para éste la libertad es ante todo subjetiva, porque se la ve como una nota esencial del sujeto humano, y, además formal, porque en cuanto tal se fija en la forma de actuación, la ausencia *de* vínculo, *de* coacción, *de* limitaciones (la preposición *de* es significativa), y queda en segundo término el contenido de la elección: tan libre es la buena como la mala acción. Hegel, por el contrario, prefiere hablar de una libertad objetiva en cuanto que su sentido está en el objeto de la elección: identificarse con una racionalidad más elevada, la racionalidad del Estado. Esta identificación no es automática, sino que ha de ser libremente querida por el sujeto. Es una libertad *para* realizarse en plenitud. Mientras el liberalismo anglofrancés se fija en la libertad negativa, Hegel reflexiona sobre la libertad positiva.

Por tanto, el Estado es fuente de sentido ético. Hegel ha distinguido tres niveles de integración del sujeto en la realidad comunitaria o universal que es el Espíritu objetivo: el Derecho, la Moralidad y la Eticidad. El Derecho produce una integración meramente externa que no sobrepasa el nivel de la sociedad civil. Por eso el Derecho ha de ser superado por la Moralidad que es instancia plenamente interior, que compromete en su intimidad al sujeto. Pe-

ro la Moralidad, instancia de la plena autonomía subjetiva, sólo concilia a los hombres en cuanto individuos. La integración del individuo en el mundo de lo universal que le ofrece el Estado supone a la vez la intimidad de la Moralidad y la exterioridad del Derecho: es la Eticidad.

III. PRINCIPIOS DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO⁹

A) PREFACIO

El planteamiento global del libro, su perspectiva y su intención nos lo ofrece Hegel en el famoso prefacio.

La base de todo su razonamiento es la interna y esencial racionalidad del universo. Por ello puede ser conocido por la mente humana. Esta cognoscibilidad racional comprende tanto la Naturaleza como el Espíritu —el mundo ético, la Historia, el Estado— y este conocimiento puede ser rigurosamente formulado en conceptos que se articulan con la máxima precisión, hasta constituir una auténtica ciencia¹⁰. Hegel parte de la afirmación del estatuto científ-

⁹ En 1821 Hegel publica sus *Principios de la Filosofía del Derecho*, que le sirven de texto para los cursos siguientes hasta 1825. La obra contiene unas páginas de Prefacio y luego el cuerpo general que consta de párrafos numerados. Estos párrafos fueron completados por el mismo autor, y en la traducción española se presentan como «Observaciones» (*Obs.*). Pero además Eduardo Gans, el primer editor de la obra después de la muerte de Hegel, introdujo abundantes notas (*Zusätzen*) tomadas de apuntes de los alumnos, cuya fidelidad al pensamiento de Hegel es generalmente admitida. En la traducción española se presentan como «Agregados» (*Agreg.*). Las cursivas son subrayados de Hegel. Citamos indicando los párrafos excepto en el Prefacio en que remitimos a las páginas de la traducción española.

¹⁰ El estatuto científico del conocimiento del mundo del Espíritu es expresamente tratado por Hegel en § 146 y § 147 de la *Fil. del Der.* Objetivamente su racionalidad no es inferior a la de la Naturaleza y, por tanto, es igualmente susceptible de ser formulado por leyes uni-

fico de la Filosofía. Sin embargo, la opinión que se combate en este prefacio sostiene que:

El mundo ético, el Estado... no tendría la suerte de que sea la Razón misma lo que en realidad haya producido en este elemento la fuerza y el poder [propios de la esfera política], se afirme en él y permanezca en su interior. El universo espiritual estaría por el contrario abandonado a la contingencia y a la arbitrariedad, abandonado de Dios, con lo que para este ateísmo del mundo ético, lo verdadero se encuentra fuera de él... (p. 15).

En realidad hemos visto que han surgido en la filosofía moderna teorías tan pretensiosas acerca del Estado, que justifican a cualquiera que desee tomar parte en el asunto para tener la convicción de que puede hacerlo por su propia cuenta y con ello probarse a sí mismo que halla en posesión de la Filosofía. Por otra parte, esta autodenominada Filosofía ha afirmado expresamente que *lo verdadero no puede ser conocido*, sino que es aquello que cada uno *deja surgir de su corazón, de su sentimiento y de su entusiasmo* respecto de los objetos éticos, y principalmente del Estado, el Gobierno y la constitución (p. 16).

Esta filosofía superficial no es capaz de construir una verdadera ciencia, un conjunto de conceptos rigurosamente articulados, sino que se abandona al entusiasmo y al sentimiento. El ataque a este subjetivismo —derivado de la filosofía moral de Kant— se centra en el filósofo alemán Jacobo Fries¹¹. Según Hegel las dos características claves de esta filosofía son:

versales. Subjetivamente el conocimiento de las leyes éticas debería ser más accesible incluso que el de las leyes de la Naturaleza, puesto que el sujeto trata directamente con algo interior a él mismo. Hegel coincide en esto con el punto de vista del *verum factum* de Vico.

¹¹ Jacobo Fries fue predecesor de Hegel en la cátedra de Heidelberg. De allí fue llamado a Jena. Estuvo muy en contacto con el movimiento universitario de las *Burschenschaften*, lo cual le acarreó la expulsión de la Universidad de Jena cuando las autoridades aplicaron los decretos de Karlsbad (1819). El ataque de Hegel en este prefacio al profesor políticamente recién caído en desgracia confirmaría la tesis de la colaboración de aquél con la reacción prusiana. Pero tengamos en cuenta, respecto a las posiciones políticas de Fries, que éste representaba un nacionalismo exacerbado, con rechazo de los extranjeros y ataque a los judíos —quizá anticipo de los nazis—. En la

a) «el odio a la ley» en cuanto es la expresión de la racionalidad interna al mundo del Derecho y de la Etica:

... el signo característico que lleva en su frente es el odio contra la ley. El Derecho y la Etica, el mundo real de lo jurídico y de lo ético son comprendidos por el pensamiento; por el pensamiento se dan la forma de la racionalidad, es decir, de la universalidad y la determinación. Esta forma es *la ley*. Y esto es lo que el sentimiento que se atiene a su capricho, la conciencia que coloca el Derecho en la convicción subjetiva, con toda razón considera su mayor enemigo (p. 18-19).

b) su relativismo moral:

De esta manera el concepto de lo verdadero, o la ley de lo ético, no son más que opiniones o convicciones subjetivas, y los principios más criminales son colocados, en cuanto tales *convicciones*, en el mismo plano que aquellas leyes. Cualquier objeto particular e insignificante y cualquier materia sin importancia son colocados a la misma altura que aquello que constituye el centro de interés de todo hombre que piense y los vínculos del mundo ético (p. 22).

Frente a esta falsa filosofía, Hegel reivindica la auténtica Filosofía que para él tiene valor de ciencia, no en nuestro sentido de ciencias positivas sino como *saber* sistemático y profundo de la realidad.

... la filosofía, por ser *investigación de lo racional*, consiste en la *captación* de lo *presente* y de lo *real*, y no en establecer un *más allá* que sabe Dios dónde estará, aunque en realidad bien

línea antijudía escribió un panfleto titulado «Los judíos como peligro contra el bienestar e idiosincracia de los alemanes» (*Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden*, 1816). Respecto a la crítica de Hegel, éste ya había acusado de superficial a la *Lógica* de FRIES en 1811. Respecto al oportunismo del prefacio, la *Fil. del Der.* debió estar escrita antes de la expulsión de Fries (cf. KNOX, «Hegel and Prussianism», en *Hegel's Political Philosophy*). Fries tuvo prestigio entre sus contemporáneos y luego fue olvidado hasta que Rudolf Otto, en el primer tercio de este siglo, volvió a estudiarlo.

podemos decir dónde radica: en el error de un razonamiento vacío y unilateral (p. 22).

A este propósito Hegel nos aclara que no combate al pensamiento utópico si éste es riguroso y trabaja sobre realidades, no sobre fantasías. Platón en su utopía captó la esencia de la *polis* griega. Pero Hegel no quiere construir un pensamiento utópico, esto es, fuera del espacio y el tiempo.

Y llegamos a la proposición clave de todo el prefacio, la famosa expresión que el mismo Hegel subraya y la presenta en forma de versículos.

*Lo que es racional, es real:
y lo que es real, es racional* (p. 23).

Digamos en una primera aproximación que *lo racional* es aquí la construcción filosófica. Frente al pensamiento superficial, lo racional trata con la realidad, pasada, presente, futura. Lo meramente posible, lo que nunca llegará a ser realidad, no es tema de la filosofía. La filosofía, por tanto, en cuanto entra en el terreno práctico, ha de ser una doctrina de la acción coherente, ajustada a la realidad, eficaz. Las teorías equivocadas —por ejemplo, las construcciones abstractas de los revolucionarios franceses— también pueden llevar a la acción, pero entonces aparecen terribles resultados no queridos por la teoría, que demuestran la no racionalidad de la misma. La filosofía está siempre expuesta al peligro de construir quimeras, que en caso de ser aceptadas por el pueblo engendran el fanatismo y pueden degenerar en excesos sangrientos.

La segunda parte de la proposición es la afirmación del valor del pensamiento. *Lo real* objetivo puede ser racionalmente conocido. Esto es posible porque su estructura interna, su ser profundo e íntimo, es en sí mismo objetivamente racional. Llegamos así a la idea de lo racional objetivo: es el *concepto*. Ya explicamos este término hegelia-

no al hablar de la dialéctica¹². Recordemos que para nosotros, en nuestro lenguaje habitual, el concepto equivale a la idea: es una construcción de nuestra mente cuya verdad consiste en su adecuación al objeto exterior. Para Hegel el concepto es el ser mismo del objeto con toda su capacidad de desarrollo, y su posibilidad de ser conocido. El concepto hegeliano se aproxima a la idea platónica, pero con una fundamental diferencia. Esta es intemporal, eterna, inmóvil; aquél es temporal, histórico y dialécticamente cambiante. Por eso Hegel, aunque inspirado en Platón, no trata de repetir a la altura del siglo XIX la gesta intelectual del griego. El concepto hegeliano del Estado no es la idea platónica de la *polis* puesta al día. Esta es utopía y aquél es realidad.

Releamos ahora, la primera parte de la proposición que efectivamente cobra nuevo significado. Lo que es racional tiene en sí mismo auténtica vocación de realidad, presiona hacia la realidad, ha de convertirse en realidad. La segunda parte es pura consecuencia de esta nueva lectura de la primera: todo lo real es real por ser racional. Todo este pensamiento está construido sobre la distinción existencia-realidad, de la que hablamos anteriormente¹³.

¹² Vid. supra Cap. II, II, p. 72 y los párrafos de la *Fil. del Der.*, citados en la nota 17 de dicho capítulo.

¹³ En la edición de 1830 de la *Enciclopedia* (Introducción 6) Hegel nos ofrece una exégesis de esta proposición: «la existencia es, en parte, apariencia, y en parte solamente realidad. En la vida ordinaria se llama realidad a cualquier capricho, al error, al mal y a lo que en esta línea aparece, como también a toda existencia, por defectuosa y pasajera que sea. Pero también ya para el ordinario modo de pensar, una existencia accidental no merece el enfático nombre de real; la existencia accidental que no tiene otro mayor valor que el de un posible que puede no ser del mismo modo que es».

También en la *Filosofía del Derecho* y refiriéndose al Estado: «§ 270. Agreg. La realidad efectiva es siempre la unidad de la universalidad y de la particularidad, la contraposición de la universalidad en la particularidad que aparece como si fuera independiente, aunque es llevada y mantenida exclusivamente por el todo. Si algo no presenta esta unidad, no es *efectivamente real*, aunque haya que admitir su *existencia*. Un mal Estado es un Estado que meramente existe; también un cuerpo enfermo existe, pero no tiene una realidad verdadera. Una mano que ha sido separada del cuerpo tiene todavía

Si se considera que la *idea* es sólo una idea, una representación dentro de un pensamiento u opinión, la Filosofía le opone la visión de que lo único efectivamente real es la Idea. Según esto, se trata de conocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la Idea, al entrar en la realidad entra simultáneamente en la existencia exterior, entra en un reino infinito de formas, fenómenos y configuraciones y recubre su núcleo con una corteza multicolor en la que se detiene espontáneamente la conciencia. Solamente el concepto la atraviesa para encontrar el pulso interior y sentirlo también palpitar en las configuraciones exteriores. Ahora bien, estas relaciones infinitamente variadas que construyen la exterioridad gracias a la manifestación en ella de la esencia, este infinito material y su regulación no es objeto de la Filosofía. Se inmiscuiría en cosas que no le competen y haría mejor en no dar consejos sobre ellas. *Platón* podría haber omitido recomendar a las nodrizas que no permanecieran quietas con los niños, sino que los mecieran continuamente en sus brazos, e igualmente *Fichte* el perfeccionamiento de la policía de pasaportes... En todas estas aplicaciones no hay que ver ya ninguna huella de la Filosofía...

Este tratado, pues, en tanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de *comprender y exponer el Estado como algo en sí mismo racional*. Como escrito filosófico ha de mantenerse lo más alejado posible de la pretensión de construir un *Estado tal como debe ser*. La enseñanza que aquí se puede encontrar no consiste en enseñar al Estado cómo tiene que ser, sino cómo el Estado —el universo ético— debe ser conocido (p. 23-24).

Hemos entrado en el problema de los límites de la Filosofía política, que, planteado con toda radicalidad, nos lleva a preguntarnos si la expresión tiene sentido dentro

la apariencia de una mano y existe sin ser, sin embargo, ya efectivamente real.»

Al comienzo de la *Filosofía del Derecho* nos dice: «§ 1. La Filosofía... muestra... que el *concepto* (no lo que con frecuencia recibe este nombre y no es más que una determinación abstracta del entendimiento) es lo único que posee *realidad* precisamente porque se la da a sí mismo. Todo lo que no es esta realidad puesta por el concepto mismo, es *existencia* pasajera, contingencia exterior, apariencia inessential, falsedad, engaño, etc.»

del pensamiento hegeliano. En efecto, la Política es un tipo de actividad que supone un proyecto hacia el futuro. Pero he aquí que la Filosofía no es guía de acción. ¿Por qué? Puesto que la tarea de la Filosofía es comprender la realidad, y la realidad está limitada por el tiempo,

... En lo que respecta al individuo, cada uno es *hijo de su tiempo*; del mismo modo la Filosofía es su tiempo *aprehendido en pensamientos*. Es insensato creer que una Filosofía puede ir más allá de su mundo presente... como [creer que] un individuo puede saltar por encima de su tiempo... [supongamos] que su teoría en realidad va más allá, que construye un mundo *como debe ser*, por supuesto que tiene existencia, pero sólo en su opinión... Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello disfrutar de éste, esta visión racional, es la *conciliación* con la realidad que concede la Filosofía... (p. 24-25).

Según esto, la Filosofía es esencialmente contemplación: la máxima aspiración del hombre para Aristóteles. La Filosofía no puede ser ciencia prescriptiva.

Digamos una última palabra sobre el problema de *enseñar* cómo tiene que ser el mundo: a este respecto la Filosofía llega siempre tarde. En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo sólo después que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. Y esto que nos enseña la teoría, lo muestra así mismo la Historia con absoluta necesidad: que sólo con la madurez de la realidad aparece lo Ideal como opuesto a lo Real, y lo Ideal construye este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en forma de un reino intelectual. Cuando la Filosofía retrata sus propias canas con tonos grises, entonces ya ha envejecido una forma de vida, y con esos tonos grises no se la puede rejuvenecer, sino solamente reconocer. El búho de Minerva sólo emprende su vuelo al comienzo del anochecer (p. 26).

Estos son los límites de la Filosofía según Hegel. Su pensamiento es coherente con lo que había escrito en la introducción de *La Constitución de Alemania*: la Filosofía sólo

nos puede dar la comprensión de lo que sucede y la capacidad para soportarlo¹⁴.

Parece que Marx haya tenido delante estas ideas de Hegel al escribir su undécima tesis sobre Feuerbach:

Los filósofos solamente han *interpretado* el mundo de diversas maneras, lo que hace falta es *transformarlo*.

Es el contraste entre Filosofía y praxis, que Hegel agudiza porque parece haber orientado estas dos actividades en direcciones opuestas: la praxis mira al futuro, la Filosofía exclusivamente al pasado. Este contraste correspondería a dos actitudes políticas: Hegel conservador y Marx revolucionario. Evidentemente Hegel no es revolucionario; cree en la reforma hecha desde el Poder. Pero ya hemos visto muy claramente su posición a favor del cambio radical en las estructuras políticas para transitar desde el Antiguo Régimen al Estado moderno y esa misma posición la defenderá en su último escrito sobre la reforma electoral en Inglaterra. No cabe hablar, por tanto, de un papel de pura resignación por parte del filósofo. El tema es más profundo y merece unos momentos de atención.

Puesto que lo racional es real y lo real es histórico, lo racional es histórico. No solamente la Historia es la realización del Espíritu (última fase de la Idea), sino que además la comprensión filosófica del Espíritu es ella misma histórica, puesto que es parte de ese mismo Espíritu. Por eso la Filosofía no puede adelantarse al Espíritu. Dicho con otras palabras: por el lado del conocimiento, Hegel afirma la historicidad constitutiva de la razón humana; por el lado de la realidad, Hegel afirma que una formación histórica

¹⁴ «La publicación de los pensamientos que contiene este escrito no puede tener otra finalidad ni otro efecto que la comprensión de lo que sucede, para fomentar así la opinión serena y la capacidad para soportarlo con moderación, tanto en las palabras como en la acción concreta. Pues lo que nos arrebató y nos hace sufrir no es lo que es, sino lo que no es como debiera ser; pero si reconocemos que es como tiene que ser, es decir, no según la arbitrariedad y el acaso, entonces reconocemos también que debe ser así» (*La Constitución*, p. 11).

plenamente comprendida es una formación ya caduca puesto que sólo lo realmente hecho presente puede ser comprendido. Por eso, la Filosofía es una fruta cuya madurez no puede ser anticipada. La tarea más exquisita del filósofo, pues, es escribir epitafios. ¿Inútil tarea?, ¿actividad reaccionaria? Evidentemente, no. En primer lugar, porque la Filosofía es un quehacer permanente en la Historia y no sólo para el momento en que una formación ha terminado su curso. Al llegar este ocaso, la Filosofía podrá decir la última palabra, pero entre tanto no ha de permanecer muda. En su afán de ultimidad la Filosofía tiene, pues, palabras últimas y penúltimas. Es siempre una búsqueda de la realidad por detrás de las apariencias de lo meramente existente. Es un quehacer crítico¹⁵ y el filósofo no ha de inmiscuirse en cómo deben las nodrizas criar a los niños, pero no niega por ello la necesidad de la puericultura y cuando el filósofo al fin escriba un epitafio, está indicando a los hombres que han de buscar el futuro en otra parte¹⁶.

* * *

¹⁵ Todo concepto, por ser objetivamente dialéctico, exige una diferencia entre su esencia universal y su historia concreta. En el caso del Estado Hegel lo recoge expresamente en § 258 Agreg.: «Todo Estado... tiene en su interior los momentos esenciales de su existencia... Pero como el Estado no es una obra de arte, sino que se halla en el mundo, está en la esfera de lo arbitrario, la contingencia y el error, por lo cual un mal comportamiento puede desfigurarlo muchas veces.» Por tanto, el concepto de Estado es un principio crítico en la esfera de lo político. De ninguna manera la misión de la Filosofía es justificar lo existente, sino criticarlo: también en la esfera del Derecho (§ 3 y 212. Obs.) y en la de la Moralidad (§ 138).

¹⁶ El momento de aparición de la *Filosofía del Derecho* —recientes los decretos de Karlsbad— influyó sin duda en el contenido de este Prefacio. El paladino reconocimiento de que el libro no va a decirle al Estado prusiano lo que tiene que hacer (aunque en realidad lo está diciendo) podría interpretarse como un diálogo con la censura prusiana. Este sería el primer ejemplo de modificación o matización impuesta por las circunstancias, a la que antes hemos hecho alusión en el texto.

B) INTRODUCCIÓN (§1-33)

En la *Enciclopedia* se presenta en compendio la filosofía del Espíritu objetivo. El desarrollo de este tema constituye la materia de los *Principios de la Filosofía del Derecho*. ¿Por qué Hegel prefirió para el título de su libro «Derecho» a «Espíritu objetivo»? Expresamente había escrito en la *Enciclopedia*:

§ 486. Esta realidad en general, como existencia del querer libre, es el Derecho, el cual no hay que tomarlo sólo como el Derecho restringido jurídico, sino que comprende todas las realizaciones de la libertad.

Hay, pues, dos acepciones del Derecho. En sentido filosófico y amplio equivale al Espíritu objetivo¹⁷. En sentido jurídico y restringido corresponde al Derecho formal, abstracto, que ocupa la primera parte del libro que comentamos. Pronto Hegel deja de usar la palabra Derecho, como término central, y la sustituye por la *voluntad libre*, que se convierte en el eje de toda la Introducción.

La reflexión arranca de la voluntad entendida como facultad de la persona humana. Su esencia consiste en la libertad. Este es el concepto central de toda la filosofía política de Hegel y, por consiguiente, en la medida en que la esfera política sea el centro de gravedad de todo su sistema, la libertad es el núcleo de todo el pensamiento hegeliano. Cuando Hegel reflexiona sobre los problemas cognoscitivos, este núcleo se muestra como autoconciencia. Cuando reflexiona sobre el quehacer humano —principalmente el político— y la dinámica de la Historia, este núcleo se muestra como libertad. Son dos conceptos que están referidos a dos facultades del ser humano: el pensamiento y la voluntad. Pero Hegel nos dice expresamente que nos queda-

¹⁷ «§ 33 Agreg. Cuando hablamos de derecho no aludimos meramente al derecho civil, a lo que generalmente se entiende por derecho, sino también a la moralidad, la eticidad y la historia mundial, que también pertenecen a nuestro asunto porque el concepto, actuando conforme a la verdad, reúne estos pensamientos.»

mos en la superficie de la realidad cuando consideramos al pensamiento y la voluntad como facultades singulares y separadas de un sujeto (§5, *Obs.*). Pensamiento y voluntad son dos aspectos de una misma realidad (§ 258) que puede ser la persona humana o el Espíritu. Puesto que estamos ahora en el terreno de la filosofía política, procede plantear la pregunta sobre la libertad. Comencemos por analizarla en el nivel de la persona humana ¹⁸.

§ 15. *Obs.* La representación más corriente que se tiene de la libertad es el arbitrio... Cuando se oye decir que la libertad consiste en *poder hacer lo que se quiere*, sólo se puede tomar esta representación como una falta de madurez del pensamiento, en la cual no se tiene aún la menor idea de lo que son la voluntad libre en y para sí, el derecho, la eticidad, etc. ¹⁹.

Es necesario captar el correcto concepto de la voluntad libre. Este se desarrolla en tres momentos:

a) El momento de la *pura indeterminación*. Es la pura libertad abstracta que Hegel llama libertad de vacío, o la libertad negativa, o libertad del entendimiento (*Verstand*): ausencia de vínculo, el poder decir que no (§ 5).

b) El momento de la pura determinación o *particularidad*. La libertad ha de darse un contenido y con ello adquiere realidad, el *yo* concreto existente, que no solamente quiere un objeto, sino que quiere ser algo concreto. Este segundo momento es también negatividad, en cuanto elimina la negatividad primera abstracta y pone al sujeto en el nivel de la finitud (§ 6).

c) El momento de la reconciliación con la universalidad es la *individualidad*. Es el *yo*, que al realizarse en algo

¹⁸ Sobre el concepto de libertad en Hegel cf. J. PLAMENATZ, «History as the realization of freedom», en *Hegel's Political Philosophy*, p. 30-51, y la nota 70 de PEŁCZYŃSKI, «The Hegelian conception of the State», *ibid.*, p. 26.

¹⁹ «§ 15. *Agreg.* El hombre común se cree libre cuando se le permite actuar caprichosamente, pero en el capricho radica precisamente su falta de libertad. Cuando quiere lo racional no actúa como individuo particular, sino según el concepto de la Eticidad. En una actitud ética no me hago valer yo mismo, sino lo real objetivo. Cuando el hombre hace algo incorrecto, deja aparecer sobre todo su particularidad.»

concreto lo hace conscientemente dentro de la universalidad, el bien que quiere es universal, puede y debe ser querido por todos. Es la libertad universal y positiva²⁰. Es la libertad racional, porque de lo contrario no sería real. Es la libertad absoluta, porque es la voluntad que se quiere a sí misma y, por tanto, no depende de ningún objeto distinto de ella. Esto quiere decir, sencillamente, que el hombre se pone a sí mismo como fin de su vida.

Ahora bien, esta libertad universal, positiva, racional y absoluta no puede ser real y efectiva sino dentro de un mundo concreto, ya históricamente organizado, un universal concreto que es la colectividad donde el hombre se hace individuo, precisamente porque la colectividad suministra a éste el repertorio de pautas con las que construye su existencia. El camino concreto hacia la individualidad-universalidad lo aprende el niño en la comunidad donde vive, que a su vez es un ser vivo y cuya vida es el Espíritu. Hegel aplica el concepto de voluntad a la esfera transpersonal del Espíritu. En cuanto Espíritu objetivo su voluntad es siempre universal, positiva, racional y absoluta y tiene tres niveles de realización que son también niveles de realización de la voluntad individual-universal.

Primero, la voluntad inmediata, en cuanto su objeto es una cosa inmediata y externa; es la esfera del Derecho formal o abstracto: la voluntad regula la convivencia entre los hombres desde la pura exterioridad y teniendo por tema cosas exteriores, por eso el concepto central de este Derecho es la propiedad. Segundo, la voluntad reflexiona sobre sí misma a partir de su existencia exterior, la niega y se adentra en su individualidad subjetiva, es la esfera de la Moralidad. Tercero, la síntesis de los dos momentos anteriores, en cuanto que no basta la pura interioridad, sino

²⁰ «§ 7. Obs. Toda autoconciencia se sabe como *universal* —como la posibilidad de abstraer todo lo determinado—, y al mismo tiempo como *particular*, con un fin, un contenido y un objeto determinados. Pero estos dos momentos son sólo abstracciones; lo concreto y verdadero (y todo lo verdadero es concreto) es la universalidad a la que se opone lo particular que, sin embargo, por medio de su reflexión en sí, concuerda con lo universal.

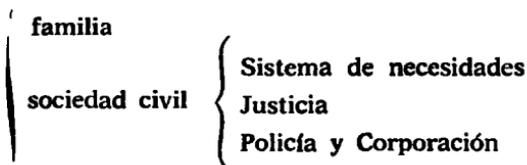
Esta unidad es la individualidad...»

que es necesaria la existencia exterior, y en ésta no basta la relación individualista-egoísta del Derecho formal sino que es necesaria la vida comunitaria: la Eticidad. Esta se realiza en tres tipos de agrupamiento humano; la familia, la sociedad civil y el Estado.

El libro está construido según un esquema muy riguroso y claro²¹. Si omitimos el desarrollo de las dos primeras partes que interesan menos a nuestro propósito, podemos presentar la siguiente sinopsis simplificada.

I. EL DERECHO ABSTRACTO

II. LA MORALIDAD



III. LA ETICIDAD



* * *

C) PRIMERA PARTE: EL DERECHO ABSTRACTO

Hegel recoge los planteamientos que Kant había expuesto bajo el título *Derecho privado* en su *Metafísica de las Costumbres*. Es el producto más elaborado de la corriente que podríamos llamar individualismo jurídico racionalista. El hombre es sujeto de derechos naturales cuyo límite es la obligación de respetar los derechos de los demás.

²¹ Sobre la estructura de este libro cf. H. ILTING, «The structure of Hegel's Philosophy of Right», en *Hegel's Political Philosophy*, páginas 90-110.

§ 36. ... El precepto del derecho es, por tanto, *se una persona y respeta a los demás como personas.*

Es un derecho formal y abstracto, pues al construir su concepto y sus normas

§ 37. ... no se consideran los intereses particulares —mi interés o mi provecho— ni tampoco la causa particular que haya determinado mi voluntad, mi conocimiento o mi finalidad.

§ 38. Respecto de la acción *concreta* y de la situación moral y ética, el derecho abstracto es sólo una *posibilidad*...

Al recoger estos planteamientos, Hegel no pretende —como lo hace Kant— deducir todo un sistema de principios de Derecho, que abarca hasta el Estado y que debería servir de fundamento al Derecho positivo de los países civilizados —el Derecho positivo debería ser un sistema racional cuya expresión exterior son los códigos—. Hegel pretende mostrar que este Derecho es un primer campo para realización de la voluntad libre: es la primera forma de existencia de la libertad.

Los tres momentos en que se articula el Derecho abstracto son la propiedad, el contrato y la injusticia.

Primera sección: La propiedad

Esta sección podría titularse con más exactitud «la justificación metafísica a la propiedad privada»²². En un primer momento la propiedad es realización de la persona no sólo en cuanto el individuo necesita de las cosas para vivir, para satisfacer necesidades, sino según una consideración mucho más profunda: se trata de superar la esfera meramente interior de la voluntad subjetiva cuyo querer se puede llamar infinito, puesto que puede quererlo todo. Por eso, Hegel afirma:

§ 41. La persona para existir como idea [es decir, realidad con sentido] tiene que dar a *su libertad una esfera exterior.*

²² MARCUSE, p. 187. Cf. PETER G. STILLMAN, «Person, Property and Civil Society in the Philosophy of Right», en *Hegel's Social and Political Thought*, p. 103-117.

Esta esfera es exterior en sentido reduplicativo: exterior a la persona, al sujeto; exterior en sí misma, es decir, sin interioridad, sin que estas realidades sean capaces de autodeterminarse y darse un fin propio. A estas realidades llamamos «cosas». El hombre es capaz de darle sentido a las cosas.

§ 44. La persona tiene el derecho de poner su voluntad en toda cosa, que de esta manera es *mi*a y recibe mi voluntad como su fin sustancial (que ella en sí misma no tiene) como su determinación y su alma.

Por tanto, las primeras realizaciones de la libertad se dan en la relación hombre-cosa. El hombre expresa su libertad utilizando las cosas y, todavía más, apropiándose-las²³.

La propiedad no es sólo relación hombre-cosa, sino que, como vimos al hacer la reseña de la *Realphilosophie*, la propiedad aparece como una mediación necesaria para conseguir el reconocimiento por otros en el mundo objetivo.

Hegel entiende la propiedad como una primera forma de realización de la libertad y, consiguientemente, no es algo que pueda ser suprimido. Por eso se opone al comunismo de Platón:

§ 46. *Obs...* La idea del Estado *platónico* contiene una injusticia contra la persona: el principio general de que ésta es incapaz para la propiedad privada. La imagen de una hermandad humana autoimpuesta, por razones religiosas o de amistad, con *comunidad de bienes* y eliminación del principio de la propiedad

²³ «§ 44. *Agreg.* Sólo la voluntad es lo infinito, *absoluto*, frente a todo lo otro, mientras que este otro es por su lado sólo *relativo*. Por eso apropiarse quiere decir fundamentalmente manifestar ante las cosas la grandeza de mi voluntad y mostrar que éstas no son en y por sí, no tienen un fin propio. Esta manifestación acontece cuando doy a la cosa un fin diferente del que tiene inmediatamente: en cuanto es mi propiedad le doy a lo viviente otra alma que la que tenía, le doy mi alma. La voluntad libre es por ello el idealismo, que no considera a las cosas tal como son, como algo completo en sí y para sí; el realismo las toma en cambio como absolutas, aunque se encuentren en la forma de la finitud.»

privada puede ser presentada con facilidad a una mentalidad que desconoce la naturaleza de la libertad del espíritu y del derecho y no la capta en sus momentos determinados.

Hegel ha intentado fundar la institución de la propiedad en la naturaleza del individuo libre. Es una fundamentación intrínseca, sin necesidad de acudir a Dios ni a la sociedad, ni siquiera a la satisfacción de necesidades concretas, sino a la superación de la mera subjetividad. Por tanto, la propiedad es esencial a la persona. Todo hombre debería tener propiedad. De aquí se deduce que el pobre, carente de propiedad, plantea un problema con dimensiones filosóficas, en cuanto hombre carente de personalidad. Este problema no se trata aquí. Será retomado en la esfera de la sociedad civil y precisamente estos principios abstractos en que la propiedad aparece como exigencia de la personalidad, se convierten en los criterios básicos con los que el pauperismo producido por la dinámica interna de la sociedad civil puede ser juzgado. El derecho a la propiedad es esencial a la persona. Sin embargo, el qué, cómo y cuánto, son aspectos particulares que pertenecen al terreno de la contingencia. La igualdad esencial de los hombres justifica la igualdad de su derecho a la propiedad. Pero desde el momento en que abandonamos el terreno de la esencia universal y bajamos a la particularidad, los hombres no son iguales respecto a esas particularidades. La igualdad del derecho a la propiedad produce la desigualdad del derecho de propiedad (§ 49).

En la propiedad se dan tres momentos fundamentales: 1) la toma de posesión, que se verifica de diversas maneras entre las que hay que destacar el trabajo; 2) el uso; 3) la enajenación o afirmación última de la propiedad que consiste precisamente en negarla.

§ 65. Me puedo despojar de mi propiedad, ya que es mía sólo en cuanto deposito en ella mi voluntad, de modo que por mi parte dejo a mi cosa sin dueño (abandonar) o la entrego en posesión a la voluntad de otro. Pero [lo puedo hacer] solamente en tanto la cosa por su propia naturaleza es algo *exterior*.

Por tanto, aquellas cosas que constituyen la propia personalidad no son enajenables (§ 66) y por ello mismo, la esclavitud no es admisible y el «esclavo tiene el derecho absoluto de hacerse libre» (§ 66. *Agreg.*). ¿Y el trabajo? ¿puede ser mercancía? En unas páginas anteriores Hegel ha reflexionado sobre el carácter exterior o interior, el carácter de *cosas* de las ciencias, las invenciones, las artes (§ 43). Por un lado es cierto que no son algo totalmente exterior al espíritu: por otro, es claro que se negocia con ellas. El espíritu puede darles una existencia exterior y enajenarlas.

§ 67. De mis *habilidades particulares, corporales o espirituales*, de mis posibilidades de actividad puedo *enajenar* a otro productos *individuales* y un uso *limitado en el tiempo*, porque con esta limitación aquéllas se mantienen en una relación exterior con mi *totalidad y universalidad*. Con la enajenación de *todo* mi tiempo concreto de trabajo y de la totalidad de mi producción, convertiría en propiedad de otro lo sustancial mismo, mi actividad y realidad *universal*, mi personalidad.

Hegel ha precisado. La enajenación tiene límites: sólo son racional y éticamente enajenables productos individualizados (no es enajenable la totalidad de mi producción) y un trabajo temporalmente limitado. La diferencia entre el esclavo ateniense y el criado contemporáneo no está en la penosidad de las tareas, pues seguramente ha habido muchos esclavos con trabajos más suaves que los criados, sino en la cantidad de tiempo que pertenece al señor (§ 67. *Agreg.*).

Segunda sección: El contrato

Puesto que el ser humano es ser para otro —autoconciencia que sólo se satisface en otra autoconciencia—, la propiedad tiene el sentido de ser mediación que me alcanza el primer reconocimiento por otros como persona. Precisamente el primer nivel de la relación interpersonal basada en la propiedad es el contrato.

§ 71. ... Esta mediación, por la que se tiene una propiedad no sólo mediante una cosa y mi voluntad subjetiva, sino igualmente mediante otra voluntad y por tanto en una voluntad común, constituye la esfera del contrato.

Es luminosa la reflexión de Hegel sobre los límites del contrato. Este sólo es válido para intereses particulares, es decir, aquellas relaciones que se originan de la voluntad arbitraria de los hombres considerados como individuos. En cuanto se le saca de su campo propio y se aplica a otras esferas de la vida —en concreto al matrimonio y al Estado— caemos en errores y malentendidos. A este propósito rechaza Hegel las teorías políticas del Derecho natural racionalista: los principios del liberalismo individualista no sirven para la institución política.

§ 75. Puesto que las dos partes contratantes se comportan entre sí como personas *inmediatamente* independientes α) el contrato tiene su origen en el arbitrio; β) la voluntad idéntica que con el contrato entra en la existencia es una sólo *puesta por las partes*, por lo tanto solamente *común* y no una voluntad general en sí y para sí; γ) el objeto del contrato es una cosa exterior individual, pues sólo una cosa tal está sometida al puro arbitrio de enajenarla.

Obs. No se puede, pues, subsumir el *matrimonio* bajo el concepto de contrato. Esta subsunción por vergüenza —hay que decir— la ha hecho Kant (...). Y mucho menos radica la naturaleza del *Estado* en una relación contractual ya sea que se considere al Estado como un contrato de todos con todos o un contrato de todos con el príncipe o el gobierno. La intromisión de estas relaciones, y en general las relaciones de la propiedad privada en las cuestiones del Estado, ha provocado las mayores confusiones en el Derecho público y en la realidad. Así como en épocas pasadas los derechos y deberes del Estado fueron considerados y afirmados como propiedad privada de ciertos individuos particulares frente al derecho del príncipe y del Estado, así en una época más reciente se consideró que los derechos del príncipe y del Estado eran objeto de contrato y estaban fundados en él; pero era una pura *comunidad* de voluntades surgidas del arbitrio de quienes están unidos en un Estado. Ambos puntos de vista son muy diferentes, pero tienen en común haber

trasladado las determinaciones de la propiedad privada a una esfera que es de una naturaleza totalmente diferente y más alta.

Agreg. En la época moderna se ha hecho muy común considerar al Estado como un contrato de todos con todos. Según se dice, todos realizarían un contrato con el príncipe, y éste a su vez con los súbditos. Este punto de vista proviene de que se piensa de modo superficial en sólo una unidad de diferentes voluntades. En el contrato, en cambio, hay dos voluntades idénticas que son dos personas y quieren seguir siendo propietarias. El contrato parte, pues, del arbitrio de la persona, y el matrimonio tiene con él en común este punto de partida. En el caso del Estado es totalmente diferente, pues no radica en el arbitrio de los individuos separarse del Estado, ya que son sus ciudadanos desde un punto de vista natural. La determinación racional del hombre es vivir en un Estado, y si no existe aún, la razón exige que se lo funde. Un Estado debe dar su autorización para que alguien entre en él o lo abandone; no depende del arbitrio de los individuos, y el Estado no se basa por tanto en el contrato, que supone el arbitrio. Es falso, pues, cuando se dice que un Estado se funda sobre el arbitrio de todos; por el contrario, estar en el Estado es absolutamente necesario para todos. El gran progreso del Estado en la época moderna consiste en que es en y por sí mismo fin, y sus integrantes no deben conducirse en relación con él de acuerdo con estipulaciones privadas, como ocurría en la Edad Media.

Tercera sección: La injusticia

Es una ulterior forma de mostrarse el mundo del Derecho. Es negación del Derecho en su fase de contrato. El problema consiste en que la voluntad particular se siente a sí misma como derecho frente al Derecho general. Según Hegel, esta contradicción puede darse en tres categorías. Primera, la *injusticia civil o de buena fe* por la que mi derecho, siendo injusticia, no es apreciado como tal. En la segunda, el *fraude*: yo conozco mi injusticia, pero hago que aparezca como derecho. Finalmente, el *delito*, en el cual ya no existe apariencia ninguna del derecho: la injusticia es plenamente manifiesta.

Hegel se extiende en consideraciones sobre el delito. El núcleo de su razonamiento reside en la necesidad de

superar el hecho de la injusticia. La venganza no es solución:

§ 102. ... por ser la acción positiva de una voluntad particular, se convierte en una nueva *lesión*.

§ 103. La exigencia de que quede resuelta la contradicción que se nos presenta aquí en la forma y manera de superación de la injusticia, es la exigencia de una *Justicia no vengativa, sino punitiva*, es decir, liberada de las formas y los intereses subjetivos...

Ahora bien, esta cancelación de la injusticia no es completa si no se produce también un cambio en la voluntad interior del delincuente, puesto que en ella tuvo su origen la injusticia. Si éste fuera el caso, el individuo habría de darse cuenta de que su libertad en el orden del Derecho abstracto es una libertad limitada por instancias exteriores, una libertad relativa. Sólo volviéndose hacia sí misma, en su interior, la voluntad puede conquistar una libertad absoluta, la plena autonomía: es la esfera de la Moralidad.

* * *

D) SEGUNDA PARTE: LA MORALIDAD

También aquí Hegel sigue el orden y contenido de Kant. Si el Derecho es el reino de la exterioridad, la Moralidad es el reino de la interioridad. Mi voluntad se realiza en opciones que son subjetivas, personalísimas, puesto que nacen de la conciencia autónoma, y son universales, en cuanto que se justifican por su capacidad de ser válidas para las otras voluntades.

§ 112. ... El terreno de la *existencia* de la voluntad es ahora la *subjetividad* y la voluntad del otro es simultáneamente para mí la existencia que yo doy a mi finalidad. La realización de mi finalidad tiene, por lo tanto, en su interior esta identidad de mi voluntad y la voluntad de los otros, tiene una relación *positiva* con la voluntad de los demás.

Esta parte se estructura también en tres secciones: la responsabilidad, la intención y la conciencia moral. Omitimos su descripción por razones de brevedad.

Ahora bien, también aquí Hegel hace crítica a la moral kantiana por su exclusivo formalismo.

§ 135. *Obs.* Es sin duda esencial poner de relieve que la auto-determinación de la voluntad es la raíz del deber. Por su intermedio el conocimiento de la voluntad ha ganado en la filosofía kantiana por primera vez un fundamento y un punto de partida firmes con el pensamiento de su autonomía infinita (v. § 133). Pero en la misma medida el permanecer en el mero punto de vista moral sin pasar al concepto de la eticidad, convierte aquel mérito en un *vacío formalismo* y la ciencia moral es una retórica acerca del *deber por el deber mismo*.

Agreg. La proposición: «considera si tu máxima puede ser tomada como principio universal», sería muy buena si ya dispusiéramos de principios determinados sobre lo que hay que hacer. Si exigimos de un principio que sea también determinación de una legislación universal, se le supone entonces un contenido, que, cuando está presente, conduce fácilmente a la aplicación. Pero en este caso no está presente, ni siquiera el principio mismo, y el criterio de que no debe haber contradicción no produce nada, porque allí donde no hay nada tampoco puede haber contradicción.

Para llenar este formalismo algunos autores —Schleiermacher predicaba entonces en la iglesia de la Trinidad de Berlín— habían acudido al sentimiento. Ya vimos en el Prólogo cómo Hegel combate esta moral subjetiva sentimental, contra la cual vuelve ahora precisamente por sus funestas consecuencias políticas.

§ 126. *Obs.* Uno de los principios más corruptos de nuestra época es el de defender la llamada *intención moral* de las *acciones injustas* e imaginarse malos sujetos con lo que llamaríamos un buen corazón, es decir, que quiere su propio bienestar y también de alguna manera el de los demás. Esto proviene en parte de la noción prekantiana del buen corazón y es, por ejemplo, la quitaesencia de conocidas y conmovedoras representaciones dramáticas. Pero, por otra parte, esta doctrina ha sido restaurada

en una forma exagerada, que convierte al entusiasmo interior y al sentimiento, es decir, la *forma* de la particularidad en cuanto tal, en el criterio de lo que es justo, racional y excelente. De este modo, el delito y el pensamiento que lo guía, por más que sean las más triviales e insignificantes ocurrencias y las más insensatas opiniones, serían justas, racionales y excelentes, porque provienen del *sentimiento* y del *entusiasmo*.

Hay que tener en cuenta, por otra parte, el punto de vista desde el cual se considera aquí el Derecho y el bienestar, es decir, como Derecho formal y como bienestar del individuo. Lo que se denomina *bien general*, el bien del Estado, es decir, el del Espíritu efectivamente concreto, constituye una esfera totalmente diferente en la que el Derecho formal es un momento subordinado, lo mismo que el bienestar particular y la felicidad del individuo. Ya anteriormente hemos señalado (...) que es una equivocación frecuente de la abstracción hacer valer el derecho privado y el bienestar privado como lo *en sí y para sí* frente a la universalidad del Estado.

Por eso Hegel vuelve otra vez a la defensa de la ley como expresión de la más alta racionalidad —la racionalidad del Estado— y consiguientemente como guía moral para el individuo.

§ 132. *Obs.* ... dado que la acción [de un sujeto] es una modificación que debe existir en un mundo real y quiere por tanto ser reconocida en ese mundo, debe ser adecuada a lo que tiene validez en dicho mundo. Quien quiera actuar en esa realidad, *justamente por ello* debe someterse a sus leyes y reconocer el derecho de la objetividad. Del mismo modo, en el *Estado* —en cuanto objetividad del concepto de la razón— la *responsabilidad ante el juez* no se limita a lo que uno considera o no conforme con su razón, a una consideración subjetiva de la justicia o de la injusticia, de lo bueno o de lo malo, ni a las demandas que uno plantea para satisfacer su propia convicción... Con la publicidad de las leyes y con la universalidad de las costumbres el Estado quita al Derecho de apreciación su lado formal y la contingencia que todavía tiene para el sujeto desde el punto de vista en que ahora nos hallamos [es decir, desde la Moralidad].

La raíz del argumento de Hegel está en el supuesto de que el Estado no es una instancia exterior a la persona y,

por ello, no se puede hablar de enajenación del individuo en el Estado, lo mismo que en la teoría política de Rousseau no se puede hablar de enajenación del ciudadano en la voluntad general.

Según Marcuse... «la moralidad, el ámbito de la libertad interior, pierde toda su gloria y esplendor en la obra de Hegel y se convierte en un mero empalme entre el Derecho Privado y el Derecho Constitucional, entre el derecho abstracto y la vida social.

Se ha destacado a menudo que el sistema de Hegel no contiene una verdadera ética. Su filosofía moral está inmersa en su filosofía política. Pero la inmersión de la ética en la política concuerda con su interpretación y su evaluación de la sociedad civil. No es accidental que su sección sobre Moralidad sea la más breve y la menos significativa de todas»²⁴.

Sin embargo, este «mero empalme» no es accidental ni puro recurso sistemático para completar la estructura del libro. La Moralidad afirma el ámbito de la subjetividad que es esencial en el Estado moderno. Esta ha de protegerlo y, por tanto, no puede limitarse a mero guardián de los derechos externos. Para la teoría racionalista liberal que arranca de Hobbes, el Estado es una instancia exterior que no entra en las conciencias de los súbditos. La separación es rigurosa en Kant: incluso, un pueblo de diablos podría formar un Estado²⁵. Para Hegel la Moralidad es momento esencial en la aparición y vida del Estado.

* * *

E) TERCERA PARTE: LA ETICIDAD

Una primera aproximación al concepto hegeliano de Eticidad fue expuesta en el capítulo anterior, dentro del apartado que titulamos «Apuntes para una filosofía política».

²⁴ O.c., p. 197.

²⁵ *La paz perpetua*, suplemento primero. De la garantía de la paz perpetua, 1.

Es ahora el momento de profundizar en él. Hegel lo necesita porque ya nos ha dicho —volverá a repetirlo— que las teorías individualistas, «antisocialistas»²⁶ del Estado artificial —propio de la Ilustración— no le satisfacen. Ha recogido lo esencial de dichas teorías en las dos primeras partes. Pero el hombre, como punto de arranque, es una pura abstracción (el individuo concreto vive siempre en comunidades y es moldeado por ellas), y, por tanto, el Derecho y la Moralidad son instancias abstractas. Lo real es siempre concreto. Por eso hay que superar estos dos momentos en una instancia concreta y comunitaria, concreta y universal, la Eticidad, que los recoge dándoles realidad efectiva dentro de una comunidad concreta.

Desde el principio de su andadura mental, Hegel ha sido pensador comunitario, organicista, siguiendo una tradición intelectual alemana cuyo pionero es, sin duda, Althusius. Se entusiasmó con Rousseau en su juventud pero tampoco le satisfizo —veremos por qué más adelante—. Por eso volvió a su primera fuente de inspiración, los griegos, en concreto Platón y Aristóteles, para elaborar su teoría del Estado comunitario.

De acuerdo con Aristóteles, Hegel entiende al Estado como la forma más perfecta de comunidad que es resultado —no gradual, sino con diferencia cualitativa— de comunidades inferiores.

De acuerdo con Platón, el centro de la Eticidad es la idea del Bien²⁷ que Hegel adjetiva con toda intención «viente».

§ 142. La Eticidad es la *idea de la libertad* como el Bien viiente, que tiene en la autoconciencia su saber, su querer, y su realidad por medio de la acción de ésta. Esta a su vez tiene en el ser ético su fundamento en sí y para sí y su finalidad impul-

²⁶ *Sobre el Derecho Natural*, p. 27.

²⁷ «§ 129. El bien es la idea como unidad del *concepto* de la voluntad y de la voluntad *particular*. Tanto el derecho abstracto como el bienestar y la subjetividad del saber y la contingencia de la existencia exterior están negados en el bien en cuanto esferas autosuficientes, pero al mismo tiempo están *contenidos* y *conservados* en él según su *esencia*. Es la *libertad realizada*, el absoluto *fin último del mundo*.»

sora. *Es el concepto de la libertad que se ha convertido en mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia.*

Hegel coincide con Platón en colocar el Bien como centro y fuente de toda realidad; el Bien viviente, no una abstracción. Este Bien tiene su realidad más plena y específica en la conciencia humana que lo conoce, lo quiere y lo practica. Este aspecto del Bien, en cuanto llena y da sentido a la conducta humana, es la Eticidad, y es la Libertad objetiva: la ética es necesariamente libre y lo auténticamente libre —no el capricho— es necesariamente ético. La Eticidad es la naturaleza de la autoconciencia. Pero además se realiza en el mundo social: el Bien viviente es el principio organizativo y dinámico de una sociedad que se concreta en las instituciones y leyes (§ 144). Principio absoluto, que no hace referencia, en cuanto realidad viviente, actuante, a otra instancia de la que dependa, y por eso la máxima presencia posible del Bien —que se da en el Estado— hace en la vida social el papel del motor inmóvil de Aristóteles (§ 152 y 258).

Es verdad que Hegel presenta a la comunidad como una *substancia* (§ 130, 142, y 144), la «substancia ética» (§ 146), lo cual trae el peligro de llamar a los individuos *accidentes*. Y así lo hace Hegel § 145, 156. *Agreg.* ¿En qué sentido? Lo veremos enseguida.

La «substancia ética» tiene realidad independiente del individuo (§ 146), pero no es algo exterior y extraño al individuo (§ 147). Puede concretarse en la forma de deberes. Pero a Hegel no le interesa elaborar una doctrina de los deberes, sino que le basta con señalar una virtud fundamental: la rectitud, que es la inserción del individuo en una comunidad ética (§ 150).

§ 153. *Obs.* A la pregunta de un padre acerca de la mejor manera de educar éticamente a su hijo, un pitagórico dio la siguiente respuesta (también atribuida a otros): «haciéndole ciudadano de un Estado con buenas leyes»²⁸.

²⁸ Anécdota ya utilizada en el ensayo *Sobre el Derecho Natural*, vid. supra nota 15 del Cap. II.

Como indicamos más arriba, al presentar el conjunto de la teoría política de Hegel, los tres niveles de vida comunitaria o tres momentos de la Eticidad son la familia, la sociedad civil y Estado.

§ 157. ... A) El Espíritu ético inmediato o *natural: la familia*. Esta sustancialidad sigue su camino en la pérdida de su unidad, en la duplicidad y en el punto de vista de lo relativo, y es así

B) *sociedad civil*, una unión de miembros como *individuos independientes* en una *universalidad*, por lo tanto *formal*, conseguida a través de sus *necesidades*, a través de la *constitución jurídica* como medio para la seguridad de las personas y de la propiedad, y a través de un *orden exterior* para sus intereses particulares y generales. Este *Estado exterior*

C) se retrotrae y se reúne en la finalidad y la realidad de la universalidad sustancial y de la vida pública a ella consagrada, es decir, en la *constitución del Estado*.

Anticipando y resumiendo lo que vamos a exponer a continuación, parece oportuno ofrecer un breve comentario a esta presentación tan abstracta y esquemática.

En la familia la persona se relaciona con otras, teniendo en cuenta el interés de éstas: uno está preparado para hacer sacrificios por el otro: es un modo de relación altruista que llamamos amor. Pero es un amor limitado al círculo familiar, es un *altruismo particular*. El padre que se sacrifica espontáneamente para atender a las necesidades de sus hijos, no está dispuesto a hacer lo mismo por otro niño cualquiera.

La sociedad civil comprende otro nivel de relaciones: es la esfera del *egoísmo universal*. Su principio es tratar a todo el mundo como medio para mis fines. La expresión más clara de este tipo de relaciones lo tenemos en la vida económica: yo trabajo, compro y vendo, no para satisfacer necesidades de otros, sino que uso las necesidades de otros para satisfacer mis fines²⁹. Mis objetivos son mediados por

²⁹ He tratado este tema en mi obra *El pensamiento político de Séneca*, cap. II, 3, 2, 2-3, donde hago cita de A. SMITH, *The Wealth of Nations*, II.2.

las necesidades de otros. Pero la sociedad civil no puede ser un fin en sí mismo porque es incapaz, debido a sus contradicciones intrínsecas, de alcanzar una verdadera unidad y libertad. Hay que trascenderla.

Hegel niega la visión clásica del individualismo en que el Estado es entendido como instrumento para proteger el interés particular y en concreto la propiedad. Esta finalidad es propia de la sociedad. El Estado trasciende la esfera del egoísmo universal y constituye, como síntesis de la familia y la sociedad, la esfera del *altruismo universal*. Se trata del nivel de relaciones en que cada individuo se halla ligado a un universo de seres humanos por lazos de solidaridad. Se funda en la voluntad de vivir en comunidad aún aceptando sacrificios que pueden llegar a la propia vida como en el caso de una guerra.

* * *

*Primera sección: La familia*³⁰

§ 158. En cuanto *sustancialidad inmediata* del Espíritu la familia tiene, como determinación suya, su unidad *sentida*, el amor. De acuerdo con ello, se tiene en *esta unidad*, en cuanto esencialidad que es en sí y para sí, la autoconciencia de la propia individualidad, de modo que en ella uno no es una persona para sí, sino un *miembro*.

Agreg. Amor significa mi conciencia de mi unidad con otro de tal manera que no estoy aislado en cuanto soy para mí, sino que consigo mi autoconciencia precisamente como renuncia de mi ser-para-mí y por medio del saberme como unidad de mí con el otro y del otro conmigo. Pero el amor es sentimiento, esto es, la eticidad en la forma de lo natural. En el Estado no existe ya esta forma: en él es la ley la que hace a uno consciente de la unidad, pues su contenido debe ser racional y yo debo conocerlo. El primer momento en el amor es que no quiero ser una persona independiente para mí y que si lo fuera me sentiría carente e incompleto. El segundo momento consiste en que me conquisto a mí mismo en la otra persona y tengo valor en ella, lo cual le ocurre a ésta a su vez en mí..

³⁰ Cf. RUDOLF J. SIEBERT, «Hegel's Concept of Marriage and Family», en *Hegel's Social and Political Thought*, p. 177-214.

El contenido de la vida familiar son deberes y no derechos. Los derechos aparecen en su disolución por muerte (herencia) o por divorcio (alimentos). Un matrimonio en que se reclamen derechos ante los tribunales es un matrimonio en quiebra.

§ 159. El *Derecho* que le corresponde al *individuo* en virtud de la unidad familiar y que ante todo es su vida dentro de esta unidad, sólo alcanza la *forma de derechos* —en cuanto son el momento abstracto de la *individualidad determinada*— cuando la familia entra en disolución. Entonces, los que deberían ser miembros, se convierten en personas independientes y lo que ellos constituían en la familia como momento determinado, ahora lo mantienen en la separación, por tanto sólo según los aspectos exteriores (bienes, alimentos, costos de educación, etc.).

§ 160. La familia se realiza en los tres aspectos siguientes:

- a) en la figura de su concepto inmediato, como *matrimonio*;
- b) en la existencia exterior, la *propiedad* y los *bienes* de la familia y su cuidado;

- c) en la *educación* de los hijos y la disolución de la familia.

En cuanto al matrimonio, Hegel vuelve a exponer su rechazo a entenderlo como un contrato. El contrato es el instrumento propio de la sociedad civil; es un vínculo entre personas, creado por ellas y que por ellas puede ser disuelto según su voluntad arbitraria. Aunque de hecho el matrimonio es considerado frecuentemente como contrato, eso no es más que una invasión de los modos de relación de la sociedad civil. El matrimonio es una institución objetiva a la cual se incorporan libremente los novios.

§ 162. Desde una perspectiva subjetiva el matrimonio puede aparecer como la *inclinación particular* de las dos personas que entran en la relación, o la *previsión* y el arreglo de los padres, etc. Pero desde una perspectiva objetiva es el libre consentimiento de las personas precisamente *para constituir una persona* y renunciar en esa unidad a su personalidad natural e individual. Esto, bajo este punto de vista, es una autolimitación, pero, puesto que las personas ganan en ella su autoconsciencia sustancial, es su liberación.

Obs. La determinación objetiva y, por lo tanto, el deber ético es entrar en el estado matrimonial...

§ 163. *Obs.* Anteriormente se ha señalado que el matrimonio no tiene como fundamento esencial una relación contractual (...), pues consiste precisamente en partir del nivel de contrato de una personalidad independiente en su individualidad, para superarlo.

Los párrafos sobre el patrimonio y educación de los hijos ofrecen menos interés para nuestro tema y por ello podemos omitirlos.

§ 177. La disolución ética de la familia consiste en que los hijos, educados para ser personalidades libres, sean reconocidos en su *mayoridad* como personas jurídicas, capaces, por una parte, de tener su propiedad libre y, por otra, de fundar su familia, los hijos como cabezas y las hijas como esposas.

Se puede decir entonces que la *disolución* de la familia consiste propiamente en fundar nuevas familias. Como la pluralidad de familias forma una nueva unidad de relación, Hegel puede decir que la *superación* de la familia consiste en la aparición de ese nuevo estadio de relaciones que él llama la sociedad civil.

§ 181. De una manera natural, y esencialmente por el principio de la personalidad, la familia entra en una pluralidad de familias separadas que se comportan unas respecto de otras como personas concretas independientes y, por lo tanto, de un modo exterior.

Hemos llegado a la sociedad civil, que no supone la desaparición de la familia, aunque en términos dialécticos se hable de negación de la misma. Tampoco supone la desaparición de la Eticidad, aunque en un primer momento pueda parecerlo así porque en la familia el primer determinante de mi conducta era el bien del grupo, altruismo, mientras que en la sociedad yo busco ante todo mi interés particular, egoísmo,

§ 181. *Agreg.* ... Pero estoy en realidad en un error, pues mientras creo conseguir lo particular, lo universal (...) sigue siendo lo primero. Estoy, por tanto, en el estadio de la apariencia y en tanto mi particularidad sea para mí lo determinante, es decir, mi fin, sirvo con ello a la universalidad, que conserva por encima de mí el último poderío.

El planteamiento coincide con el de la mano invisible de Adam Smith. El tratamiento y solución es mucho más profundo en Hegel.

* * *

Segunda sección: La sociedad civil

La sociedad civil es una esfera social, una determinada zona de la vida social que toma forma por la acción conjunta de dos principios. Uno es el *egoísmo* de cada persona que busca satisfacer sus necesidades. Estas necesidades son en parte demandas que nacen directamente de la persona y por ello podrían llamarse naturales o también necesarias³¹, y en parte dependen únicamente de la libre voluntad que puede querer esto o aquello y así convertirlo en necesidad. Ahora bien, la persona no satisface sus necesidades en solitario sino a través de la relación con otras personas que igualmente buscan su realización. Por tanto, ya tenemos el nivel de interacción. Para que este nivel sea sociedad civil hace falta que actúe otro principio que es el de la *universalidad*. Es decir, en la sociedad civil las acciones no se producen de forma totalmente singular, cada una de ellas

³¹ El alemán puede jugar cómodamente con dos conceptos distintos para los que tiene dos fonemas distintos: *Notwendigkeit* y *Bedürfnis*. Ambos los traducimos al español por «necesidad». Pero en el primer caso se trata de lo que tiene que ser y no puede ser de otra manera, la necesidad lógica o física, lo necesario en cuanto tal; mientras que *Bedürfnis* significa la necesidad que nace de la indigencia de un ser, lo que un ser necesita para desarrollarse. En el caso del hombre hablamos de necesidades humanas que unas son satisfechas y otras no, sin que por esta negativa el hombre deje de existir.

totalmente distinta de las demás, sino que se dan según pautas e instituciones, según esquemas generales que por lo mismo no solamente son útiles a un sujeto, sino a otros. Por tanto, las acciones de cada sujeto particular están referidas a la universalidad³². Pero no sólo existe la universalidad en este aspecto formal, sino también en cuanto al contenido, pues la sociedad moderna se ha construido como un sistema de dependencia universal en el que la prosecución de la propia conveniencia promueve también la conveniencia de la totalidad. Este es el principio generalmente aceptado en la concepción social del siglo XVIII³³.

Por lo dicho parecería que allí donde hay sociedad hay sociedad civil, pero Hegel entiende ésta como pleno desarrollo de esos dos principios. Según esto, la sociedad civil sólo llega a la realidad en el mundo moderno. En primer lugar porque el principio del egoísmo —presente en todo grupo por ser consustancial a la persona— ahora queda legitimado en cuanto tal, porque se ha emancipado de la esfera religiosa y de cualesquiera otras representaciones (por ejemplo, el concepto de servidumbre feudal entendido como hecho natural) que frenaban su desarrollo. Pero, además, porque esta esfera de relaciones para la satisfacción de necesidades adquiere plena consistencia en las instituciones correspondientes y esto sólo es posible a partir del Estado. He aquí otro de los puntos que necesita explicación.

Desde la consideración científico-lógica, la sociedad ci-

³² «§ 182. La persona concreta que es para sí un fin particular —en cuanto totalidad de exigencias y una mezcla de necesidad natural y de arbitrio— es uno de los principios de la sociedad civil. Ahora bien la persona particular está esencialmente en relación con otra particularidad de la misma clase, de modo que aquella sólo se hace valer y se satisface por medio de la otra y a la vez sólo por medio de la forma de la universalidad que es el otro principio.»

³³ Esta universalidad formal y material es sólo un medio para el individuo y no un fin en sí misma. El pensamiento ilustrado liberal supo ver esto pero no fue más allá. Hegel cree que la idea exige ir más allá, hasta una instancia colectiva que sea fin en sí misma (§ 187). Además, la universalidad de la sociedad civil es inconsciente, o por lo menos no conscientemente querida y buscada. Permanece por ello extraña a sus miembros y es fuente de enajenación para ellos en cuanto sometidos a dicha universalidad.

vil es una esfera intermedia entre la familia y el Estado: la familia es negada y superada en la sociedad civil y ésta a su vez lo es en el Estado: en cada una de estas formaciones la región de lo interhumano, el campo del Espíritu objetivo, adquiere nueva dimensión y consistencia. Pero esto no quiere decir que la secuencia de la aparición histórica, temporal, de estas esferas, acontezca de acuerdo con el orden científico-lógico que hemos expuesto. Sorprendentemente la sociedad civil no es posible si no existe antes el Estado. Sus instituciones —ya veremos— tienen una dimensión de Poder público que sólo puede ser ejercido por la autoridad política y que justifica el nombre de Estado exterior para esta zona de la sociedad civil. Por tanto, es posible el Estado en cuanto forma política general sin sociedad civil. Es más, veremos que precisamente la decadencia de la *polis* consistió en que comenzaron a fermentar dentro de ella elementos propios de la sociedad civil y aquel tipo de Estado no era capaz de recibir en su seno esos elementos que entonces actuaron como factores de corrupción. No es posible el Estado moderno sin sociedad civil. Esto interesa aclararlo porque precisamente en las concepciones políticas propias del Derecho natural, los pensadores había tomado como Estado a la sociedad civil, con lo cual todo el pensamiento político quedaba en gran parte viciado por esta confusión inicial³⁴.

³⁴ «§ 182. *Agreg.* La sociedad civil es la diferencia que aparece entre la familia y el Estado, aunque su formación es posterior a la del Estado. En efecto, por ser la diferencia presupone al Estado, que ella necesita tener ante sí como algo independiente para poder subsistir. Además la creación de la sociedad civil pertenece al mundo moderno, que hace justicia por primera vez a todas las determinaciones de la idea. Cuando se presenta al Estado como una unidad de diversas personas, como una unidad que es sólo una colectividad, lo que se mienta es solamente la determinación que es la sociedad civil. Muchos de los modernos profesores de derecho público no han podido llegar a ninguna otra visión del Estado. En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y los demás son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines. Los demás son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular. Pero el fin particular se da a sí mismo, mediante la relación a los otros, la forma de generalidad y se satisface en cuanto él simultáneamente satisface el bienestar de los otros...»

§ 183. En su realización el fin egoísta, condicionado por la generalidad, funda un sistema de dependencia omnilateral, de modo que la subsistencia, el bienestar del individuo y su existencia jurídica, queda entrelazado con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se fundamenta en ellos, y sólo en ese conjunto es efectivo y queda asegurado. Se puede considerar este sistema en primera aproximación como el *Estado exterior*, el *Estado de la menesterosidad y del entendimiento*.

A la luz de lo precedente, se entiende lo que Hegel quiere decir con Estado exterior y Estado de la menesterosidad. A la sociedad civil se le puede llamar Estado del entendimiento (*Verstandesstaat*) en cuanto que el entendimiento (*Verstand*) es un conocimiento menos profundo que la razón (*Vernunft*). En este caso el conocimiento se detiene en el nivel de la unión interhumana basada en la satisfacción de necesidades y no acierta a descubrir que esta unión es posible precisamente porque debajo de ella, sustentándola, está otra instancia más profunda y más auténtica: el Estado.

La sociedad civil, aunque es un avance en la realización del Espíritu objetivo, no es una realidad limpia, grata, armónica, totalmente benéfica, sino que en virtud del principio de la particularidad puede dar lugar a situaciones de miseria material y, sobre todo, de corrupción moral. Significativamente Hegel va a estudiar y marcar más los aspectos negativos que los positivos de la esfera de la sociedad civil. Sobre esta visión peyorativa se levanta su tesis de la necesidad e importancia del Estado. Hay, pues, un paralelismo con Hobbes, aunque reducido, pues Hegel tiene una valoración ética, no puramente mecánica e instrumental, del Estado moderno³⁵.

³⁵ «§ 185. La particularidad para sí, por una parte en cuanto satisfacción en todas las direcciones de sus exigencias, de su capricho y de su gusto subjetivo, en su disfrute se destruye a sí misma y su concepto sustancial. Por otra parte, en cuanto estimulada indefinidamente y limitada en la continua dependencia de la contingencia y del capricho exterior y también del poder de la generalidad, la satisfacción de las exigencias tanto necesarias como contingentes es también contingente. La sociedad civil ofrece a estas contraposiciones y su realiza-

El desarrollo de esta particularidad en los antiguos Estados (*polis*) significó la pérdida de sus costumbres y el comienzo de su decadencia. Dichos Estados habían sido contruidos sobre un principio general muy simple —idea patriarcal o religiosa— que no podía hacer frente al empuje de la individualidad cuando ésta toma conciencia de sí. Platón fue capaz de exponer la belleza y verdad de esa unidad ética superior, pero no fue capaz de ver el ímpetu del principio de la particularidad ya presente y actuante en Grecia. A Platón no se le ocurrió otra solución que excluir este principio y por ello prohíbe a la clase política la propiedad y la familia. El principio de la personalidad independiente, en sí misma infinita, nace externamente con el mundo romano e internamente con la religión cristiana (§ 185. *Obs.*).

§ 188. La sociedad civil contiene los tres momentos siguientes:

A) La mediación de las *necesidades* y la satisfacción del *individuo* por medio de su trabajo y por medio del trabajo y de la satisfacción de las necesidades de los demás: el sistema de las *necesidades*.

B) La realidad de lo universal de la *libertad*, contenido en dicho sistema: la protección de la propiedad por la *Administración de Justicia*.

C) La prevención contra la contingencia que subsiste en aquel sistema, y el cuidado de los intereses particulares como algo *común*, por medio de la *Policía* y la *Corporación*.

A. *El sistema de las necesidades*

Hegel vuelve a la reflexión que sobre la base económica de la sociedad había elaborado en Jena. La *Filosofía del Derecho* recoge los temas fundamentales de los borradores que Hegel guardaba, pero se limita a darlos en resumen. En general la crítica al sistema capitalista no es tan dura como en Jena. Al presentar un resumen de lo que ahora

ción el espectáculo del libertinaje, de la miseria y también de la corrupción física y ética, común a esos dos.»

nuestro filósofo expone, haremos referencias comparativas con las aportaciones de aquellos manuscritos.

La particularidad es necesidad subjetiva. Se objetiva en la satisfacción. Esto se consigue por medio de *a)* cosas exteriores que me puedo apropiar; *b)* el trabajo. Ahora bien, como esta satisfacción y sus mediaciones la he de lograr en relación con necesidades y actividades de otros, aparece una universalidad, una racionalidad: es lo que estudia la *Economía política* (§ 189). De ésta se puede decir que es la teoría básica de la sociedad civil.

§ 189. *Obs.* La *Economía política* es la ciencia que parte de estos puntos de vista (la propiedad, el trabajo), y que luego tiene que presentar la relación y movimiento de masas en su determinación cualitativa y cuantitativa y en su desarrollo. Es una de esas ciencias que han surgido de las condiciones del mundo moderno. Su desarrollo muestra el interesante proceso de cómo el *pensamiento* (véase *Smith, Say, Ricardo*) descubre, a partir de la infinita cantidad de detalles que tiene ante sí para empezar, los simples principios de la cosa, el entendimiento que actúa en ella y la dirige. Si, por una parte, reconocer esta aparición de la racionalidad que reside y actúa en la cosa es, en esta esfera de las necesidades, lo que produce la conciliación, por otra parte, éste es el terreno en el que el entendimiento con sus fines subjetivos y sus opiniones morales descarga su descontento y su frustración moral.

Se trata, por tanto, de que por una parte el sistema de integración de los intereses privados tiene una racionalidad interna con sus leyes propias, pero por otro lado este sistema no es fruto de una libre decisión racional y consciente, y por ello, a cada uno de sus miembros se le impone como necesidad. La reflexión de Hegel, como luego Marx, arranca de esta toma de conciencia, y en la medida que la desarrolla y profundiza en ella podemos decir que la *Economía política* queda *superada*.

Hegel reflexiona sobre este «sistema de necesidades» y se fija expresamente en que el hombre no sólo las multiplica sino que las descompone para mejor satisfacerlas (§ 190) y también multiplica y descompone los medios. Se

trata de un proceso indefinido que se condensa en una sola palabra: el *refinamiento* (§ 191). Si bien encontramos muchos puntos de aproximación entre Hegel y Rousseau, éste es uno de clara contraposición: Rousseau es enemigo del refinamiento; Hegel lo defiende.

§ 194. *Obs.* Es falsa la concepción de que el hombre en un llamado estado natural —en el que solamente tendría las llamadas sencillas necesidades naturales y que usaría para su satisfacción solamente los medios que una Naturaleza ocasional le proporcionaría inmediatamente— viviría en la *libertad* en cuanto a las necesidades. Es una falsa concepción incluso sin tener en cuenta el momento de la liberación que reside en el trabajo (de lo que hablaremos después). En efecto, la necesidad natural como tal y su satisfacción inmediata no serían más que la situación de la espiritualidad hundida en la Naturaleza, es decir, de la rudeza y de la falta de libertad. La libertad radica únicamente en la reflexión de lo espiritual sobre sí, su diferenciación de lo material y su reflejo sobre ello.

Falta, pues, en la *Filosofía del Derecho* la consideración crítica que vimos en la *Filosofía II* de Jena.

Los apartados que Hegel dedica al trabajo como mediación entre la particularidad y sus necesidades ofrecen algunos conceptos que luego tendrán amplio desarrollo en el pensamiento marxista. Casi no hay necesidad que sea satisfecha sin participación del trabajo, por eso se puede decir que el hombre consume esfuerzos humanos (§ 196). El principio de la división del trabajo da lugar al concepto de abstracción del trabajo o trabajo abstracto, que ya había elaborado en Jena y que aquí despacha en pocos renglones.

§ 198. Lo universal y objetivo del trabajo reside en la *abstracción* que produce la especificación de los medios y necesidades, y especifica también la producción y lleva adelante la *división del trabajo*. El trabajo del individuo se vuelve más simple y mayor la habilidad del trabajo abstracto, así como mayor la cantidad de su producción. Al mismo tiempo esta abstracción de la habilidad y de los medios perfecciona hasta la total necesidad la *dependencia y relación de intercambio* de los hombres

para la satisfacción de sus restantes necesidades. La abstracción de la producción hace además al trabajo cada vez más *mecánico* y con ello permite finalmente que el hombre sea eliminado y la *máquina* ocupe su lugar.

El producto del trabajo general constituye la riqueza general. El hombre participa de ella al constituir su riqueza o patrimonio particular. Puesto que dicha participación se efectúa a través de las habilidades y éstas son desiguales, la desigualdad de la riqueza es una característica de la sociedad civil. Es propio del entendimiento (*Verstand*) vacío —nivel del conocimiento superficial— enfrentar el derecho de la particularidad a la exigencia de la igualdad, como si las dos instancias se dieran juntas en la sociedad civil. Al contrario, el derecho de la particularidad produce la desigualdad y la consagra, realizándola en la desigualdad de la habilidad, del patrimonio y de la cultura (§ 200).

Esta sociedad civil desigual y diferenciada está internamente estructurada por la racionalidad que habita en ella (§ 200. *Obs.*). Esta estructura se realiza en subsistemas y los individuos quedan encuadrados en estos subsistemas. La categoría que agrupa a los individuos según estos subsistemas es el estamento.

§ 201. Los medios infinitamente variados y su movimiento que también infinitamente se entrelaza en la producción e intercambios recíprocos, *se unen* por la universalidad inherente a su contenido y *se diferencian en grupos generales*. El conjunto total se estructura en *sistemas particulares* de necesidades (con sus medios y trabajos), de modos de satisfacción, y de cultura teórica y práctica. En estos sistemas se encuentran repartidos los individuos dando lugar a la diferencia de *estamentos*.

Este concepto de estamentos (*Stand*) equivale al nuestro de clase social. Sin embargo, por su concepción orgánica de la sociedad, nuestro filósofo necesita conservar la vieja institución y el viejo concepto. Ya hemos visto que en la época de Jena, Hegel esbozó una teoría de los estamentos en su afán por presentar una visión orgánica y armónica de la

sociedad. Ahora recoge aquellas reflexiones, pero esta nueva aproximación al tema quizá decepciona porque la solución estamental aparece muy desvaída: le falta vigor teórico para estar a la altura de la crítica a la sociedad civil que encontraremos en el apartado de la Policía. Hegel se mantiene en el ámbito propio de las clases sociales definidas por su trabajo: la diferencia social nace de la división del trabajo; hay movilidad social porque los puestos no son adscritos sino adquiridos ³⁶. Sin embargo, ha dejado claro que la diferencia no es sólo económica sino además cultural.

§ 202. Los estamentos se determinan de acuerdo con el *concepto* en estamento *sustancial* o inmediato, *formal* o reflexivo, y *general*.

Esta división trimembre es puro asunto lógico, es según el concepto, y por ello se trata de una formulación muy abstracta. Pero precisamente por ser según el concepto —entendido en sentido hegeliano— la abstracción se concreta en seguida en las formas de trabajo correspondientes y en las mentalidades correspondientes, que desde el punto de vista sociopolítico pueden ser designadas como conservadurismo, individualismo liberal, y estatalismo.

El estamento sustancial es la clase agrícola, que trabaja la tierra, ligada a la transformación de la tierra. Para ello, ésta debe ser propiedad privada. Es un modo de trabajo en que la reflexión tiene menos mediación: el trabajo es muy simple y la Naturaleza lo pone casi todo. Más adelante hará

³⁶ «§ 206. El *estamento*, en cuanto particularidad que ha devenido objetiva, se divide por una parte, según el concepto, en sus diferencias universales. Pero por otra parte, aunque en la adscripción de un *individuo* a un estamento particular tienen su influjo las condiciones naturales, nacimiento, circunstancias, sin embargo la determinación última y esencial radica en la *opinión subjetiva* y en el *arbitrio particular* que adquieren en esta esfera su derecho, mérito y honor. Así lo que en ella sucede por *necesidad interna* está al mismo tiempo *mediado por el arbitrio* y para la conciencia subjetiva adopta la figura de ser la obra de su voluntad.

Obs. ... la particularidad subjetiva se convierte en el principio vivificante de la sociedad burguesa.»

su aparición la aristocracia terrateniente, pero en este momento Hegel no la menciona. La eticidad está basada en la familia y en la confianza. Queda muy claro que la existencia social determina la conciencia ³⁷.

El estamento formal comprende a toda la población activa no agrícola, excepto la burocracia. Es población fundamentalmente urbana que se ocupa de la producción industrial y del comercio. No hay mención de las profesiones liberales. El aspecto formal aparece en que su actividad consiste en dar forma, elaborar los productos naturales. Su mentalidad deriva del hecho de que su actividad le impone una reflexión para ver cómo transforma los productos primarios, y su resultado lo ve como fundamentalmente debido a su actividad ³⁸.

³⁷ «§ 203. El estamento *sustancial* tiene su patrimonio en el producto natural de una *tierra* que trabaja. Una tierra que es susceptible de convertirse en propiedad privada y que exige no un aprovechamiento indeterminado, sino elaboración objetiva... Por sus condiciones este modo de subsistencia debe menos a la reflexión y la voluntad independiente, y conserva la actitud sustancial de una actividad inmediata, basada en la vida familiar y en la confianza.

Agreg. ... Este estamento mantiene siempre un modo de vida patriarcal y el marco de referencia cultural propio de esa vida. El hombre acepta aquí sin reflexión lo que se le da, y lo agradece a Dios, y vive con fe y confianza de que estos bienes van a durar. Lo que recibe le basta; una vez consumido, recibe más. Esta es la actitud simple que no está concentrada en la lucha por la riqueza...» (cf. 204 *Agreg.*).

³⁸ «§ 204. El estamento de la *industria* se ocupa en la *elaboración* del producto natural y en cuanto a los medios de subsistencia está referido a su *trabajo*, a la *reflexión* y al entendimiento, así como esencialmente a la mediación con las necesidades y el trabajo de otros. Lo que produce y goza lo debe fundamentalmente a *sí mismo*, a su propia actividad. Su ocupación se subdivide en

— trabajo para necesidades singulares y concretas a demanda del individuo: el *estamento artesanal*

— masa conjunta más abstracta de trabajo para necesidades singulares pero de carácter más general: el *estamento fabril*

— intercambio de medios individualizados entre sí fundamentalmente por medio del medio de cambio universal, el dinero, en el cual se hace efectivo el valor abstracto de todas las mercancías: el *estamento comercial*

La mediación entre el particularismo de la sociedad civil y el universalismo del Estado corresponde a la clase funcional. Sobre ella tiene Hegel mucho que decir pero en este momento solamente enuncia su presencia; ni siquiera explica su mentalidad.

§ 205. El *estamento general* se ocupa de los *intereses generales* de la situación social. Debe ser relevado del trabajo directo para las necesidades, bien por medio de un patrimonio privado, o bien porque es mantenido por el Estado que demanda su actividad, de modo que el interés privado encuentre su satisfacción en su trabajo para lo general.

Observamos que es una parte de la sociedad civil. Platón sacó a los guardianes de la sociedad civil al negarles la familia y la propiedad. Hegel no acepta dicho planteamiento y por ello trata explícitamente de la satisfacción de sus necesidades en el mismo nivel que los otros estamentos.

En el sistema de necesidades la libertad no puede ejercitarse sin el derecho de propiedad. Ahora bien, este derecho para ser efectivo demanda protección por medio de la Administración de Justicia.

B. *La Administración de Justicia*

Este apartado es fundamentalmente filosofía del Derecho en sentido más estricto, centrada en el aspecto de protección del mismo. Por ello nos limitamos a dar una relación de los principales temas. La reflexión arranca del concepto de ley como el Derecho puesto en su existencia

Agreg. En el estamento de la industria el individuo está referido a sí mismo y este sentimiento de sí está estrechamente ligado a la exigencia de una situación jurídica. Por ello el sentido de libertad y orden surgió principalmente en las ciudades. El primer estamento, en cambio, tiene que pensar poco en sí mismo: todo lo que adquiere es don de un extraño, la Naturaleza. Este sentimiento de dependencia es para él lo primero y con esto se une fácilmente al aceptar con paciencia todo lo que pueda sobrevenir. El primer estamento está más inclinado al sometimiento, y el segundo más a la libertad.»

objetiva (§ 211); la aplicabilidad al caso particular (§ 214); la necesidad de que la ley sea conocida y, consiguientemente, la conveniencia de los códigos (§ 215 y 216); el delito como negación del Derecho y los principios del Derecho penal (§ 218); el tribunal como Poder público que da valor universal al Derecho en los casos particulares (§ 219); la pena como reconciliación del delito y la ley (§ 220); la complicación inherente al Derecho procesal que hace recomendable el arbitraje antes de entrar en un proceso (§ 223); la defensa del jurado (§ 225-228).

La Administración de Justicia realiza la unidad de los dos principios de la sociedad civil: la particularidad y la universalidad, aunque sólo en un ámbito muy limitado, el del Derecho. Esta unidad ha de abarcar todo el ámbito de la particularidad y ésta es la función de la Policía, entendida no en el sentido restringido que hoy usamos como Policía de orden público, sino en el mucho más general de Poder público que cuida del funcionamiento del sistema de necesidades. Pero además, hay otra instancia de unidad que abarca un ámbito más limitado y se refiere a la organización de la producción: la Corporación³⁹.

C. *La Policía y la Corporación*

a) *El poder de Policía*

El concepto de Policía entra en Alemania desde Francia en el siglo xv para designar toda la actividad estatal. A mediados del siglo xvii ya se excluyen del ámbito de la Policía los asuntos judiciales: comprende, por tanto, todo lo que queda sometido al Poder discrecional del Príncipe en su gestión de procura del bien público. En la época del abso-

³⁹ «§ 229. En la Administración de Justicia la sociedad civil, en la que la idea se ha perdido en la particularidad y se ha desintegrado en la separación de lo interior y lo exterior, vuelve a su *concepto*, a la unidad de la universalidad existente en sí con la particularidad subjetiva, aunque ésta sólo en el caso particular y aquélla en el sentido del *Derecho abstracto*. La realización de esta unidad en la extensión a todo el ámbito de la particularidad constituye, primeramente como una relativa unificación, la determinación de la *Policía*, y luego, en una totalidad más limitada pero más concreta, la *Corporación*.»

lutismo, la Policía comprende y justifica toda la actividad de regulación que el Poder público ejerce sobre la vida económica y social. La Policía no sólo intervenía en los procesos de producción y distribución, vigilando precios y mercancías, restringiendo la libertad económica, sino que también ordenaba casi todos los aspectos de la vida social, desde medidas sobre los vagabundos y la higiene hasta el atuendo de las diversas profesiones. El Estado de la Restauración basó su actividad también en este concepto, pero ahora con una importante modificación. Siempre se justificó la Policía en cuanto agente defensor del bien común. En la época del absolutismo, el Poder tenía una misión de promover y desarrollar las fuerzas sociales todavía débiles, por ejemplo, organizar la producción porque le faltaba al poder privado la capacidad económica y social para asumir esa iniciativa. En la época de la Restauración, esos poderes privados ya tienen entidad suficiente para actuar por sí mismos y el problema consiste ahora en regularlos para impedir efectos perjudiciales y, más todavía, en cubrir aquellas necesidades que la actividad privada deja insatisfechas. Por tanto, la Policía toma un carácter más bien negativo. Este es el punto de partida del pensamiento hegeliano sobre la Policía, y así lo había recogido en la *Filosofía* de Jena⁴⁰. Pero Hegel va más allá, precisamente porque ha llevado más allá el análisis de las contradicciones de la sociedad civil. Sus antagonismos destrozan el organismo social. Exigen, por tanto, una institución que impida dicha destrucción. Por eso encontramos que a propósito de la Policía Hegel hace las observaciones más críticas y duras sobre la sociedad civil.

El núcleo del problema es la intervención o no del Estado y Hegel da una matizada respuesta afirmativa.

§ 236. Los diversos intereses de productores y consumidores pueden entrar en conflicto entre sí. Si bien *en el todo*, la rela-

⁴⁰ Vid. supra cap. II, III, p. 100. Sobre el concepto de Policía, cf. WOLZENDORFF, *Der Polizeigedanke des modernen Staates*, Breslau 1918; p. 100-130. MAIER, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, Berlin 1966. Más asequible para una consulta rápida GARRIDO FALLA, *Tratado de Derecho Administrativo*, título V, cap. II.

ción correcta se establece por sí misma, la compensación requiere también una regulación, tomada con conciencia, que esté por encima de las partes. El derecho a esta regulación para «el caso particular» (por ejemplo, precios de los artículos de primera necesidad) se basa en que la oferta pública de las mercancías que son de uso totalmente general y cotidiano no se hace a un individuo en cuanto tal, sino en cuanto universal, es decir, al público, cuyo derecho a no ser engañado, lo mismo que al examen de las mercancías, puede ser representado y cuidado por un poder público, por tratarse de un asunto común. Pero lo que principalmente hace necesaria una previsión y dirección general es la dependencia en que se hallan grandes ramas de la industria respecto de circunstancias extranjeras y combinaciones lejanas, que los hombres ligados a estas esferas no pueden abarcar en su conexión.

Obs. Frente a la libertad de la industria y el comercio en la sociedad civil, está el otro extremo de la provisión y reglamentación del trabajo de todos por medio de instituciones públicas, tal como ocurría con el antiguo trabajo de las pirámides y las otras enormes obras egipcias y asiáticas, que fueron realizadas con fines públicos, sin la mediación del trabajo del individuo según su arbitrio e interés particulares. Este interés invoca aquella libertad contra la regulación superior, y sin embargo, cuanto más dicho interés se hunde ciegamente en el fin egoísta, tanto más la necesita para ser retrotraído a lo universal y para acortar y suavizar las convulsiones peligrosas y la duración del período en el que los conflictos deben compensarse por la vía de una necesidad de la que no se ha tomado conciencia.

Agreg. La vigilancia y la previsión policial tienen la finalidad de mediar entre el individuo y aquella posibilidad general [que es una situación social] que ha de existir para la consecución de la finalidad individual. Tiene que preocuparse por la iluminación de las calles, construcción de puentes, precios de los artículos de primera necesidad, lo mismo que por la salud. Aquí hay dos puntos de vista. Uno afirma que a la Policía corresponde la vigilancia sobre todo esto; el otro, que la Policía no tiene que decidir nada en cuanto que cada uno se dirige por las necesidades de los otros. El individuo debe tener, por cierto, el derecho a ganarse el pan de esta o aquella manera, pero por otra parte el público también tiene el derecho a exigir que lo necesario sea producido de modo conveniente. Hay que atender a los dos aspectos y la libertad económica no puede ser tal que ponga en peligro el bien general.

Por tanto, la intervención del Estado queda subordinada a la efectiva vigencia del principio de la particularidad, pues, de lo contrario, produciría la desaparición de la sociedad civil. El Estado actúa, sobre todo, como control externo, pero también existe una acción directamente económica, aunque limitada.

Puesto que la acción de Policía dice relación con la incapacidad de la sociedad civil de satisfacer necesidades, éste es el momento en que Hegel nos ofrece sus reflexiones críticas sobre dicha incapacidad.

Ante todo, el enunciado general de que el individuo se enfrenta necesariamente a la contingencia: al menos por el lado subjetivo puede fallarle la salud, o la habilidad, o el capital (§ 237). El problema queda centrado en qué instancia debe ayudar al individuo cuando éste se ve amenazado por la miseria.

§ 238. En un primer momento, la familia es la totalidad sustancial a la que corresponde la previsión de este aspecto particular del individuo, tanto respecto de todos los medios y habilidades necesarias para poder ganarse la vida sacándolo de la riqueza general, como también su subsistencia y mantenimiento en el caso de incapacidad sobrevenida. Pero la sociedad civil arranca al individuo de estos lazos, extraña a sus miembros mutuamente y los reconoce como personas independientes... De este modo el individuo deviene *hijo* de la sociedad civil que tiene exigencias sobre él, lo mismo que él tiene derechos sobre ella.

Agreg. ... La sociedad civil debe proteger a sus miembros, defender sus derechos, tanto como los individuos están obligados a respetar los derechos de ella.

Por tanto, la sociedad civil no es un puro campo de juego de los intereses particulares, el ámbito pasivo y amoral de la contienda entre las subjetividades egoístas, sino una instancia universal con protagonismo propio, con obligaciones respecto a la esfera de las necesidades. Así, por ejemplo, en el caso de la educación.

§ 239. En su carácter de *familia universal* la sociedad tiene, frente al *arbitrio* y contingencia de los *padres*, la obligación y el derecho a la *educación*, en cuanto ésta se refiere a la capacidad

para devenir miembro de la sociedad, especialmente cuando no son los padres mismos sino otros los que llevan a cabo la educación. Igualmente [la sociedad civil tiene la obligación y el derecho de] erigir instituciones comunes para estos fines, en cuanto sea posible.

Agreg. Es muy difícil establecer aquí los límites entre los derechos de los padres y de la sociedad civil. Los padres suponen corrientemente que respecto de la educación tienen total libertad y pueden hacer todo lo que quieran. La principal oposición contra toda medida que haga pública la enseñanza suele provenir de los padres, que se quejan contra los maestros e instituciones porque su voluntad particular los enfrenta a ellos. A pesar de esto, la sociedad tiene derecho a actuar según sus probadas opiniones, obligar a los padres a mandar a sus hijos a la escuela, hacerlos vacunar contra la viruela, etc. A esta cuestión pertenecen las disputas que tienen lugar en Francia entre la exigencia de la libre enseñanza, es decir, de la voluntad particular de los padres, y el control del Estado.

Hegel entra ahora en el problema de la pobreza, incluso miseria, que puede ocasionarse en la sociedad civil. En primer lugar la pobreza causada por el propio sujeto, la pobreza culpable, el derrochador. La sociedad no puede desentenderse y debe ejercer una tutela sobre las familias culpablemente desvalidas. No por un sentimiento humanitario—que no se niega— sino por motivos estrictamente funcionales.

§ 240. *Agreg.* ... No se trata sólo de que no reine el hambre, sino de que no surja la plebe.

La misma sociedad ha de instituir los medios para evitar que las contradicciones del sistema de necesidades lleguen a poner en peligro la existencia de la sociedad. La plebe o populacho es un peligro social. Cuatro párrafos más abajo Hegel nos explica qué entiende por plebe y su peligrosidad. Pero la pobreza puede también ser causada por factores que no dependen de la voluntad de los propios sujetos. En este caso, puesto que la sociedad civil los apartó de la institución natural donde el individuo encontraba

apoyo frente a la contingencia exterior, es decir, de la familia, la sociedad no puede desentenderse de estas situaciones.

§ 241. ... El Poder general toma con los pobres el lugar de la familia tanto respecto a sus carencias inmediatas como respecto a la actitud de aversión al trabajo, malignidad, y demás vicios que surgen de esa situación y del sentimiento de su injusticia.

La caridad tiene un papel importante en la solución de este problema, pero es insuficiente y, sobre todo, contingente, depende exclusivamente de la particularidad. La sociedad debe institucionalizar la ayuda al nivel general, propio de lo público.

Pero el problema de la pobreza en la sociedad civil es algo mucho más profundo, pues no se trata de una contingencia subjetiva —el derrochador— ni objetiva —azares externos, catástrofes— sino un aspecto de la dialéctica propia de dicha sociedad.

En un análisis mucho más conciso que los manuscritos de Jena pero que, a diferencia de éstos, sí fue conocido por Marx, Hegel nos dice que en la dinámica propia del egoísmo universal en el funcionamiento sin trabas del mercado, se produce un proceso de acumulación y masas de trabajadores son arrojadas a la pobreza.

§ 243. Cuando la sociedad civil funciona sin trabas, se produce dentro de ella el progreso de la población y de la industria. Con la *generalización* de la conexión entre los hombres por medio de sus necesidades y de los modos de preparar y producir los medios para satisfacerlas, se acrecienta la *acumulación de las riquezas*, pues de esta doble universalidad se extrae la máxima ganancia. Por otro lado, tiene como consecuencia la *singularización y limitación* del trabajo particular y con ello la *dependencia y miseria* de la clase ligada a ese trabajo, y de ahí depende la incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, en especial las ventajas espirituales de la sociedad civil.

Esto último lleva a Hegel a una de sus consideraciones más interesantes. No se trata sólo de cuantificación objetiva de la pobreza, porque las necesidades son tales en la me-

dida en que son sentidas. Por tanto, el mínimo vital es relativo a cada formación social y ésta es un fenómeno histórico. Consiguientemente lo son los efectos que la pobreza de dicha sociedad opera sobre sus sujetos y que Hegel, en cuanto los considera bajo su aspecto estrictamente social, designa con el nombre de plebe o populacho, una masa alienada, sin lealtad, incluso hasta el extremo de rechazar su posible integración social.

§ 244. La caída de una gran masa por debajo del nivel de un mínimo de subsistencia —este mínimo se autorregula por sí mismo como lo necesario para un miembro de la sociedad— y la pérdida consiguiente del sentimiento de la justicia, de la rectitud y del honor que procura el hecho de ganarse la vida por la propia actividad y trabajo, trae el surgimiento de la *plebe*, que a su vez proporciona la mayor facilidad para que se concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas.

Agreg. El nivel más bajo de subsistencia, el de la plebe, se establece por sí solo. Este mínimo es diferente según los diferentes países. En Inglaterra incluso el más pobre cree tener su derecho; esto es algo diferente de lo que contenta a los pobres en otros países. La pobreza en sí no convierte a nadie en plebe. Esta aparece solamente con la disposición de ánimo que se asocia a la pobreza [es decir], con la interna indignación contra los ricos, contra la sociedad, contra el gobierno, etc. [En el estado de naturaleza] nadie puede afirmar un derecho contra la Naturaleza, pero en una situación de sociedad la carencia adquiere inmediatamente la forma de una injusticia que se le hace a esta o aquella clase. La tremenda cuestión de cómo remediar la pobreza conmueve y atormenta sobre todo a las modernas sociedades.

Hegel contempla la formación de una masa de trabajadores industriales —proletarios asimilados a los esclavos de la antigüedad (cf. § 67. *Agreg.*)— en condiciones miserables, sin dignidad y sin lealtad política, «cuya acción sería elemental, irracional, desenfrenada y terrible» (§ 303). Más adelante, al hablar de la integración de los estamentos en el Estado se toca muy breve pero profundamente la posibilidad de la no integración y su sentido político, que en último término es la destrucción del Estado. Ahora queda el pro-

blema a nivel de la sociedad civil cuyas contradicciones económicas internas se resumen en el siguiente párrafo:

§ 245. ... Se manifiesta así que, en medio de su *exceso de riqueza*, esta sociedad civil no es *suficientemente rica*, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe.

Riqueza privada y miseria pública es la contradicción que resume las contradicciones propias de la sociedad civil. A la autoridad pública (aquí la Policía) se le presentan dos caminos de actuación: *a)* ayuda directa mediante la redistribución de riquezas por impuestos; *b)* ayuda indirecta mediante trabajo ofertado por el Estado. Ninguno de estos dos caminos resuelve el problema. El primero, porque no da a los pobres la dignidad de ganarse la vida con el trabajo. El segundo, porque sólo consigue aumentar la superproducción (§ 245). A este respecto es claro que Hegel no ha captado la idea de las obras públicas modernas que no inciden directamente en la oferta del mercado.

La solución que se nos propone es, en primer lugar, el mercado exterior (§ 246) y en segundo lugar, la colonización (§ 248), de forma esporádica (simple emigración) o sistemática (vínculos políticos entre la colonia y la metrópoli). En esta última actividad, donde el Poder político ha de intervenir en cuanto tal, ya se ha borrado la diferencia entre la sociedad civil y el Estado. La emancipación de colonias que han llegado a su madurez es el mayor beneficio para la metrópoli. Es una referencia tácita a los Estados Unidos, cuyo papel en la Historia —como veremos en el próximo capítulo— Hegel no llegó a comprender.

b) *La Corporación*

La Policía es la institución universal de la sociedad civil que nace del principio de universalidad de la misma. Cuando la particularidad toma a la universalidad como fin de su actividad y organiza ésta para lograr dicho fin, entonces

tenemos la *corporación*⁴¹. Pero la corporación tiene un sentido más profundo que la simple organización para intereses colectivos. La corporación es el medio por el cual lo ético vuelve a la sociedad civil.

La corporación es una institución específica de la clase industrial, puesto que es la que de modo inmediato busca la particularidad⁴².

§ 252. Según esta determinación la corporación tiene, bajo el control del poder público, el derecho de cuidar sus propios intereses, aceptar miembros según la cualidad objetiva de su habilidad y honradez, en número que se determina por la situación general, y proporcionar cuidados a sus miembros ante circunstancias especiales y respecto de la capacitación asignada. Toma para ellos el puesto de una *segunda familia*. Este puesto resulta un tanto indeterminado por lo que respecta a la sociedad civil general, más alejada de los individuos y de sus necesidades particulares.

La corporación no sólo tiene una finalidad de encuadramiento económico, sino que da un sentido más profundo a la vida: el honor del estamento como identidad, como sentimiento de pertenencia, como reconocimiento por los demás. La Corporación le enseña que ocupa un puesto dentro de la conciencia del todo, hasta el punto de preocuparse desinteresadamente por los fines del todo (§ 253). Da racionalidad a su trabajo, que adquiere conciencia de su relación con el fin común (§ 254). La corporación, por tanto, ayuda a ca-

⁴¹ Como hace ver el Prof. NEGRO («Hegel y el totalitarismo», en *Rev. de Estudios Políticos*, Mar-Jun 1975, p. 135) el interés de Hegel por las corporaciones hay que entenderlo en el contexto alemán donde perviven porque todavía no se ha producido la revolución industrial. Cf. G. HEIMAN, «The sources and significance of Hegel's corporate doctrine», en *Hegel's Political Philosophy*, p. 111-135.

⁴² «§ 250. El *estamento agrícola* tiene en sí mismo, en la sustancialidad de su vida familiar y natural, inmediatamente su universal concreto en el que vive. El *estamento universal* tiene lo universal para sí como fin de su actividad y como su terreno propio. El *estamento de la industria*, el medio entre ambos, está esencialmente dirigido hacia lo *particular*, y por eso le corresponde con toda propiedad la *corporación*.»

nalizar los fines egoístas (propios de la sociedad civil) hacia la universalidad (propia del Estado): un comerciante ve a los otros como competidores, pero en la corporación surge un sentido de solidaridad. Dada la intensidad de las fuerzas disgregadoras, particularizantes, de la sociedad civil, Hegel comprende que la solidaridad que requiere el Estado no puede ser creada de repente. El burgués antagonista no deviene ciudadano sin mediación. Las corporaciones son vehículo para esta educación política. Base de ella es el patriotismo y la base de éste es la comprensión vital de que los intereses particulares alcanzan su protección y realización en el Estado. El espíritu corporativo se transforma en espíritu de Estado, y el sentimiento del Estado (patriotismo) adquiere profundidad y fuerza en el espíritu corporativo (§ 289). Las corporaciones organizan y administran sus intereses y para ello nombran a sus dirigentes. Pero como esta administración tiene siempre incidencia en la esfera de la universalidad y en ella ha de integrarse, es necesario que los dirigentes sean confirmados por la autoridad del Estado (§ 288). Todavía más, es probable que estos dirigentes tengan una visión corta de los problemas generales y, por ello, su gestión debe ser ayudada por funcionarios que se integren en los órganos colegiados de las corporaciones (§ 289). A su vez las corporaciones, dentro de su área de competencia, devienen instrumento de control de la gestión de la autoridad estatal (§ 295). Hegel opera con la conjunción de las teorías ascendentes y descendentes del Poder político como lo habían hecho los autores medievales⁴³.

* * *

Tercera sección: El Estado

Es verdad que para Hegel el Estado es la última realización del Espíritu objetivo y que su estudio no sólo constituye el centro de gravedad de la *Filosofía del Derecho*,

⁴³ Cf. HEIMAN, o.c., p. 135.

sino de todo el pensamiento hegeliano. Hegel es el filósofo del Estado moderno, es decir, la formación política que corresponde a la sociedad moderna. A mitad del siglo XVII Hobbes había comenzado una nueva andadura en la historia del pensamiento político con la exigencia de un Estado fuerte capaz de poner término a los agudos conflictos que generaba dicha sociedad. Autores posteriores postularon luego no sólo su control por parte de la nueva clase dominante sino también un cierto debilitamiento del mismo, en cuanto dicha clase entendía que sus intereses tendrían mayor desarrollo sustrayéndolos a la tutela del Estado y atribuyendo su gestión directamente a sus titulares en un régimen de libertad. Este era el punto de vista —en expresión muy simplificada— del pensamiento liberal. Sin embargo, ni la corriente liberal promovía un desmantelamiento del Estado, ni todo el pensamiento y gestión política durante el siglo XVIII quedaba encuadrado dentro de la amplia y dúctil corriente del primer liberalismo. En cuanto a lo primero, bien claro es que el Estado gendarme debía estar suficientemente capacitado para imponer el nuevo orden burgués de puertas adentro y movilizar todos los recursos necesarios para una guerra si así lo exigían los intereses de la clase dominante. Este fue el caso en Inglaterra: los historiadores han designado al gran Pitt como el representante del ala belicosa de los *whigs*, los grandes burgueses empujados en la expansión colonial y el consiguiente choque con Francia. Allí donde la burguesía no tenía solidez suficiente para autoafirmarse y hacerse con el Poder del Estado, buscó la solución más operativa de dialogar con dicho Poder —encarnado en el monarca— para que ejecutase las transformaciones sociales y políticas necesarias para llegar a una formación social moderna: se produce el fenómeno que se ha llamado el Despotismo Ilustrado. Allí donde la burguesía consiguió la fortaleza suficiente para su autoafirmación y el Poder no entró en su juego, se produjo la revolución.

En otra parte hemos escrito que el Despotismo Ilustrado fue la forma política propia de la época de la Ilustración y que fue Napoleón, el genio admirado por Hegel,

su último y más señero exponente. Estas ideas, tan someramente indicadas, pueden ayudarnos a situar el pensamiento político de Hegel en su exacto lugar: un tardío Despotismo Ilustrado. Ante todo, *ilustrado* porque el Estado de Hegel conserva incontaminada su sublime misión de ser el portavoz supremo de la Idea en este mundo. *Tardío* porque ya ha pasado la Revolución francesa, y la demanda por las libertades públicas, por la protección de los derechos individuales, por la participación representativa en el Estado, no puede ser acallada ni olvidada. *Despotismo* porque el Estado ha de ser una organización sólida y eficaz que imponga orden a la sociedad. «El análisis dialéctico de la sociedad civil había llegado a la conclusión de que la sociedad no era capaz de establecer por sí misma la razón (ilustrado) y la libertad (tardío). Por tanto, Hegel preconiza el establecimiento de un Estado fuerte (Despotismo) con el fin de alcanzar esta meta y tratar de reconciliar este Estado con la idea de libertad»⁴⁴.

Tanto la importancia de la reflexión de Hegel sobre el Estado como su convicción del protagonismo del mismo y, consiguientemente, de su necesaria fortaleza, junto con la pereza ante la ardua tarea de asimilar el pensamiento de Hegel en contacto directo con su obra, han producido la opinión generalizada de que Hegel podía ser designado simplemente como el mentor del totalitarismo. Lo expuesto hasta el momento en este libro ya ha dado una respuesta cumplida a dicha opinión. Esta respuesta va a resultar corroborada por lo que a continuación sigue. Fijadas así, *grosso modo*, las coordenadas que sitúan el pensamiento de nuestro autor sobre el Estado, entremos ya en su exposición.

Introducción

La racionalidad, que es la sustancia última del mundo, se muestra finalmente en el Estado, haciéndose autoconsciente. Esta racionalidad ya está presente en la familia. Pero ni tiene toda la materia sobre la que debe imponer su

⁴⁴ MARCUSE, p. 214. Los paréntesis son añadidos nuestros.

orden, ni el nivel de autoconciencia de la familia permite la plenitud de la racionalidad, puesto que en ella impera el principio ordenador del sentimiento amoroso limitado, concentrado, sobre los miembros de la propia familia (*altruismo particular*), que en cierta medida oculta la racionalidad. En la sociedad civil impera el principio del *egoísmo universal*. El egoísmo es una forma de racionalidad, pero se trata de la racionalidad constreñida al interés de la subjetividad individual y, por ello, la prosecución racional de mi propio interés puede provocar la irracionalidad caótica del conjunto. Sólo en el Estado la Razón encuentra el terreno apto para ser consciente de sí misma, y esto es lo Hegel quiere explicar. Ahora bien, la tarea no es fácil. Hegel nos avisa que el Estado es «un jeroglífico de la Razón» (§ 279. *Agreg.*). Los elementos del Estado no se captan en una rápida lectura. Han de ser descifrados utilizando el nivel profundo del conocimiento filosófico (*Vernunft*) que llega hasta el concepto de la cosa, dejando de lado lo accidental. Exactamente de esto se trata: encontrar el concepto del Estado. Si los Estados existentes no verifican la plenitud del concepto, no es culpa del filósofo ⁴⁵.

Recordemos que Hegel ha llamado *Estado exterior* a la sociedad civil sometida a autoridad (§ 157, 183). Es una visión superficial del Estado —construida sólo al nivel del entendimiento—, pero muy extendida: es la confusión del Estado con la sociedad civil. En las páginas siguientes Hegel empleará una nueva expresión, el *Estado político* (§ 267, 273, 276), para referirse a la organización específicamente política ⁴⁶ o, si se quiere, al aspecto organizativo-político del concepto del Estado. Pero como Hegel no mantiene estas diferencias terminológicas, hay que hacerle responsable de muchos malentendidos que produce su lectura. Para expli-

⁴⁵ Sobre el concepto de Estado de Hegel vid. Z. A. PELCZYNSKI, «The Hegelian Conception of the State», en *Hegel's Political Philosophy*, p. 1-29. Cf. infra p. 241 concepto complejo de Estado.

⁴⁶ Una autoridad pública suprema cuyos órganos principales son la Corona, el Gobierno y la Asamblea representativa. También la sociedad civil tiene una autoridad pública que la regula (Tribunales y Policía) pero subordinada al Estado y formando parte del Estado.

carnos este concepto —lo podríamos llamar el *Estado ut sic*— Hegel parte de la identificación del Estado con la Eticidad. He aquí el comienzo de esta tercera parte de la *Filosofía del Derecho*.

§ 257. El Estado es la realidad de la idea ética, del espíritu ético, como voluntad sustancial *revelada*, transparente a sí misma, que se piensa a sí misma, y se sabe, y ejecuta aquello que sabe precisamente porque lo sabe. Tiene su existencia inmediata en las *costumbres* y su existencia mediada en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y actividad.

Hegel aplica al Estado categorías personales sin precisar cuál es el grado de analogía entre el Estado y la persona humana. El Estado es idea en cuanto realidad racional que se conoce a sí misma. Es voluntad en cuanto realidad operante, viva, que decide sobre sí misma. Tanto la idea como la voluntad tienen existencia concreta en los individuos que componen el Estado. Respecto a la idea, siempre que lo universal llega a la categoría de pensamiento, es pensado por los individuos, estamos en la esfera estatal. Dicho con otras palabras: un pensamiento sobre lo colectivo humano en cuanto tal y con vistas a su hacer colectivo es siempre un pensamiento político *sensu lato*. Ya veíamos que la sociedad civil es también universalidad, pero no pensada. Todo pensamiento sobre la universalidad de una sociedad es un fragmento de la realidad que llamamos *Estado ut sic*. Análogamente podemos hablar de la voluntad que quiere el bien universal. Tanto aquellos pensamientos como estas voliciones no pueden ser entendidas atomísticamente —concepción persistentemente combatida por Hegel— porque su realidad es resultado de una complejísima serie de antecedentes, desde instituciones hasta individuos que nunca han llegado a ser vehículos expresos de la realidad estatal pero posibilitan que otro lo sean. Por eso la autoconciencia del individuo que media para que el Estado tenga existencia, es ella misma una realidad colectiva.

Por ser el Estado la realidad concreta y efectiva de la Eticidad, Hegel puede afirmar la subordinación del indivi-

duo al Estado, y en dicha afirmación aparece aquella faz del Estado hegeliano que ha dado pie a la interpretación totalitaria. Pero —como siempre en Hegel— la afirmación es dialéctica, lo que quiere decir que su contenido no es plenamente aprehendido a menos que introduzcamos en ella la fase de la negatividad y su ulterior superación. Por tanto, el lector ha de tener cuenta que en estos primeros párrafos se enuncia sólo la tesis fundamental, punto de partida de un proceso dialéctico.

§ 258. El Estado, en cuanto realidad de la voluntad sustancial —realidad que éste tiene en la autoconciencia particular elevada a su universalidad—, es lo *racional* en sí y para sí. Esta sustancial unidad es autofinalidad absoluta e inmóvil, en la cual la libertad alcanza su derecho supremo; por lo tanto, esta finalidad última tiene el derecho supremo frente al individuo, cuyo *supremo deber* es ser miembro del Estado.

Obs. Cuando se confunde el Estado con la sociedad civil y se pone su determinación en la seguridad y en la protección de la propiedad y de la libertad personal, *el interés del individuo en cuanto tal* se transforma en el fin último, para el cual se han unido, y de aquí se sigue que el ser miembro del Estado es algo arbitrario. Sin embargo, el Estado tiene una relación con el individuo totalmente distinta: por ser el Estado el Espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y eticidad, en cuanto miembro del Estado... Cuál haya sido el origen *histórico* del Estado... no incumbe a la idea misma del Estado...

Agreg. El Estado en y para sí es la totalidad ética, la realización de la libertad... El Estado es el Espíritu que habita en este mundo y se realiza en él con *conciencia*, mientras que en la Naturaleza sólo se realiza... como Espíritu durmiente... Respecto a la libertad, no hay que partir de la individualidad, de la autoconciencia individual, sino de la esencia de la autoconciencia, pues esta esencia, le guste o no saberlo al hombre, se realiza como fuerza independiente, en la que los individuos son sólo momentos. La marcha de Dios por el mundo es que haya Estado...

Por ser el Estado la realidad de la Eticidad, no es admisible entenderlo como resultado de un contrato que es un acuerdo entre voluntades arbitrarias. Aquí está la equi-

vocación de Rousseau, que en este punto no se liberó del racionalismo político. Pero tampoco se le puede entender como realidad mística irracional, producto de la fuerza, según el pensamiento de von Haller —quien será el filósofo preferido del reaccionario Federico Guillermo IV—. Hegel arremete contra él en una larga nota. La expresión más clara de la racionalidad del Estado es la ley como mandato universal. El «odio a la ley», que ya apareció en el Prefacio, es la señal más clara del auténtico pensamiento de esas doctrinas. El tema de la ley tuvo tratamiento específicamente jurídico dentro del apartado «Administración de Justicia». Desde el punto de vista político del concepto de «Estado de la Razón», Hegel lo toca polémicamente contra von Haller. La ausencia de ley es despotismo, voluntad arbitraria, sea de un tirano o del pueblo (§ 278): una vieja idea ya elaborada por Aristóteles.

A continuación enuncia Hegel el plan de esta sección⁴⁷:

§ 259. La idea del Estado:

A) tiene una realidad *inmediata* y es el Estado individual como organismo que se refiere a sí: la *constitución* o el *Derecho político interno*;

B) pasa a la *relación* del Estado individual con los otros Estados: el *Derecho político externo*;

C) es la idea universal como *género* y poder absoluto frente a los Estados individuales, el Espíritu que se da su realidad en el proceso de la *Historia universal*.

* * *

⁴⁷ Para facilitar la lectura y asimilación de toda esta sección, presentamos en forma de cuadro sus diversos apartados, aunque ya figuran en el índice general de este libro.

- | | | | | |
|------------------------------|---|------------------------|---|---|
| A. Derecho político interno. | { | Constitución interior. | { | Poder monárquico.
Poder gubernativo.
Poder legislativo. |
| | | Soberanía exterior. | | |
| B. Derecho político externo. | | | | |
| C. Historia universal. | | | | |

A. DERECHO POLÍTICO INTERNO

Mirando hacia el interior del Estado, el primer gran problema es precisamente el de la libertad de los ciudadanos. Y por aquí comienza Hegel:

§ 260. El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. *La libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tengan su total *desarrollo y el reconocimiento de su derecho* (en el sistema de la familia y en el de la sociedad civil), al mismo tiempo que *se convierten* por sí mismos en interés general y lo reconocen, con su saber y querer, como su propio *espíritu sustancial*. De este modo lo universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y el querer particular, ni el individuo vive únicamente para esto último como una persona privada sin querer al mismo tiempo lo universal y tener una actividad consciente de esta finalidad. El principio de los Estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se perfeccione hasta el extremo independiente de la particularidad personal, y al mismo tiempo lo vuelve a traer a la unidad sustancial y así lo conserva en sí mismo.

El Estado, por tanto, se basa en la libertad racional auténtica. Es esencial, por tanto, el momento de la subjetividad. No para ser anulada, sino «negada» en sentido dialéctico, es decir, recuperada a un nivel superior —precisamente el del Estado— en el que ha de estar presente. Expresamente dice Hegel:

§ 260. *Agreg.* ... La esencia del Estado moderno es la unión de lo universal con la libertad plena de lo particular y con el bienestar de los individuos.

El Estado, por tanto, es el lugar de la libertad si el individuo puede encontrar en él satisfacción a sus intereses racionales, no a sus caprichos. ¿Cómo distinguir entre las pretensiones individuales racionales y las arbitrarias? La

respuesta ha de buscarse a través de la instancia racional que es la ley.

El momento de la subjetividad, en cuanto plenamente presente, conocido y querido, no ha existido siempre en las formas políticas. En la *Filosofía de la Historia* Hegel explicará que el principio de la subjetividad se ha desarrollado en tres fases fundamentales: el Cristianismo, la Reforma y la Revolución francesa. En cuanto a la unión de dicho principio con el de universalidad propio de la esfera política, también la Historia ha pasado por tres fases fundamentales. En la *polis* la subjetividad está subsumida en la universalidad; en el feudalismo la universalidad está subsumida en la subjetividad; sólo en el Estado moderno se alcanza la síntesis.

La disposición política fundamental es el *patriotismo*, el sentimiento de pertenencia a la comunidad política: se trata de la conciencia emotiva de que yo me realizo al vivir en comunidad con otros.

§ 268. *Obs.* Con el término patriotismo se suele entender sólo el estar dispuesto a realizar sacrificios y acciones *extraordinarias*. Esencialmente es, por el contrario, la disposición que en circunstancias y situaciones normales lleva a considerar la cosa pública como fin y fundamento sustancial. Esta conciencia que se mantiene en todas las circunstancias en el curso de la vida, es lo que fundamenta la disposición a un esfuerzo extraordinario⁴⁸.

Los contenidos concretos de la disposición política dicen referencia a los aspectos concretos del Estado, que es considerado explícitamente como organismo. Este organismo se realiza en la constitución política donde aparecen diferenciados los distintos poderes y sus distintas actividades⁴⁹.

⁴⁸ «§ 289. *Obs.* ... El secreto del patriotismo de los ciudadanos consiste en ver al Estado como sustancia propia, puesto que éste les conserva sus esferas particulares, su legitimidad, su autoridad y su bienestar.»

⁴⁹ «§ 269. La actitud política toma su *contenido* concreto de los diversos aspectos del organismo del Estado. Este *organismo* es el desarro-

Esta serie de párrafos, que se puede considerar como una *introducción* de la sección DERECHO POLÍTICO INTERNO, termina con una larga disertación sobre las relaciones entre el Estado y la Religión. El punto de partida es el rechazo de la tesis que pone a la Religión como fundamento del Estado.

§ 270. *Obs.* Para empezar, ya aparece sospechoso que la religión sea recomendada y buscada especialmente en las épocas de miseria pública, de desorganización y de opresión, y que se la señale como consuelo frente a la *injusticia* y como esperanza para compensar una *pérdida*. Si se considera, además, que la religión enseña a mantenerse indiferente ante los intereses mundanos, ante el curso de la realidad y las tareas que ésta impone, y si se observa, por el contrario, que el Estado es el espíritu que *está en el mundo*, el recurso a la religión no parece adecuado para elevar los intereses y los asuntos del Estado al carácter de un fin serio y esencial, sino más bien parece mostrar que todo lo que se refiere a la institución estatal es indiferente y arbitrario...

Es un claro anticipo del concepto marxista de la Religión como «opio del pueblo» y repetición de la tesis ya común en el pensamiento político sobre el papel evasivo y, por ello, negativo, que muchas religiones han jugado respecto de la actividad secular en general y la política en concreto. Maquiavelo y Rousseau, refiriéndose al Cristianismo, son ilustres precedentes bien conocidos por Hegel.

Ibid. Pero la determinación esencial acerca de la relación entre la Religión y el Estado sólo se obtiene si se recuerda su concepto. La Religión tiene como contenido la verdad absoluta y también le pertenece, por tanto, lo más sublime de la interioridad humana... En cuanto intuición, sentimiento, conocimiento

llo de la idea en sus diferencias y en su realidad objetiva. Estos diversos aspectos son así los *distintos poderes* y sus tareas y actividades, por medio de los cuales se produce continuamente y de *manera necesaria* —puesto que aquéllos están determinados en la *naturaleza del concepto*— y al mismo tiempo *se conserva*, lo cual está presupuesto a su producción. Este organismo es la *constitución política*.»

representativo que se ocupa de Dios como causa y fundamento ilimitado, del cual todo depende, contiene la exigencia de que todo sea aprehendido bajo este aspecto y alcance en ella su confirmación, justificación y certeza. En esta relación, el Estado y las leyes, al igual que los deberes, adquieren para la conciencia su suprema verificación y su máxima obligatoriedad... Pero si bien la Religión constituye el *fundamento*, que contiene en sí lo ético en general y más precisamente la naturaleza del Estado como voluntad divina, es al mismo tiempo sólo *fundamento*, y es aquí donde ambas esferas se separan. El Estado es voluntad divina en cuanto Espíritu presente *que se despliega* en una figura real y *en la organización de un mundo*. Quienes frente al Estado quieren aferrarse a la forma de la Religión se comportan como los que en el conocimiento creen tener razón si permanecen exclusivamente en la *esencia* y no pasan de esta abstracción a la existencia... Si uno se aferra a esta forma y hace de ella lo esencialmente válido y determinante para el Estado, éste —en cuanto organismo que se desarrolla en diferencias existentes, en leyes e instituciones— queda abandonado a la inestabilidad, la inseguridad y la desorganización...

El problema consiste, pues, en no haberse tomado en serio al Estado como la instancia de lo secular y, consiguientemente, en haberlo debilitado.

Ibid. En la medida en cambio en que la Religión, cuando está en su verdadera forma, no sigue esta dirección negativa y polémica frente al Estado, sino que lo reconoce y lo ratifica, alcanza además para sí su *condición* propia y su *exteriorización*. Su culto está formado por *actos* y *enseñanzas*, para lo cual necesita *posesiones* y *propiedades*, así como *individuos* dedicados al servicio de la comunidad. Con esto surge una relación entre el Estado y la comunidad eclesial. La determinación de esta relación es simple. Reside en la naturaleza misma de la cosa que el Estado cumple un deber al darle los medios a la comunidad para sus fines religiosos y proporcionarle protección. Es más, puesto que la Religión es el momento integrador que llega a lo más profundo del sentimiento, el Estado puede exigir a sus miembros que pertenezcan a alguna comunidad eclesial. Sólo puede determinar que pertenezcan a alguna comunidad, porque el Estado no puede inmiscuirse en el contenido, en la medida en que éste se refiere

a la intimidad de la representación. El Estado, que se ha perfeccionado en su organización y es, por lo tanto, más fuerte, puede comportarse a este respecto de un modo más liberal, pasar por alto hechos singulares que lo afectarían e incluso soportar en su interior comunidades (aquí tocamos ya el tema del número) que por razones religiosas no reconozcan los deberes directos que tienen con el Estado... contentándose con un cumplimiento pasivo de los deberes directos, quizá admitiendo un cambio en la prestación... Pero en cuanto la comunidad eclesial posee una *propiedad*, lleva a cabo unos determinados *actos* de culto y tiene individuos a su servicio para ese fin, ella sale de su intimidad y penetra en lo mundano y con ello en el ámbito del Estado, poniéndose de este modo *inmediatamente* bajo sus leyes... En lo que se refiere a la *doctrina*, lo interior tiene mayor preponderancia sobre lo exterior que en lo que se refiere a los *actos* de culto... Es verdad que el control *policial* respecto de estos actos tiene un carácter indeterminado, pero esto se basa en la naturaleza de dicho control y también pasa igual respecto de otras acciones totalmente civiles... La *doctrina* misma, en cambio, tiene su ámbito en la conciencia y pertenece al derecho de la libertad subjetiva de la autoconciencia, a la esfera de la interioridad, que, en cuanto tal, no constituye el dominio del Estado...

Son tesis antiguas y permanentes sobre la protección del Estado a la organización religiosa en cuanto se exterioriza en la sociedad. Las relaciones exteriores Iglesia (organización religiosa)-Estado no plantean ningún problema difícil a la especulación filosófica. El problema se residencia en las relaciones interiores. El problema se presenta porque el Estado también tiene una doctrina: sus instituciones y sus leyes son expresión de unos valores y unas ideas sobre el mundo, el hombre, la sociedad. Y aquí se solapan los campos doctrinales de la Religión y del Estado.

Ibid. Pero el Estado tiene también una doctrina, pues sus instituciones y en general lo que tiene valor jurídico, la constitución, etc., existen en la forma de leyes, es decir, esencialmente en la forma del *pensamiento*. Por su parte, la doctrina de la Iglesia no es meramente algo interno a la conciencia, sino que por ser una doctrina es, por el contrario, una *exteriorización*,

que también versa sobre un contenido, que se relaciona del modo más íntimo con los principios éticos y las leyes del Estado, o que los afecta inmediatamente. Por lo tanto, el Estado y la Iglesia directamente *coinciden* o *se oponen* entre sí. La distinción entre ambos ámbitos puede ser llevada por la Iglesia a la brusca contraposición según la cual ella, por encerrar en sí el contenido absoluto de la religión, considera como parte suya lo *espiritual* en general y, por lo tanto, también el elemento ético, mientras que el Estado sería una estructura mecánica para fines exteriores no espirituales. Ella sería el reino de Dios, o por lo menos el camino que conduce a él o su antecámara, mientras que el Estado sería el reino del mundo, es decir, de lo pasajero y finito; se concibe a sí misma como un fin, mientras que el Estado es visto como *medio*. Con esta pretensión se relaciona, respecto de la enseñanza, la exigencia de que el Estado no sólo deje actuar a la Iglesia con plena libertad, sino que además respete incondicionalmente sus enseñanzas, cualesquiera que sean, pues sólo a ella le incumbiría esta determinación.

La Iglesia llega a esta pretensión basándose en una extensión del argumento según el cual el elemento espiritual es propiedad suya; a este ámbito también pertenecen, sin embargo, la *ciencia* y, en general, el conocimiento, que al igual que una iglesia, conforman una totalidad basada en un principio específico y que podría considerarse incluso con mayor derecho que ella a ocupar ese lugar y exigir para la ciencia la misma independencia del Estado, que, por ser medio, debería simplemente cuidar de ella que es un fin en sí misma.

... Hay que señalar, en primer lugar, que esta situación se relaciona con la representación del Estado, según la cual su función es proteger y asegurar la vida, la propiedad y el arbitrio de cada uno en la medida en que no lesiona la vida, la propiedad y el arbitrio de los demás; el Estado es considerado así como una institución [del ámbito] de la necesidad. El elemento espiritual superior, el elemento de lo en sí y para sí verdadero, es colocado de esta manera —en cuanto religiosidad subjetiva o ciencia teórica— más allá del Estado, que por ser lo laico en sí y para sí no puede hacer otra cosa que respetarlo, quedando fuera de él la auténtica eticidad... Pero es un proceder demasiado ciego y superficial tomar esta situación como la que es verdaderamente adecuada a la Idea...

Es el conocimiento filosófico el que sabe que Iglesia y Estado no se oponen por el *contenido* de la verdad y la racionalidad, pero se diferencian en cambio por la forma. Por eso cuando la

Iglesia pasa a la *enseñanza* (...) y en ella se tocan *principios objetivos*, el pensamiento de lo ético y lo racional se traslada en esta exterioridad inmediatamente al ámbito del Estado. Frente a la Iglesia que se basa en su *fe...* el Estado es el que *sabe...*

Hegel va a sacar las consecuencias de su concepto de Estado como la presencia de la Razón en el mundo. Nuestro filósofo entra ahora en una serie de afirmaciones muy discutibles sobre la justificación de una censura del Estado (operativa en aquel entonces en Prusia). Para su plena comprensión hemos de relacionarlas con lo que más adelante nos dirá al tratar específicamente de la opinión pública.

Ibid. ... [El Estado] tiene el derecho de hacer valer [la racionalidad] y de afirmarla, frente a afirmaciones que nacen de la figura *subjetiva* de la verdad... Puesto que el principio de su forma es, en cuanto universal, el pensamiento, también ha sucedido que *la libertad del pensamiento y de la ciencia* ha surgido *de parte del Estado* (mientras que una iglesia ha quemado a *Giordano Bruno* y obligado a *Galileo* a pedir perdón de rodillas por su *exposición* del sistema solar *copernicano*). Por su parte, la *ciencia* también tiene su lugar en el Estado... El conocimiento pensante también puede degradarse del carácter de ciencia al mero opinar y especular... Y esto con la misma pretensión de ser libre en sus opiniones y convicciones, como lo hace en su campo la Iglesia... Aquí sólo cabe señalar que el Estado puede, por un lado, mostrar frente al *opinar* una infinita indiferencia, precisamente en la medida en que es una opinión, un contenido subjetivo, y no tiene, por tanto, por muy alto que se precie, verdadera fuerza ni poder... Pero el Estado debe, por otra parte, proteger la verdad objetiva y los principios de la vida ética contra este *opinar* que se atiene a malos principios en la medida en que adquiere una existencia general que corroe la realidad, y especialmente en cuanto el formalismo de la subjetividad incondicionada quiere tomar como fundamento el punto de partida científico y sublevar contra el Estado sus propios institutos de enseñanza dándoles la pretensión de una iglesia...

Para terminar, unas palabras sobre la *unidad del Estado y la Iglesia*... Si su unidad esencial es la unidad de la verdad de los principios y sentimientos, es igualmente esencial que junto con

esa unidad, adquiera una *existencia particular la diferencia* que ellos tienen en la forma de la conciencia... Para que el Estado, en cuanto realidad ética del espíritu que *se sabe*, llegue a la existencia, es necesaria su separación de la forma de la autoridad y de la fe... La separación de la Iglesia, lejos de ser o haber sido una desgracia para el Estado, es el *único medio* por el cual éste pudo haber llegado a su determinación: la racionalidad y la moralidad autoconscientes. Al mismo tiempo, es lo mejor que le pudo haber ocurrido a la Iglesia y al pensamiento para que llegaran a la libertad y a la racionalidad que les corresponde⁵⁰.

I. *La constitución interior*

La doctrina clásica de la división de los Poderes va a sufrir dos correcciones sustanciales. Primera corrección: en cuanto al concepto de separación. Hegel no lo admite: es una visión mecánica del Estado. La visión orgánica se rige por el doble principio de diferencia e integración.

§ 272. La constitución es racional en la medida en que el Estado determina y *diferencia* en sí su actividad *según la naturaleza del concepto*, y en concreto, que *cada uno* de los Poderes es en sí mismo la *totalidad* porque contiene en sí la actividad de los otros momentos y porque al expresar éstos la diferencia del concepto se mantienen en su idealidad y constituyen un único todo *individual*.

⁵⁰ En la *Enciclopedia* § 552 se trata este mismo tema y algunas de sus formulaciones son todavía más claras. «No basta que la religión mande dar a César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios, puesto que se trata precisamente de esto: determinar qué es lo del César, esto es, qué es lo que pertenece al régimen mundano...» ¿Quién decide lo que es del César? Para Hegel está claro: el Estado. Por ser éste la esfera de la Razón, el Estado es el que *sabe*, es un colectivo que actúa con plenitud de conciencia. La Iglesia es la esfera del sentimiento. Hegel está pensando en términos luteranos: la institución eclesiástica tiene muy poca importancia. Este punto de vista luterano aparecerá más claramente en el capítulo sobre la Historia. Pero además piensa que el Estado no es algo separado de Dios, sino que «el Espíritu divino debe penetrar de modo inmanente la vida mundana» (aquí Hegel ya no es luterano sino spinozista).

Segunda corrección: en cuanto a la identificación misma de los Poderes. Hegel presenta otra tríada —Poder monárquico, gubernativo y legislativo— que no coincide con la clásica, porque tiene un distinto principio organizativo. Para entender esta tríada desde la terminología clásica, veamos en una primera aproximación que en cuanto al Poder legislativo hay coincidencia en la materia o competencia, pero no en los sujetos, pues, para Hegel, el rey y el Gobierno también forman parte del Legislativo (§ 300). En cuanto al Poder judicial, no existe propiamente en la esfera política —en lo cual coincide con Montesquieu—, puesto que la Administración de la Justicia corresponde a la sociedad civil. En cuanto al Poder ejecutivo, obviamente se residencia en el monárquico y gubernativo de la clasificación hegeliana.

§ 273. El Estado político se divide, por tanto, en las siguientes diferencias sustanciales:

a) el Poder de determinar y establecer lo universal: el *Poder legislativo*;

b) la subsunción de las esferas *particulares* y los casos individuales bajo lo universal: el *Poder gubernativo*;

c) la subjetividad como la última decisión de la voluntad: el *Poder monárquico*. En él los diferentes Poderes se reúnen en una unidad individual que es así la culminación y el comienzo del todo, esto es, de la *monarquía constitucional*.

La presentación dialéctica de los Poderes del Estado político es coherente con la dialéctica general de la voluntad, que ha sido expuesta en la Introducción del libro (§ 7): la individualidad o subjetividad es la síntesis de la universalidad y particularidad.

El Estado moderno, cuya forma política es la monarquía constitucional, incorpora las tres formas clásicas (monarquía, aristocracia, democracia), como momentos constitutivos de su realidad interiormente diferenciada:

§ 273 *Obs.* (...) el monarca es *uno*, en el poder gubernativo participan *algunos*, y en el poder legislativo la *multitud*.

Es una nueva presentación —superficial— de la vieja idea de la forma mixta.

Estos son los principios organizativos de la constitución política moderna o de la constitución correspondiente al Estado político moderno. Es el nivel en que se mueve el pensamiento político constitucionalista liberal que se limita a la región de la constitución jurídica. Pero el concepto de constitución hegeliano es más profundo, como también lo es el de Estado. Burke es el precedente ilustre y bien conocido en el mundo alemán, que Hegel sigue⁵¹. La constitución hegeliana, en cuanto expresión organizativa de lo que hemos llamado el Estado *ut sic*, es más amplia que la burkiana, pero igualmente referida a y limitada por la Historia. Cada pueblo organiza su libertad (constitución) según el nivel de desarrollo de su autoconciencia (§ 274). Por ello, ni siquiera la constitución política puede implantarse en un pueblo por decisión de una voluntad externa.

§ 274. *Obs.* La pretensión de dar a un pueblo una constitución *a priori*, sea más o menos racional por su contenido, pasa por alto el momento por medio del cual ella es más que un objeto de pensamiento. Cada pueblo tiene, por lo tanto, la constitución que le conviene y le corresponde.

Agreg. (...) El Estado en su constitución debe penetrar todas las relaciones; Napoleón, por ejemplo, quiso dar *a priori* una constitución a los españoles, y fue muy mal. Pues una constitu-

⁵¹ En la *Enciclopedia* § 540 Hegel se expresa dentro del pensamiento de Burke: «La cuestión de a quién y a cuál autoridad y de qué modo organizada corresponde hacer una constitución, es la misma que si se preguntase quién ha de hacer el espíritu de un pueblo. El separar la representación de una constitución de la del espíritu como si éste existiese o hubiese existido una vez sin poseer una constitución conforme a él, es una opinión que demuestra solamente la superficialidad con que ha sido pensada la conexión del espíritu, de su autoconciencia y de su realidad. Lo que se llama hacer una constitución no se ha hecho —con ocasión de tal inseparabilidad— nunca en la Historia, como no se ha hecho nunca un código. Una constitución sólo se ha desarrollado a partir del espíritu en identidad con el desarrollo propio de éste, y a la vez con él ha recorrido los grados de formación y los cambios necesarios en virtud del concepto.» Para una comparación entre Hegel y Burke vid. J. F. SUTER, «Burke, Hegel and the French Revolution», en *Hegel's Political Philosophy*, p. 52-72.

ción no es simplemente una obra hecha, sino que es el trabajo de siglos, la idea y la conciencia de lo racional en la medida en que se ha desarrollado en un pueblo. Una constitución no puede ser simplemente creada por unos sujetos. Lo que Napoleón dio a los españoles era más racional que lo que tenían previamente, y sin embargo lo rechazaron como algo extraño, porque no se habían desarrollado aún hasta ese nivel. El pueblo debe tener respecto a su constitución el sentimiento de que es su derecho y su situación; si no, puede ella existir exteriormente, pero no tiene ningún significado ni valor...

En la exposición de los poderes del Estado, curiosamente, Hegel sigue el orden inverso al dialéctico, comenzando por la síntesis⁵².

a) *El Poder monárquico*

§ 275. El Poder monárquico contiene en sí los tres momentos de la totalidad: la *universalidad* de la constitución y de las leyes, la *deliberación* como relación de lo *particular* a lo universal, y el momento de la *decisión* última como *autodeterminación*...

⁵² ILLING (o.c., p. 106) afirma que es la única infidelidad de Hegel a su método, lo cual ha de tener una importantísima significación. Para Illing y otros autores se trata de una auténtica traición de Hegel a su pensamiento. Este, respecto a la forma política, exigiría una democracia con plena participación. Al colocar a un autócrata como piedra fundamental del Estado destruye a éste en cuanto comunidad ética. La «traición» se concreta en el concepto de soberanía que Hegel lo presenta como una propiedad del monarca, rechazando la soberanía del pueblo. Es una muestra de la sumisión de Hegel a la monarquía prusiana de la Restauración y a los decretos reaccionarios de Karlsbad (1819). Para contestar a esta interpretación hay que examinar si efectivamente se da una incoherencia en el pensamiento de Hegel. De no existir, la única concesión de nuestro filósofo a la autocracia prusiana consistiría en la presentación de su pensamiento. Hubiera sido una concesión bien razonable dada la dureza con que el Poder político se abatió sobre el mundo universitario. Creemos que la incoherencia que señala Illing se debe a que no ha tomado nota de los distintos sentidos del Estado en Hegel, y que éste ahora habla del Estado político.

También aquí, al desarrollar el poder monárquico, se sigue el orden inverso al de presentación comenzando por la decisión, el «yo quiero» del monarca, puesto que este momento es lo más distintivo del Poder monárquico.

Después de habernos aclarado que se trata de contemplar la figura del monarca en cuanto tal, con los momentos que esencialmente le corresponden, y que sólo tienen una vinculación externa y contingente con la personalidad particular, Hegel entra en el tema de la SOBERANÍA, que concibe como la unidad esencial del Estado de la cual emanan los Poderes. Unidad de organización y de acción. Negativamente lo explica haciendo una referencia a la monarquía feudal en la cual simplemente no había soberanía.

§ 278. *Obs.* Esta es la soberanía interior que tiene también otro aspecto, la soberanía exterior, que será tratada más adelante. En la antigua *monarquía feudal*, el Estado era soberano hacia el exterior, pero en lo que se refiere al interior, no sólo el monarca no era soberano, sino tampoco el Estado. Por una parte, los asuntos y poderes particulares del Estado y de la sociedad civil estaban a cargo de corporaciones y comunidades independientes, con lo cual el todo era más un agregado que un organismo. Por otra parte, eran propiedad privada de individuos...

La soberanía constituye... el momento de idealidad de las esferas y asuntos particulares, o sea, la expresión de que estas esferas no son independientes, autónomas en sus fines y modos de actuar y no están enfrascadas en sí mismas, sino que estos fines y modos de actuar están determinados por el *fin del todo*, y dependen de él (de lo que en general se llama, con una expresión menos exacta, *el bien del Estado*).

Al ser la soberanía lo individual del Estado en cuanto tal, constituye la personalidad del Estado. En tanto esta unidad y personalidad sea únicamente del género llamado *moral*, es algo que existe sólo de un modo abstracto. La unidad y personalidad del Estado sólo es efectivamente real en cuanto se da en *una persona*, el monarca. El pensamiento hegeliano nos sorprende en este punto con su explícito rechazo de la soberanía del pueblo:

§ 279. *Obs.* (...) También se puede decir que la *soberanía interior* reside en el *pueblo* cuando se habla en general, lo mismo que antes se indicó que la soberanía corresponde al *Estado*. Ahora bien, el sentido más usual en el que se ha comenzado a hablar en los últimos tiempos de soberanía popular es el de lo *opuesto a la soberanía existente en el monarca*. Tomada en esta contraposición, la soberanía del pueblo es uno de los tantos conceptos confusos que se basan en una *caótica* concepción del *pueblo*. El pueblo, tomado *sin* sus monarcas y *sin* la *articulación* del todo que se vincula necesaria e inmediatamente con ellos, es la masa carente de forma que no constituye ya más un Estado y a la que no le corresponde ninguna de las determinaciones que únicamente existen en un todo *formado* y *organizado*: soberanía, gobierno, tribunales, autoridades, clases, etc.

El rechazo de la soberanía popular, impecablemente formulado desde la coherencia interna del pensamiento hegeliano, es evidentemente una presentación ideológica del temor a la revolución —experimentada ya en Francia y en gestación en el resto de Europa—. El pueblo desorganizado o masa de individuos *sin* arraigo social, masa abstracta sujeto propio del pensamiento abstracto, volverá a aparecer amenazadora en ulteriores páginas de la *Filosofía del Derecho* y en el último escrito de Hegel.

Según esto, la democracia como forma de gobierno plantea el problema de su misma posibilidad, en cuanto no parece compatible con la soberanía. Es problema porque Hegel entiende la democracia como se practicó en la Grecia antigua y esta era una configuración política no desarrollada, según apuntaba anteriormente (§ 273. *Obs.*). Análogamente a la monarquía feudal, también se podría decir de las democracias griegas que carecían de soberanía interior. Esta carencia no impedía la vida ordinaria de la *polis*, pero en los momentos difíciles surgía la figura del jefe que unificaba enérgicamente la acción política (§ 279. *Obs.*), en lo cual consiste la soberanía. El rechazo a la democracia y a la soberanía popular no significa el rechazo a la participación política. Esta es necesaria porque el Estado no es una realidad superimpuesta a los ciudadanos, sino enraizada en

su propia vida. El tema de la participación tendrá tratamiento adecuado dentro del estudio del Poder legislativo.

Hegel cree que ha dejado filosóficamente probada la necesidad de la monarquía para el perfeccionamiento de la soberanía. Pero necesita aclarar la afirmación que está a la base de todo su razonamiento sobre la monarquía, a saber, que la vinculación de la institución con la personalidad particular del rey es sólo «externa y contingente» (§ 277), de modo que las deficiencias de esta personalidad no influyen en la actividad de la institución. Esto sólo se consigue reduciendo dicha actividad a nivel meramente formal: es la solución de las monarquías limitadas y parlamentarias.

§ 279. *Agreg.* ... Se entiende fácilmente que el Estado es la voluntad perfectamente soberana que determina en sí misma y que a él le compete la decisión última: lo difícil es aprehender ese «yo quiero» como persona. Esto no quiere decir que el monarca puede actuar caprichosamente, pues está necesariamente ligado al contenido concreto de las deliberaciones, y si la constitución está bien consolidada, su función se reduce con frecuencia a asentar su firma. Pero este *nombre* que él agrega es importante, es la cima más allá de la cual no se puede ir... Este «yo quiero» constituye la gran diferencia entre el mundo antiguo y moderno, y debe, por tanto, tener su existencia propia en el gran edificio del Estado.

§ 280. *Agreg.* Se afirma con frecuencia contra los monarcas que con ellos lo que ocurre en el Estado depende de la casualidad, porque el monarca podría carecer de una buena instrucción o no valer lo suficiente como para estar en la cima, por lo que sería absurdo afirmar la racionalidad de tal situación. El error está en que se supone una dependencia de la particularidad del carácter. En una organización perfeccionada sólo deben tomarse en la cumbre decisiones formales, y lo único que se necesita es un hombre que diga «sí» y ponga el punto sobre la «i». La cima, pues, debe estar constituida de manera que la particularidad del carácter no sea significativa...

En cuanto al procedimiento para la designación del monarca, Hegel defiende la monarquía hereditaria en que se atribuye a un hecho natural —el nacimiento— dicha designación. La verdad es que Hegel convence poco en este pun-

to⁵³. Mayor fuerza tiene la argumentación *a sensu contrario*, su rechazo de la monarquía electiva.

§ 281. *Obs.* ... *El reino electivo* parece ser la representación *más natural*, es decir, la más próxima a la superficialidad del pensamiento. Puesto que el monarca tiene que ocuparse de los asuntos y de los intereses del pueblo, habría que dejar entonces a éste la elección sobre a quién encomendarle la atención de su bienestar; sólo de este mandato surgiría el derecho de gobernar. Esta posición, así como la del monarca como funcionario supremo del Estado, o la de una relación contractual entre él y su pueblo, proceden de la comprensión de la voluntad como *capricho*, opinión y arbitrio *de la multitud*. Esta determinación, como ya se ha considerado, rige de un modo fundamental en la sociedad civil, o más bien quiere hacerse valer en ella, pero no es el principio de la familia ni mucho menos del Estado, y se opone a la idea de la eticidad. Que el reino electivo es, por el contrario, la peor de las instituciones se desprende incluso para el raciocinio abstracto de sus *consecuencias*, que para él serán sólo *posibles o probables*, pero que en realidad residen esencialmente en esa institución. En un reino electivo, la naturaleza de la situación por la que la voluntad *particular* se convierte, en última instancia, en lo decisivo, transforma la constitución en una *capitulación electoral*, es decir, en una entrega del poder del Estado a la discreción de la voluntad particular, de la que surge la transformación de los poderes particulares del Estado en propiedad privada, el debilitamiento y la pérdida de la soberanía del Estado y, por consiguiente, la disolución interior y el aniquilamiento externo.

En conclusión, el argumento de Hegel a favor de la monarquía hereditaria consiste en sustraer el elemento central del Estado a la influencia de la particularidad.

Hasta aquí las consideraciones sobre lo que Hegel había llamado el tercer momento del poder monárquico, la *decisión*. Los otros dos momentos se despachan en pocos renglones. El momento de la *particularidad* está a cargo de los cuerpos consultivos «que presentan a la decisión del mo-

⁵³ Cf., por ejemplo, ROSENZWEI, II, p. 139. Vid. *infra* *La crítica de Marx*, p. 317.

marca el contenido de los asuntos de Estado» (§ 283). El momento de la *universalidad* parece que consiste en el aspecto constitucional del monarca en cuanto punto de referencia de la constitución y de las leyes (§ 285).

b) *El Poder gubernativo*

§ 287. Una cosa es la decisión y otra distinta el cumplimiento y la aplicación de las decisiones monárquicas, y en general la prosecución y el mantenimiento de lo ya decidido, de las leyes existentes, de las instituciones, de los establecimientos para el bien común, etc. Esta tarea de *subsunción* concierne al Poder gubernativo en el cual también están comprendidos los Poderes *judicial* y *policial*, que se relacionan de modo inmediato con lo particular de la sociedad civil y hacen valer en esos fines particulares el interés general.

El Gobierno está al frente de una organización (§ 290) y de unos individuos concretos que realizan sus decisiones: son los funcionarios. De hecho equivalen a un príncipe colectivo.

Ya hemos visto una primera aproximación a este colectivo al considerarlo como un estamento dentro de la sociedad civil. Hegel nos ofrece una serie de reflexiones que hoy son generalmente admitidas, pero entonces comenzaban a tener realidad sólo en algunos países (Prusia, por ejemplo), pero no en todos (en Inglaterra los cargos públicos todavía eran venales).

Para el planteamiento general de la relación funcional persona-cargo vale lo que Hegel ha indicado respecto a la persona del monarca, y que se resume en la conclusión:

§ 277. ... Los asuntos y poderes del Estado no pueden, por consiguiente, ser una *propiedad privada*.

La designación debe estar fundada en sus capacidades y para ello sometida a una prueba objetiva que garantice al Estado la aptitud del funcionario y a todo ciudadano la posibilidad de acceder a la función (§ 291).

El principio de su actuación es el cumplimiento del deber. Hegel observa que

§ 294. *Obs.* ... La situación del funcionario no constituye una relación *contractual*, aunque exista una doble conformidad y una prestación de ambas partes. El empleado no es llamado para una prestación singular y contingente, como el mandatario, sino que deposita en esta relación el interés central de su existencia espiritual y particular.

Hegel es consciente de que la burocracia sufre la tentación de creerse dueña del Estado y de formar cuerpo para defender intereses de clases frente a los administrados y frente a los superiores y, por tanto, necesita ser mantenida en sus límites. En diversos momentos ha hecho alusión a que las organizaciones de la sociedad son los elementos aptos para ejercer ese control. Ahora recoge este tema, uniéndolo al control jerárquico, interno a la burocracia.

§ 295. La garantía del Estado y de los gobernados contra el abuso de poder por parte de las autoridades y de sus funcionarios reside, por una parte, inmediatamente en su jerarquía y responsabilidad, y, por otra, en el derecho de las comunas y corporaciones, por medio del cual se refrena la intromisión del arbitrio subjetivo en el poder confiado a los funcionarios, y se completa desde abajo el control ejercido desde arriba, pero que no llega hasta la conducta individual.

La mentalidad de este colectivo supone un alto grado de educación intelectual y moral, lo cual dirige su reclutamiento hacia la clase media.

§ 297. Los miembros del Gobierno y los funcionarios del Estado constituyen la parte principal de la *clase media*, a la que pertenece la inteligencia culta y la conciencia jurídica de la masa de un pueblo...

Agreg. En la clase media, a la cual pertenecen los funcionarios, reside la conciencia del Estado y la cultura más destacada. Por eso, en cuanto a honestidad e inteligencia, ella es el pilar fundamental del Estado. El Estado en que no hay clase media

no ha alcanzado, por lo tanto, todavía un estado elevado. Esto ocurre en Rusia, por ejemplo, donde hay una masa de siervos y otra que gobierna...

He aquí la reaparición al cabo de siglos de una idea muy querida de Aristóteles: la clase media como base del Estado.

c) *El Poder legislativo*

§ 298. Al *Poder legislativo* conciernen las leyes en cuanto tales, en la medida en que necesitan una ulterior determinación, y los asuntos internos totalmente generales por su contenido.

En cuanto a su estructura:

§ 300. En el Poder legislativo, como totalidad, están actuando en primer lugar los otros dos momentos, *el monárquico*, en cuanto le corresponde la decisión suprema, y el *Poder gubernativo*, en cuanto momento consultivo, pues tiene el conocimiento concreto y la visión global de todo en sus múltiples aspectos, así como en especial el conocimiento de las necesidades del poder político. Por último, el elemento *estamental*.

Hegel se manifiesta contrario a la exclusión de los ministros del Parlamento (§ 300. *Agreg.*). Pero, además, el legislativo está formado por la representación estamental sobre la que a continuación se extiende Hegel. Los estamentos son plenamente mediación entre el individuo y el Estado⁵⁴. Es neces-

⁵⁴ «§ 302. Considerados como un órgano mediador, los *estamentos* están entre el Gobierno por una parte y el pueblo, disuelto en sus esferas e individuos particulares, por otra. Su función les exige por consiguiente tener el *sentido* y el *sentimiento* tanto del *Estado* y del *Gobierno* como de los *intereses* de los círculos *particulares* y de los *individuos*. Su posición implica al mismo tiempo una mediación, en común con el poder gubernamental organizado, que impide que el poder del príncipe aparezca como un extremo *aislado* y, por lo tanto, como mero poder arbitrario y dominador, y que evita también que se aislen los intereses particulares de las comunas, corporaciones e individuos o que los individuos se conviertan en una *multitud*, en un simple

rio precisar en qué sentido, cuáles son sus límites y, a la vista de ello, cuál es la organización más adecuada para realizar dicha mediación.

La participación política en una cámara representativa no puede justificarse con el argumento utilitario de que el pueblo y sus representantes saben mejor que nadie qué es lo que les conviene y quieren.

§ 301. *Obs.* (...) lo que ocurre es, por el contrario, que el pueblo, en la medida en que con esta palabra se designa a una parte determinada de los miembros del Estado, expresa precisamente la parte que *no sabe lo que quiere*. Saber lo que se quiere, y más aún saber lo que quiere la voluntad en y para sí, la Razón, es el fruto de un conocimiento profundo que no es justamente lo que caracteriza al pueblo.

Los altos funcionarios del Estado tienen una visión más profunda que los representantes de los estamentos. Lo que éstos pueden aportar es un conocimiento mayor sobre la gestión de los funcionarios que están directamente en contacto con el pueblo —y por ello más alejados del control jerárquico supremo— y sobre las necesidades más urgentes y concretas.

Algo parecido hay que decir de querer el bien común, de la voluntad de buscar el bien general. Tampoco aquí hay garantía de que los representantes estamentales tengan mejor voluntad que los funcionarios. Si se recela del Gobierno y la Administración, también se puede recelar de los estamentos que, puesto que surgen de la singularidad, estarán inclinados a buscar su interés particular. Parece, más bien, que instituciones como el monarca, el Poder judicial, etcétera, poseen la cualidad de garantes del bien común en mayor grado que los estamentos.

§ 301. *Obs.* (...) La determinación conceptual propia de la representación de los estamentos hay que buscarla, pues, en el hecho de que en ellos el momento subjetivo de la libertad gene-

agregado, y por lo tanto en un querer y opinar inorgánico, que se enfrente al Estado organizado como un poder meramente masivo.»

ral, la perspectiva y la voluntad propias de la esfera que en nuestra exposición ha sido llamada la sociedad civil, llega a la *existencia en relación con el Estado...*

Se trata, por tanto, de una visión filosófica —según el concepto— y no utilitaria de la participación. La asamblea estamental es mediación entre el Estado y la sociedad civil organizada. Esta, en cuanto tal organización, se hace presente en el Estado. Por eso Hegel rechaza la representación inorgánica individual con los mismos argumentos que ya hemos visto en su ensayo sobre la *Asamblea de Württemberg*.

§ 303. *Obs.* (...) El Estado es esencialmente una organización de tales miembros [los individuos integrados en las organizaciones sociales], que por sí constituyen círculos y en ningún momento deben mostrarse en él como una multitud inorgánica. Lo que se suele comprender como pueblo, la *multitud* de individuos, es ciertamente un *conjunto*, pero sólo como una *acumulación*, como una masa carente de forma, cuya acción sería precisamente por ello elemental, irracional, desenfrenada y terrible.

Por tanto, la participación inorgánica es filosóficamente superficial, políticamente peligrosa y funcionalmente inoperante⁵⁵.

⁵⁵ «§ 308. *Obs.* La opinión de que *todos* y cada uno deben formar parte en la deliberación y decisión de los asuntos generales del Estado, porque todos son miembros del Estado y esos asuntos son los asuntos de *todos* en los cuales tienen *derecho* a estar con su saber y querer, esta concepción que quiere poner el elemento *democrático desprovisto de toda forma racional* en el organismo estatal —que es tal precisamente por medio de dicha forma— resulta tan obvia porque se queda en la determinación abstracta «ser miembro del Estado», y porque el pensamiento superficial se queda en abstracciones. La reflexión racional, la conciencia de la idea, es *concreta...* El Estado concreto es la *totalidad articulada en sus círculos particulares*. El miembro del Estado es un miembro de estos estamentos, y sólo en esta determinación objetiva puede ser tomado en consideración en el Estado. Su determinación general consiste en el doble momento de ser *persona privada* y, en cuanto *presente*, al mismo tiempo conciencia y querer de lo *universal...*

Aunque la idea de representación estamental responde a una tradición que enlaza con el Medievo, sin embargo, hay un corte profundo en el concepto de representación que se manifiesta en la relación representante-representado. La representación moderna no admite el mandato imperativo como ya había expuesto brillantemente Burke. Esta es también la opinión de Hegel (§ 309).

Nuestro filósofo defiende la organización bicameral de la representación estamental porque refleja mejor los intereses (§ 312)⁵⁶, porque es garantía de la madurez de la deliberación y porque con esta división el elemento representativo «está en condiciones inferiores de oponerse directamente al Gobierno» (§ 313).

El objetivo de la representación no es resolver mejor los asuntos del Estado, puesto que para ello podría bastarse una Administración eficiente, sino integrar a la sociedad civil en el Estado. Esto implica que la asamblea representativa ha de mantener permanente contacto con la sociedad y para ello es necesaria la publicidad de sus deliberaciones (§ 314).

La publicidad es el mejor medio de educación política del pueblo.

Su determinación real y viviente para lo *universal* la alcanza en primer lugar en la esfera de la corporación, comuna, etc., que le corresponde. De este modo le queda abierta la posibilidad de entrar, de acuerdo con sus habilidades, en cualquiera de los estamentos para el que se capacite, incluido el universal.» Hegel añade las consideraciones ya expuestas en *La Asamblea de Württemberg* sobre la indiferencia de los electores. Desde el comienzo de su andadura intelectual había defendido el principio de la participación política. Así lo expresó negativamente en *La positividad de la religión cristiana* respecto de la decadencia de Roma: «La imagen del Estado como producto de su actividad desapareció del alma de los ciudadanos; el cuidado y la vigilancia del todo descansó en el alma de uno solo o de unos pocos...» (NOHL, p. 223).

⁵⁶ Al tratar de los estamentos Hegel recoge la diferencia entre los estamentos en la sociedad civil y en la esfera política (§ 303, obs.). La nobleza aparece como estamento que por su formación y posición económica independiente (terratendiente) tiene capacidad para asumir inmediatamente la esfera política (§ 305-307).

§ 315. *Agreg.* Estas sesiones abiertas son molestas para los ministros que tienen que armarse de humor y elocuencia para afrontar los ataques que se les dirigen, pero a pesar de ello la publicidad es el medio educativo más importante para los intereses del Estado. En un pueblo donde esto ocurre se muestra respecto del Estado una vivacidad totalmente diferente que allí donde no existe asamblea representativa o no tiene carácter público.

El interés político del pueblo se expresa en la OPINION PUBLICA (§316). Este es el lugar de las opiniones particulares, cuyo conjunto inorgánico forma la opinión pública. Es por tanto, una expresión de lo que el pueblo quiere, pero en un estadio incipiente, pensamiento que aún no ha entrado en la esfera de la racionalidad del Estado. La opinión pública puede formarse con una muy deficiente información. Sus portavoces, individuos aislados o publicistas, no asumen responsabilidades políticas por ella. En cierto sentido es una realidad contradictoria, pues se trata de juicios sobre lo universal (materia), pero en la forma de la particularidad (sujeto y punto de vista). Esta contradicción le lleva a decir a Hegel que

§ 318. La opinión pública merece, por consiguiente, ser tanto *apreciada* como *despreciada*. Esto último respecto a su conciencia y exteriorización concreta... mantenerse independiente de ella es la primera condición formal para alcanzar algo grande y racional (tanto en la ciencia como en la realidad). Es, por otra parte, seguro que la opinión pública posteriormente lo aceptará, lo reconocerá y lo convertirá en uno de sus prejuicios.

Es la voz del profesor elitista. Sin embargo, la opinión pública tiene una enorme fuerza política y, por tanto, ha de ser considerada en su papel dentro del Estado. Por de pronto, la posibilidad de crítica pública obliga a los titulares de los órganos del Estado a una aplicación rigurosa de sus mejores capacidades a los asuntos públicos: es la primera instancia de control (§ 303). Pero, más profundamente, es el primer paso de participación política abierta a todos los ciudadanos:

§ 308. En la opinión pública a todos se les abre el camino para expresar y hacer valer su opinión subjetiva respecto de lo universal.

Su realización más importante se consigue a través de la prensa, lo que plantea el problema de la libertad de prensa. Hegel defiende el principio de esta libertad dentro de las leyes y apunta algunos criterios que podrían servir de base para una legislación en esta materia: el respeto a la verdad, a la fama; la libertad del científico, etc. Las consideraciones de Hegel tienen sobre todo un valor histórico como expresión de las dimensiones del problema en aquella época. Por ejemplo, a efectos políticos, supone que los lectores son un público que ya tiene una buena información de los temas por la publicidad de los debates de la asamblea y, consiguientemente, la opinión expresada en la prensa poco puede añadir a lo ya expresado en los debates. En cualquier caso, bien claro está que las limitaciones legales que Hegel defiende no tienen nada que ver con la censura arbitraria que practicaba el Gobierno prusiano.

II. *La soberanía exterior*

Hasta ahora Hegel ha contemplado al Estado como totalidad unitaria, como organismo compuesto de miembros, para intentar definir a nivel filosófico las posiciones y relaciones de los órganos de ese todo. Pero el Estado además proyecta su actividad fuera de sus límites y tropieza con otros Estados que se presentan con las mismas pretensiones: la soberanía, en cuanto se proyecta hacia el exterior, se transforma en independencia. Este es el tema de esta segunda parte del Derecho político interno, cuyas fronteras con la parte siguiente no se distinguen en cuanto a la materia, sino sólo en cuanto al punto de vista o consideración. Ahora se trata de ver la determinación de los componentes del Estado en relación con las exigencias de la independencia de éste. En la próxima sección se trata de ver el conjunto de relaciones entre los Estados.

La independencia, en cuanto concepto problemático, es un concepto esencialmente polémico, es decir, su realización exige la mediación de la guerra.

De entre toda la Filosofía política de Hegel, sus ideas sobre la guerra han sido principalmente las que han llevado a varios autores a ver en él el precursor indudable del fascismo. No se trata aquí de defender a Hegel de esta acusación, sino simplemente de entenderlo. Evidentemente esto significa ver estas ideas dentro del contexto de todo su pensamiento político y es lo que intentaremos a continuación.

Comencemos señalando la continuidad del pensamiento de Hegel en su materia desde sus primeros escritos⁵⁷ hasta la *Filosofía del Derecho*. Dos son los temas principales en que se centra la reflexión de Hegel: la guerra en cuanto factor definitorio de la relación ciudadano-Estado (tema de esta sección que ahora comentamos) y la guerra en cuanto factor definitorio de la relación de los Estados entre sí, como entidades individuales.

Pero tengamos también en cuenta que, negativamente, Hegel quiere hacer crítica de la doctrina clásica del Derecho natural sobre la guerra. Esta doctrina se basa en dos presupuestos no demostrados: primero, entender la guerra desde la paz, siendo ésta el concepto clave y la situación normal, y aquélla, su negación; segundo, entender la guerra desde la moral, justificar la guerra precisamente a base del concepto de guerra justa. Naturalmente, el autor que Hegel tiene más directamente ante sus ojos es Kant con su ensayo *La paz perpetua*. Hegel no acepta estos dos principios. Primero, la situación de guerra ha sido normal en la Historia, y no se puede negar su papel en el desarrollo de la humanidad: sería hipócrita o superficial. La guerra no puede ser vista como la ausencia de racionalidad⁵⁸ sino que

⁵⁷ En *La Constitución, Sobre el derecho y la Fenomenología*. Cf. D. P. VERENE, «Hegel's account of war», en *Hegel's Political Philosophy*, p. 168-180.

⁵⁸ Kant en el ensayo referido, porque en la *Crítica del juicio* § 83 (publicada en 1790, cinco años antes que *La Paz*) Kant apunta unas ideas que coinciden con la perspectiva hegeliana: «la guerra, que es

hemos de descubrir la porción de racionalidad que en ella se encierra puesto que es paso esencial en la Historia. Segundo, la moral es un nivel de praxis que debe ser superado en el nivel ético: precisamente el supuesto clásico falla por aplicar criterios morales, propios de la vida privada, a los Estados, que actúan exclusivamente en el nivel de la ética.

En cuanto al primer tema, la guerra es la situación en que se realiza la capacidad del hombre de ir más allá de su yo, y sacrificar su particularidad a la independencia y soberanía del Estado (§ 324). Esta concepción no encaja en una teoría política que confunde el Estado con la sociedad civil y considera como fin último de aquél la defensa de la vida y propiedad de las personas. La guerra sería entonces una absoluta contradicción al exigir el sacrificio de aquello que se pretende conservar. Hegel sigue diciendo:

§ 324. *Obs.* ... En lo que se acaba de indicar reside el momento ético de la guerra, que no debe considerarse como un mal absoluto ni como una mera contingencia exterior que tiene su fundamento —también contingente— en cualquier cosa, en las pasiones de los poderosos o de los pueblos, en las injusticias y, en general, en algo que no debe ser...

La guerra es la situación en la que se toma en serio la vanidad de los bienes y de las cosas temporales... Tiene la suprema significación de que por medio de ella, como lo he expresado en otro lado, «la salud ética de los pueblos es mantenida insensible frente la solidez de las determinaciones finitas; como el movimiento del viento preserva al mar de la putrefacción en que caería con una permanente quietud, lo mismo [le pasaría a] los pueblos con una paz permanente o, más aún, eterna»⁵⁹.

una empresa no premeditada (excitada por pasiones desenfrenadas) de los hombres, es una empresa profundamente escondida, y quizá intencionada, de la suprema sabiduría: la de preparar, cuando no fundar, la legalidad con la libertad de los Estados, y así la unidad de un sistema fundado moralmente. Y a pesar de los tormentos horribles con que la guerra abrumba a la especie humana y de las desgracias quizás aún mayores, que su preparación constante origina en la paz, es, sin embargo, un impulso (puesto que la esperanza del estado de tranquilidad de una felicidad del pueblo se aleja siempre más allá) para desarrollar, hasta el más alto grado, los talentos que sirven a la cultura» (trad. de la colección Austral, 1977, p. 349).

⁵⁹ La cita es del trabajo *Sobre el Derecho natural*, p. 59.

§ 324. *Agreg.* En épocas de paz se extienden los límites de la vida civil, todas las esferas se acrecientan y esto a la larga es un encenagarse en los vicios. Las particularidades se consolidan y se osifican. Pero para la sociedad es necesaria la unidad del cuerpo y cuando los miembros se vuelven rígidos, ya está ahí la muerte. La paz perpetua ha sido presentada con frecuencia como un ideal al que la humanidad debía tender. Kant propuso en este sentido una federación de príncipes que resolvieran los litigios entre los Estados, y la Santa Alianza tenía la intención de ser una tal institución. Pero sólo el Estado es individuo y en la individualidad está esencialmente presente la negación. Aun cuando una pluralidad de Estados se constituya en una familia, esta unión, en cuanto individualidad, tendrá que crear una oposición y engendrar un enemigo. Los pueblos no sólo salen de las guerras fortalecidos, sino que naciones que dentro de sí son incompatibles, conquistan con la guerra exterior la paz interna...

Y esto es así porque la guerra no es un acontecimiento exterior y sobreañadido al Estado. Se trata de un nuevo aspecto de la idealidad compleja que es el Estado. El principio por el cual se afirma la unidad orgánica del Estado y el principio por el cual la guerra es una acción racional hacia el exterior es el mismo: es el concepto mismo del Estado.

§ 324. *Obs.* ... [esto se muestra] en que guerras victoriosas han impedido disturbios interiores; en que pueblos que tenían o no podían soportar la soberanía interna, han sido sojuzgados por otros, y en que cuanto menor ha sido el éxito y el honor en que se comprometieron en la lucha por su independencia, tanto menor ha sido su posibilidad de llegar a una institución del Poder del Estado...

Aunque en el Estado moderno la aportación a la guerra incumbe a todos los ciudadanos, incluso con el sacrificio de la vida, el estamento militar tiene como función específica la guerra. Hegel ofrece unas profundas consideraciones sobre dicho estamento y su mentalidad peculiar o *ethos* que omitimos por razones de brevedad⁶⁰.

⁶⁰ Las reflexiones de Jaspers sobre «el guerrero» en su ensayo

Finalmente, desde el punto de vista orgánico hay que localizar la competencia sobre la guerra. En consecuencia con lo hasta ahora expuesto, corresponde al monarca. Primero, porque es una acción propia de la soberanía (§ 278); segundo, desde el punto de vista orgánico, es una acción del Estado como sujeto individual, y por ello corresponde al monarca todo el ámbito de las relaciones externas.

§ 329. El Estado tiene su dirección hacia el exterior por el hecho de ser un sujeto individual. Su relación con los otros Estados recae, por lo tanto, en el *Poder monárquico*. A él le corresponde inmediata y exclusivamente mandar las fuerzas armadas, mantener relaciones con los otros Estados por medio de embajadores, concertar la paz, la guerra y los tratados.

* * *

B. DERECHO POLÍTICO EXTERNO

Se trata aquí de las relaciones entre Estados y, por tanto, entre entidades independientes que no tienen por encima una autoridad que las regule o imponga coactivamente el cumplimiento de los compromisos. Por eso dice Hegel que estas relaciones —cuyo principio es el *pacta sunt servanda*— no toman la forma propia del Derecho, sino solamente la del *deber ser*. La realidad de estas relaciones depende directamente de las voluntades soberanas de los Estados. Dicho negativamente: no depende de una voluntad universal institucionalizada que estuviere por encima de los Estados: los Estados son individuos en estado de Naturaleza.

Precisamente ésta es la realidad sustancial que lleva a Hegel a rechazar la visión de Kant:

§ 333. *Obs.* No hay ningún pretor, a lo más se puede hablar de árbitros o mediadores entre los Estados y esto sólo de modo contingente, es decir, basado en la voluntad particular [de éstos]. La concepción *kantiana* de una paz *perpetua* por medio de una

El futuro de la Humanidad son como un comentario a estos párrafos de Hegel.

federación de Estados que arbitraría en toda disputa y arreglaría toda desavenencia como un poder reconocido por todos los Estados individuales, e impediría así una solución bélica, presuponía el acuerdo de los Estados que se basaría en motivos morales o religiosos u otros, pero siempre, en definitiva, en la voluntad soberana particular y, por tanto, permanecería afectado por la contingencia.

§ 334. Por lo tanto, en la medida en que las voluntades particulares no llegan a un acuerdo, las disputas entre los Estados sólo pueden decidirse por la guerra...

Ahora se completa la doctrina sobre la guerra. Antes había sido vista desde la perspectiva interior del Estado, como situación peculiar en que se activa la Eticidad. Ahora se la contempla como especial modo de relación entre Estados.

Hegel vuelve a exponer aquí, muy sintéticamente, la doctrina que ya vimos en *La Constitución de Alemania*. La guerra no es choque entre un derecho y un no-derecho, sino entre dos pretensiones, cada una con su derecho. Por tanto, el final de la guerra no dice quién tiene razón, sino solamente cuál pretensión tiene que prevalecer y cuál tiene que ceder. El Estado no sólo ha de reaccionar cuando es atacado, puede también prevenir un peligro, y, consiguientemente, declarar la guerra. Según esto, se justificarían —racionalmente— las guerra ofensivas.

§ 377. El bienestar sustancial del Estado es su bienestar en cuanto Estado *particular*, con sus situaciones y sus intereses determinados y en las peculiares circunstancias exteriores que acompañan las relaciones dimanantes de tratados. El Gobierno es, pues, una *sabiduría particular*, no la Providencia universal. Por lo tanto, la finalidad en las relaciones con los otros Estados y el principio para determinar la Justicia de una guerra y de los tratados no es un pensamiento universal (filantrópico), sino el bienestar efectivamente afectado o amenazado en su *particularidad determinada*.

Obs. En una época se ha hablado mucho de la oposición entre Moral y Política y de la exigencia de que la última sea adecuada a la primera. Aquí sólo cabe señalar que el bienestar de un Estado tiene una justificación totalmente diferente del bienestar de un individuo, y que la sustancia ética, el Estado, tiene

su existir —es decir, su Derecho— inmediatamente en una existencia concreta y no en una de carácter abstracto. Sólo esa existencia concreta —y no uno de los muchos pensamientos generales que consideramos como preceptos morales— puede servir de principio para su acción y conducta. La opinión de la supuesta injusticia con que la Política, siempre en esta supuesta oposición, debe cargar, se basa en la superficialidad de las representaciones sobre la Moralidad, sobre la naturaleza del Estado y sus relaciones con el punto de vista moral.

Puesto que la guerra no es la supresión de las relaciones entre Estados, sino una situación especial de las mismas, su mismo concepto implica unas determinaciones que podríamos llamar Derecho de guerra. La determinación fundamental es que la guerra es por sí misma pasajera y, por tanto, las hostilidades no pueden ir tan lejos que impidan la restauración de la paz (respeto a los embajadores, a las personas privadas...). El límite más profundo es la exclusión del odio. La guerra es asunto de profesionales y en el ejército la enemistad es algo indeterminado (§ 338).

Al terminar estas reflexiones sobre las relaciones entre Estados, Hegel ha de preguntarse por la racionalidad de las mismas. Todo su sistema es un esfuerzo para eliminar la irracionalidad o al menos reducirla al nivel de lo insignificante. No podía, pues, entregar a la ceguera y la contingencia la esfera del Derecho político externo. Hasta ahora en estas reflexiones lo que ha aparecido es precisamente la contingencia, el punto de vista de la particularidad: ni los Gobiernos son la Providencia, ni existe ningún pretor universal como institución visible. Pero sí existe un Espíritu universal. Este es el pretor universal oculto que con los hechos pronuncia su juicio irresistible.

§ 340. En las relaciones entre los Estados, puesto que ellos están ahí como *particulares*, aparece en su máxima dimensión el juego sumamente movido de la interna particularidad de las pasiones, intereses, fines, de los talentos y virtudes, de la violencia, de la injusticia y del vicio, así como la contingencia externa. Un juego en el que la totalidad ética misma, la independencia de los Estados queda expuesta a la contingencia. Los principios de

los *espíritus de los pueblos* están limitados por mor de la particularidad, en la que ellos, como individuos *existentes*, tienen su realidad objetiva y su autoconciencia. Sus destinos y acciones, en sus relaciones recíprocas, son la dialéctica —que se manifiesta— de la finitud de esos espíritus, de la que surge, como ilimitado, el Espíritu *universal*, el *Espíritu del mundo*. Este es quien ejerce sobre ellos su derecho —el supremo derecho— en la *Historia universal* en cuanto *Tribunal universal*.

* * *

C. LA HISTORIA UNIVERSAL

Las últimas páginas (diez en la primera edición) de la *Filosofía del Derecho* están dedicadas a la consideración de la Historia universal como lugar de la realización del Estado. Son páginas densas y oscuras en las que Hegel concentra en párrafos apretados su filosofía de la Historia. Puesto que el tema fue extensamente desarrollado en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, para evitar repeticiones nos remitimos a nuestro siguiente capítulo cuyo título coincide intencionadamente con el de este epígrafe.

CAPITULO CUARTO

LA HISTORIA UNIVERSAL

I. LA VISION RACIONAL DE LA HISTORIA UNIVERSAL

Señores:

El objeto de estas lecciones es la filosofía de la Historia universal. No necesito decir lo que es la Historia, ni lo que es la Historia universal. La representación general es suficiente y sobre poco más o menos concordamos con ella. Pero lo que puede sorprender, ya en el título de estas lecciones, y lo que ha de aparecer necesitado de explicación, o más bien de justificación, es que el objeto de nuestro estudio sea una *filosofía* de la Historia universal y que pretendamos *tratar filosóficamente* la Historia (p. 41).

Así comienza el libro que conocemos con el título *Leciones sobre la Filosofía de la Historia Universal (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte)*¹.

¹ Seguimos la cuarta edición de la Revista de Occidente, 1974; traducción de José Gaos. Este antepone unas «Advertencias» sobre los problemas que plantea el texto que Hegel dejó incompleto y se publicó por primera vez en 1837. Véase también las observaciones de HOFFMEISTER a su edición de *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1955, p. 272-8.

La exposición de esta obra de Hegel dentro de nuestro libro no está elaborada con criterios autónomos, sino que tiene el sentido de recoger aquellos elementos que pueden servir para completar o ilustrar el pensamiento de Hegel ya expuesto en páginas anteriores. Este capítulo quiere ser una explicación de Hegel por el mismo Hegel. Tenemos clara conciencia de que no queda así solventado el problema de la fidelidad a nuestro autor y que somos responsables tanto de aquél como de éste Hegel. Mantenemos en nuestro capítulo los epígrafes de la traducción española. No son originales de Hegel. Los conservamos

«Tratar filosóficamente la Historia» significa pensarla y ordenar su material variopinto que son los hechos. Lo cual presupone un principio de ordenación que es fruto de una filosofía y, consiguientemente, es un *a priori* respecto de la Historia. El problema de este *a priori* es el problema de la posibilidad misma de una Filosofía de la Historia.

... a la Filosofía se le hace en primer término el reproche de que va a la Historia con ciertos pensamientos y que la considera con arreglo a esos pensamientos. Pero el único pensamiento que aporta es el simple pensamiento de la *Razón*, que la Razón rige el mundo y que, por tanto, también la Historia universal ha transcurrido racionalmente. Esta convicción es un *supuesto* para la Historia. En la Filosofía, empero, no es un supuesto; en ella está *demostrado* que la Razón... es la *sustancia*... que se manifiesta en el mundo y que nada se manifiesta en el mundo sino ella misma, su magnificencia y dignidad. Todo esto está, como queda dicho, demostrado en la Filosofía y, por tanto, se presupone aquí como demostrado (p. 43).

Desde este supuesto queda claro lo que pretende la Filosofía de la Historia.

Debemos buscar en la Historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo... Es necesario llevar a la Historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad [es decir, de la acción] no está entregado al acaso. Damos por supuesto como verdad que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la Historia universal hay una Razón —no la razón de un particular, sino la Razón divina y absoluta— (p. 44).

Los resultados que obtenemos mediante la aplicación de este supuesto son la demostración de su verdad. Este *a priori* es como una luz con la que iluminamos el panorama de la Historia y, efectivamente, allí donde el nivel mental del entendimiento (*Verstand*) veía sólo caos, confusión

para facilitar al lector la correspondencia entre nuestra exposición y el texto que seguimos.

y capricho, aparece ante la razón (*Vernunft*) un acontecer internamente dirigido: nuestra razón descubre la Razón presente en la Historia.

Frente a este método apriorístico de los filósofos, los historiadores presumen de objetividad, puesto que se limitan a los datos, a recoger fielmente los hechos.

Pero son ambiguas esas expresiones tan generales como *recoger* y *fielmente*. El historiógrafo corriente, medio, que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos, no es en realidad pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente. Lo verdadero no se halla en la superficie visible. Singularmente en lo que debe ser científico, la razón no puede dormir y es menester emplear la reflexión. Quien mira racionalmente el mundo, lo ve racional. Ambas cosas se determinan mutuamente (p. 45).

Nos hacen falta

... los ojos del concepto, de la razón, que atraviesan la superficie y penetran allende la intrincada maraña de los acontecimientos (p. 45).

Buscamos lo esencial y prescindimos de lo inesencial. No se trata de reseñar la causa inmediata de los acontecimientos: las pasiones o los proyectos que los originan, las energías de los pueblos que los realizan. Esto es asunto de historiadores. Con una expresión paralela a Montesquieu nos dice Hegel que la Filosofía busca el espíritu de los acontecimientos (p. 45).

Por tanto, queda bien claro que en la Filosofía de la Historia los hechos, los datos, tienen la primera palabra y no pueden ser acallados ni falseados. Pero esos hechos sólo pueden ser comprendidos internamente si el filósofo tiene unos previos conocimientos formales, suministrados por la Filosofía, que son los principios ordenadores de los datos¹.

¹ Abundando en esta idea Hegel dice más adelante: «Lo que hay que tomar empíricamente y demostrar de un modo histórico es que una particularidad determinada constituye, en efecto, el principio pe-

Respecto de la Historia, estos principios son categorías. La Filosofía de la Historia opera con tres categorías básicas: variación, rejuvenecimiento, razón. Por supuesto que las categorías históricas hegelianas son más (Espíritu, libertad...), pero en su primera «lección» Hegel expone sólo estas tres.

La VARIACION resume y condensa la primera impronta que nos produce la contemplación de la Historia: la multiplicidad de acontecimientos, instituciones, formaciones, belleza y fealdad, libertad y esclavitud, virtud y vicio. La variación de esta ingente masa de datos diversísimos resulta acrecentada en su cantidad y abigarramiento por la caducidad. Es el principio de negatividad presente en todas las cosas.

El aspecto negativo de este pensamiento de la variación provoca nuestro pesar. Lo que nos oprime es que la más rica figura, la vida más bella, encuentra su ocaso en la Historia. En la Historia caminamos entre las ruinas de lo egregio. La Historia nos arranca a lo más noble y más hermoso, por que nos interesamos. Las pasiones lo han hecho sucumbir. Es perecedero. Todo parece pasar y nada permanecer (p. 47).

Pero los hechos y figuras variadísimas no están simplemente yuxtapuestas: una nueva vida surge siempre de la muerte, y toda formación que se va, deja paso a otra que comienza su existencia con energías nuevas. Así la Historia es el lugar del perpetuo REJUVENECIMIENTO.

culiar de tal o cual pueblo. Hacer esto no sólo supone una facultad de abstracción bien desarrollada, sino también un trato familiar con las ideas; es menester estar familiarizado *a priori* con el círculo, por decirlo así, dentro del cual caen los principios; así como Keplero, para citar al hombre más grande en este modo de conocer, hubo de tener trato familiar con las elipses, los cubos y los cuadrados y sus relaciones *a priori*, antes de descubrir mediante los datos empíricos sus inmortales leyes, que consisten en determinaciones de aquel círculo de representaciones. Quien ignore las nociones de las determinaciones elementales universales no puede entender esas leyes, por mucho que contemple el cielo y los movimientos de las estrellas; como tampoco habría podido descubrirlas» (p. 139-40).

El rejuvenecimiento del Espíritu no es un simple retorno a la misma figura: es una purificación y elaboración de sí mismo (p. 48).

Esto quiere decir que las nuevas formas se encuentran encadenadas a las anteriores por un proceso dialéctico en el que la negación es también conservación de lo anterior pero superado. Es la categoría de progreso que hemos de ver en el próximo apartado.

Ahora bien, el primer resultado de esta consideración introductiva es que nos fatigamos ante la sucesión de formas y creaciones particulares y preguntamos: ¿cuál es el fin de todas estas formas y creaciones? No podemos verlas agotadas en su fin particular. Todo debe redundar en provecho de *una* gran obra. Este enorme sacrificio de contenido espiritual ha de tener por fundamento un fin último. Se impone, pues, la pregunta de si tras el tumulto de esta superficie no habrá una obra íntima, silenciosa y secreta, en que se conserve la fuerza de todos los fenómenos (p. 48).

El filósofo de la Historia responde a esta pregunta con la tercera categoría, la RAZON. Desde siempre los hombres han tenido la convicción de que los acontecimientos ocurrían según un orden (racional) e incluso un plan. Hegel aduce dos ejemplos de la convicción general de que la Razon rige el mundo.

En forma filosófica,

... el griego Anaxágoras fue el primero en decir que el *nous*, el intelecto en general o la Razon, rige el mundo; no una inteligencia como razon consciente de sí misma, ni un espíritu como tal. Debemos distinguir muy bien ambas cosas. El movimiento del sistema solar se verifica según leyes invariables; estas leyes son la razon del mismo; pero ni el sol, ni los planetas que giran en torno al sol conforme a estas leyes, tienen conciencia de ellas. El hombre extrae de la existencia estas leyes y las sabe. El pensamiento, pues, de que hay una razon en la naturaleza, de que ésta es regida inmutablemente por leyes universales, no nos sorprende... (p. 49).

En forma religiosa, es la fe en la Providencia. Ahora bien, lo curioso de esta fe es que solemos reducirla injustificadamente a los acontecimientos de la vida personal.

Mas en la Historia universal nos referimos a individuos que son pueblos, a conjuntos que son Estados. Por tanto, no podemos contentarnos con aquella fe que administra la Providencia al por menor, digámoslo así; ni tampoco con la fe meramente abstracta e indeterminada que se satisface con la fórmula general de que hay una Providencia que rige el mundo, pero sin querer entrar en lo determinado y concreto, sino que hemos de proceder detenidamente en este punto. Lo concreto, los *camino*s de la Providencia son los medios, los fenómenos en la Historia, los cuales están patentes ante nosotros; y debemos referirlos a aquel principio universal (p. 51).

Esta fe, por tanto, facilita el presupuesto filosófico de que venimos hablando, pero le pone como objeción suprema el principio de la incognoscibilidad de los planes de Dios. Hegel se toma en serio esta objeción y sale a combatirla desde los mismos presupuestos de la fe cristiana que no sólo admite la cognoscibilidad natural de Dios, sino que además afirma que Dios se ha revelado.

En la dialéctica entre lo incognoscible de la Razón y la capacidad de la razón humana, Hegel toma partido por esta última. Según el presupuesto básico de su filosofía no se trata de realidades enfrentadas, sino de una sola realidad que tiene momentos diversos de desarrollo. Por tanto, el filósofo tiene la posibilidad y el deber de avanzar en el conocimiento de la Razón, pues sólo así ésta alcanza el nivel de autoconciencia que le corresponde en ese trozo de la realidad que es la Historia humana. En la medida en que consigamos este nivel de comprensión, estamos al mismo tiempo exculpando a Dios de las acusaciones que surgen en el corazón de cualquier hombre ante el espectáculo del sufrimiento.

Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del

Espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la Naturaleza³. Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea*, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas; se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo. Y es en la Historia universal donde la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos (p. 56).

Frente a la Teodicea ilustrada de Leibniz, Hegel propone una nueva Teodicea histórica, inmanente, pues son los mismos hechos quienes han de descubrirnos la Razón presente en ellos. Este es, ni más ni menos, el propósito de la filosofía hegeliana de la Historia.

II. LA IDEA EN RELACION A LA HISTORIA

A) LA IDEA

La Idea es la realidad última, que en la Historia toma la forma de Espíritu. Recordemos que el Espíritu es siempre realidad interpersonal, comunitaria, «nosotros». Esta realidad, que no tiene existencia separada de las conciencias individuales, es, sin embargo, distinta de la suma de individuos y puede a su vez ser concebida con los caracteres de una conciencia plenamente desarrollada que es autoconciencia, es decir, la conciencia que se tiene a sí misma por objeto. El Espíritu, por tanto,

no es una cosa abstracta..., sino algo enteramente individual, activo, absolutamente vivo; es una conciencia, pero también su

³ El supuesto de que la racionalidad del mundo del Espíritu no es menor que la de la Naturaleza y que, consiguientemente, es posible una ciencia de aquél como lo es la de ésta, ha sido tema del Prefacio de la *Filosofía del Derecho*.

objeto. La existencia del Espíritu consiste en tenerse a sí mismo por objeto (p. 62).

Para explicar este concepto de Espíritu, Hegel nos remite al de libertad —central en la Filosofía del Derecho— que aparece como la otra cara de la esencia del Espíritu.

Oponemos el Espíritu a la materia. Así como la gravedad es la sustancia de la materia, así —debemos decir— es la libertad la sustancia del Espíritu. Inmediatamente claro para todos es que el Espíritu posee la libertad, entre otras propiedades. Pero la Filosofía nos enseña que todas las propiedades del Espíritu existen sólo mediante la libertad, que todas son simples medios para la libertad, que todas buscan y producen la libertad. Este es un conocimiento de la Filosofía especulativa, que la libertad es la única cosa que tiene verdad en el Espíritu (p. 62).

El concepto de libertad que aquí se maneja es el de autodeterminación total, es decir, no sólo en cuanto a la producción de sus actos, sino además, y, sobre todo, en cuanto a la finalidad de los mismos: el Espíritu existe para sí mismo. Libertad es independencia absoluta.

El Espíritu es una realidad que tiene diversos niveles de manifestación y realización. La obediencia a las normas de ortografía española en el uso de mayúsculas y minúsculas puede ayudarnos a distinguir los diversos niveles del Espíritu. Escribiremos la palabra con minúscula en los dos primeros niveles, puesto que existe una auténtica pluralidad de realidades y el término espíritu es entonces un sustantivo común. Sólo en el tercer nivel el Espíritu es único y se trata, por tanto, de un nombre propio.

La primera forma o nivel es el individuo humano, donde encontramos ya los elementos definitorios del Espíritu: conciencia de sí mismo y libertad.

El hombre como espíritu no es algo inmediato, sino esencialmente un ser que ha vuelto sobre sí mismo. Este movimiento de mediación es un rasgo esencial del espíritu. Su actividad consiste en superar la inmediatez, en negar ésta y, por consiguiente, en volver sobre sí mismo. Es, por tanto, el hombre aquello que él

se hace, mediante su actividad. Sólo lo que vuelve sobre sí mismo es sujeto, efectividad real. El espíritu sólo es como su resultado (p. 64).

El segundo nivel es

el individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es, un pueblo en general. Y el espíritu de que hemos de ocuparnos es *el espíritu del pueblo* (p. 65).

Los espíritus de los pueblos (*Volksgeister*) se diferencian según su contenido. Este es el Derecho, la moral, la religión, en definitiva, todo lo que llamamos la cultura del pueblo. Pero en su consideración más profunda y sintética, es el nivel de conciencia de sí mismo. Esta conciencia es una conquista, pues el espíritu de un pueblo comienza su actuación conociendo las instituciones en que se plasma, pero sin conocerse a sí mismo. Sólo en un largo proceso de maduración —que no se da en todos los pueblos— el espíritu llega a colocarse a sí mismo como tema principal. Pero entonces, cuando el pensamiento —elaborado por los hombres de ese pueblo— llega a la meta de la autoconciencia, comienza la decadencia del espíritu de ese pueblo.

... El espíritu del pueblo es un individuo natural; como tal florece, madura, decae y muere. La naturaleza de lo finito exige que el espíritu limitado sea perecedero. Es vivo y, por tanto, es esencialmente actividad. Ocúpase en la producción y realización de sí mismo. Una oposición existe cuando la realidad todavía no es conforme a su concepto, o cuando el íntimo concepto de sí todavía no ha llegado a la autoconciencia. Pero tan pronto como el espíritu se ha dado su objetividad en su vida, tan pronto como ha elaborado enteramente el concepto de sí y lo ha llevado a pleno desarrollo, ha llegado, como hemos dicho, al goce de sí mismo, que ya no es una actividad, sino que es un blando deslizarse a través de sí mismo. La edad florida, la juventud de un pueblo es el período en que el espíritu es todavía activo. Los individuos tienen todavía el afán de conservar su patria, de realizar el fin de su pueblo. Conseguido esto, comienza el hábito de vivir. Y así como el hombre perece por el hábito de vivir,

así también el espíritu del pueblo perece en el goce de sí mismo. Cuando el espíritu del pueblo ha llevado a cabo toda su actividad, cesan la agitación y el interés: el pueblo vive en el tránsito de la virilidad a la vejez, en el goce de lo adquirido (p. 71).

La razón intrínseca de la decadencia del espíritu al aumentar el nivel de reflexión consiste en que los individuos toman conciencia de su individualidad y se colocan a sí mismos como tema principal, no sólo especulativo, sino también práctico. Anteponen su particularidad a la universalidad. La decadencia del espíritu de un pueblo puede ser formulada como la rebelión del espíritu subjetivo.

Los individuos se retraen en sí mismos y aspiran a sus propios fines. Ya hemos hecho observar que esto es la ruina del pueblo; cada cual propone sus propios fines, según sus pasiones. Pero con este retraimiento del espíritu, destácase el pensamiento como una realidad especial y surgen las ciencias. Así, las ciencias y la ruina, la decadencia de un pueblo, van siempre emparejadas (p. 73-4).

Hegel nos pondrá, más adelante, el ejemplo de Grecia.

La vejez no significa necesariamente la muerte o desaparición del pueblo. Puede subsistir, pero ya no aporta novedades a la marcha de la Historia universal.

Por tanto, la muerte o caducidad del espíritu de un pueblo no significa la caducidad del Espíritu, puesto que éste tiene un tercer y último nivel de realización que es el Espíritu universal.

El espíritu del pueblo es un espíritu particular; pero a la vez también es el Espíritu universal absoluto; pues éste es *uno solo*. El *Espíritu universal* es el Espíritu del mundo, tal como se despliega en la conciencia humana. Los hombres están con él en la misma relación que el individuo con el todo, que es su sustancia. Y este Espíritu universal es conforme al Espíritu divino, que es el Espíritu absoluto. Por cuanto Dios es omnipotente, está en todos los hombres y aparece en la conciencia de cada uno; y este es el Espíritu universal. El espíritu particular de un pueblo particular puede perecer; pero es un miembro en la cadena que

constituye el curso del Espíritu universal, y este Espíritu universal no puede perecer. El espíritu del pueblo es, por tanto, el Espíritu universal vertido en una forma particular (p. 66).

El Espíritu universal es, pues, una realidad en movimiento metamórfico hacia su propia perfección. Hegel participa plenamente de la creencia ilustrada en el PROGRESO, si bien este concepto alcanza un nivel de elaboración filosófica que deja muy atrás a las concepciones de la Ilustración. La definición de Hegel es lapidaria:

La Historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad (p. 68).

Para entender este concepto de progreso nos hemos de fijar tanto en el objetivo o fin del proceso como en los métodos o pasos del mismo.

Hay que tratar aquí, por tanto, del fin último que tiene la humanidad y que el Espíritu se propone alcanzar en el mundo, y a realizar el cual viene impulsado con infinito y absoluto empuje. Las consideraciones referentes a este fin último se enlazan con lo que se ha dicho antes respecto al espíritu del pueblo. Se ha dicho que lo importante para el Espíritu no puede ser otra cosa que él mismo. No hay nada superior al Espíritu, nada más digno de ser su objeto. El Espíritu no puede descansar ni ocuparse en otra cosa, hasta saber lo que es. Este es, sin embargo, un pensamiento general y abstracto, y hay un hondo abismo entre este pensamiento del cual decimos que es el supremo y único interés del Espíritu y lo que vemos que constituye los intereses de los pueblos y de los individuos en la Historia. En la visión empírica contemplamos fines e intereses particulares, que han ocupado durante siglos a los pueblos; piénsese, por ejemplo, en la lucha entre Cartago y Roma. Y hay que franquear un hondo abismo para llegar a descubrir en los fenómenos de la Historia el pensamiento del cual hemos dicho que constituye el interés esencial (p. 75).

Hegel ha vuelto a proponernos la contraposición entre lo que pretende la Filosofía de la Historia y lo que pre-

tende la Historiografía. Este fue el tema de la primera «lección». Ahora ya sabemos algo más: la racionalidad de la Historia consiste en el progreso en la autoconciencia del Espíritu. Este es el criterio para enjuiciar la aportación de cada pueblo⁴. Pero es un criterio muy poco definido y, consiguientemente, se presta a la manipulación según el interés del filósofo. Tendremos que aguardar a que Hegel nos proponga su concreta visión de la Historia para comprender con mayor exactitud su sentido. Pero antes de entrar en el examen del curso de la Historia, que consiste en la relación «espíritus de los pueblos-Espíritu universal», Hegel reflexiona sobre los problemas que plantea esta concepción general al referirla al sentido de la vida individual.

* * *

B) LOS MEDIOS DE LA REALIZACIÓN (EL INDIVIDUO)

El tema de la relación entre individuo y Espíritu ocupa toda la segunda parte del capítulo que estamos resumiendo. De modo ocasional apunta Hegel algunas reflexiones sobre el problema del sufrimiento. Reflexiones —hay que reconocerlo— muy breves y superficiales, pero que merecen ser recogidas porque nos ilustran sobre la perspectiva de nuestro filósofo.

... Se puede tomar también la felicidad como punto de vista en la consideración de la Historia; pero la Historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella hojas

⁴ «El fin de la Historia universal es, por tanto, que el Espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente... Esto lo lleva a cabo en la Historia universal, produciéndose en formas determinadas, que son los pueblos de la Historia universal. Los pueblos son productos que expresan cada uno una fase especial, y así caracterizan una época de la Historia universal. Concebido más profundamente, diríamos que son los principios que el Espíritu ha encontrado en sí mismo y que está obligado a realizar. Hay, por tanto, en ellos una conexión esencial, que expresa la naturaleza del Espíritu» (p. 76).

vacías. En la Historia universal hay, sin duda, también satisfacción; pero ésta no es lo que se llama felicidad, pues es la satisfacción de aquellos fines que están sobre los intereses particulares. Los fines que tienen importancia, en la Historia universal, tienen que ser fijados con energía, mediante la voluntad abstracta. Los individuos de importancia en la Historia universal que han perseguido tales fines se han satisfecho, sin duda, pero no han querido ser felices (p. 88).

Uno puede preguntarse si en esta problemática concreta la Razón, según Hegel, no es más que una versión secularizada del Dios duro, implacable, de Calvino.

En cuanto al tema del individuo, una primera aproximación a la Historia nos presenta las acciones individuales como el material concreto con que se construye la Historia. Estas acciones tienen su origen en el dinamismo humano, que se expresa en términos de interés personal.

Las leyes y los principios no viven ni prevalecen inmediatamente por sí mismos. La actividad que los pone por obra y les da existencia son las necesidades y los impulsos del hombre, como asimismo sus inclinaciones y pasiones. Para que yo haga y realice algo, es preciso que ello me importe; necesito estar en ello, encontrar satisfacción en realizarlo; es preciso que *ello sea mi interés*. Interés significa ser en ello, estar en ello. Un fin por el que debo trabajar, tiene que ser de algún modo también *mi fin*. He de satisfacer a la vez *mi fin*, en el fin por el cual trabajo, aunque éste tenga muchos otros aspectos en los cuales no me importe. Este es el derecho infinito del sujeto, el segundo momento esencial de la libertad: que el sujeto halle su propia satisfacción en una actividad o trabajo... Nada sucede, nada se ejecuta, sin que los individuos, que actúan en ello, se satisfagan a sí mismos (p. 81).

El dinamismo humano se localiza en las pasiones, entendidas no en el sentido moral —lo que arrastra al hombre al mal—, sino en el sentido general, psicológico, de energía humana.

Decimos, pues, que nada se ha producido sin el interés de aquellos cuya actividad ha cooperado. Y si llamamos pasión al

interés en el cual la individualidad entera se entrega —con olvido de todos los demás intereses múltiples que tenga y pueda tener— y se fija en el objeto con todas las fuerzas de su voluntad, y se concentra en este fin todos sus apetitos y energías, debemos decir que *nada grande* se ha realizado en el mundo *sin pasión* (p. 83).

El problema consiste en cómo conectar racionalmente las pasiones de los hombres —en principio fuerzas no racionales— con el progreso del Espíritu.

... Esta inmensa masa de voluntades, intereses y actividades son los *instrumentos* y medios del Espíritu universal, para cumplir su fin, elevarlo a la conciencia y realizarlo. Y este fin consiste sólo en hallarse, en realizarse a sí mismo y contemplarse como realidad. Ahora bien, esto de que las vidas de los individuos y de los pueblos, al buscar y satisfacer sus propios intereses, sean a la vez el *medio* y el *instrumento de algo superior* y más amplio, de algo que ellas no saben y que realizan inconscientes, esto es lo que podría ser puesto en cuestión y ha sido puesto en cuestión y ha sido negado también muchas veces y difamado y despreciado como fantasía, como filosofía. Pero ya he explicado esto desde el principio y he expresado nuestro supuesto o creencia de que *la Razón rige el mundo* (p. 84).

Dicho nexo implica que en la Historia universal, y mediante las acciones de los hombres, surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente. Los hombres satisfacen su interés; pero, al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención (p. 85).

Este nexo toma carácter ejemplar en el caso de los grandes hombres históricos. Son personajes que surgen en épocas de crisis de las formaciones sociales, cuando la contradicción entre las instituciones existentes y las nuevas demandas culturales generales en el mismo interior de la sociedad se hacen insostenibles. La sociedad va configurando las nuevas formas sólo como potencialidades, las cuales se le presentan al gran hombre como opciones para su interés personal. Este no ha de ser entendido necesariamente como mezquino y egoísta. Más bien el gran hombre llega a

ser tal porque asocia su vida y ambiciones a grandes proyectos de transformación social. Su éxito consiste en la coincidencia de su interés o proyecto personal con lo que el Espíritu objetivo demanda en ese momento y lugar, y en haber tenido la pasión necesaria para llevarlo a cabo. Pero hay que notar que la coincidencia de fines es sólo material u objetiva, no formal. El gran hombre práctico no es filósofo y sólo la Filosofía nos enseña *a posteriori* a interpretar la Historia en términos de momentos de la Idea universal. Este es el hiato insalvable entre dos tipos de hombres: quienes hacen la Historia no pueden comprenderla, y quienes comprenden la Historia no pueden hacerla. La Idea universal utiliza, por tanto, las pasiones de los grandes hombres.

Se puede llamar a esto *el ardid de la Razón*; la Razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la Razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño. Pues el fenómeno tiene una parte nula, y otra parte afirmativa. Lo particular es la mayoría de las veces harto mezquino, frente a lo universal. Los individuos son sacrificados y abandonados. La Idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos. César hubo de realizar lo necesario, el derrocamiento de la podrida libertad. Pereció en esta lucha; pero lo necesario subsistió: la libertad sucumbió, conforme a la Idea, bajo los sucesos externos (p. 97)⁵.

⁵ «Alcanzado el fin, semejan cáscaras vacías, que caen al suelo. Quizá les ha resultado amargo el llevar a cabo su fin; y en el momento en que lo han conseguido, o han muerto jóvenes como Alejandro, o han sido asesinados como César, o deportados como Napoleón. Cabe preguntar: ¿Qué han logrado para sí? Lo que han logrado es su concepto, su fin, eso mismo que han realizado. Ni ganancia alguna, ni tranquilo goce. Los que estén necesitados de consuelo pueden sacar de la Historia este consuelo horrible: que los hombres históricos no han sido lo que se llama felices» (p. 93). Hegel no tiene un criterio firme sobre si los héroes han sido conscientes del sentido de su obra. En algunos párrafos el héroe es precisamente el que capta la idea de su tiempo y se pone a su servicio (Richelieu). En el caso de César, Hegel piensa que actuó simultáneamente por motivos personales y por conciencia histórica. Hay otras expresiones en las que el héroe no es consciente de su papel y en este caso funciona plenamente «la astucia de la Razón».

Estas tesis le llevan a Hegel a preguntarse explícitamente por el valor del individuo, en cuanto tal. Kant había razonado desde el postulado de que la persona es fin en sí misma y, por tanto, no puede ser utilizada como medio sin atentar contra su esencia. Hegel no quiere renunciar a este postulado, pero toda su teoría de la Historia le lleva a negarlo. ¿Cómo salvar esta contradicción?

Si consentimos en ver sacrificadas las individualidades, sus fines y su satisfacción; si admitimos que la felicidad de los individuos sea entregada al imperio del poder natural y, por lo tanto, de la casualidad, a que pertenece; si nos avenimos a considerar los individuos bajo la categoría de los medios, hay sin embargo en ellos un aspecto que vacilamos en contemplar sólo desde este punto de vista (incluso frente al punto de vista supremo), porque no es en absoluto un aspecto subordinado, sino algo en sí mismo eterno y divino. Es la moralidad y la religión (p. 97).

Por tanto, hay una región absolutamente intocable en la persona humana que es la interioridad. Hegel acude a ella como un último refugio donde queda íntegro el valor singular de cada persona, siguiendo un esquema que ya había sido empleado en el Estoicismo⁶.

Pero Hegel no se contenta con esta retirada hacia la interioridad, sino que profundiza en la dialéctica medio-fin para concluir que no se trata de que el Espíritu puede utilizar a los hombres como medios para sus fines, sino de que los fines de los hombres —al menos en un determinado nivel de profundidad— coinciden con el fin de la Razón, porque la Razón no es algo exterior al ser humano.

* * *

C) EL MATERIAL DE LA REALIZACIÓN (EL ESTADO)

Los individuos son los elementos últimos de la Historia, pero no constituyen las realidades en que el Espíritu inme-

⁶ Cf. mi libro *El pensamiento político de Séneca*, p. 125 y ss.

diatamente se verifica. Ya ha explicado Hegel que estos son los espíritus de los pueblos. Pero todavía es posible concretar más y preguntarse por la institución central en que el espíritu del pueblo toma vida. Ya conocemos la respuesta: el Estado.

La manifestación del espíritu es su determinación; y éste es el elemento de la naturaleza concreta. El espíritu que no se determina es una abstracción del intelecto. La manifestación del espíritu es su autodeterminación, y esta manifestación hemos de considerarla bajo la forma de Estados o individuos.

Llamamos Estado al individuo espiritual, al pueblo por cuanto está en sí articulado, por cuanto es un todo orgánico. Esta denominación se halla expuesta a la ambigüedad, porque con las palabras Estado y derecho del Estado designamos habitualmente sólo el sector político, a diferencia de la religión, la ciencia y el arte. Pero aquí se toma el Estado en un sentido más amplio, tal como usamos también la expresión de reino cuando designamos la manifestación de lo espiritual (p. 103).

Todo pueblo tiende a configurarse como Estado, incluido el sentido político estricto, pues sólo así posee la libertad⁷. Sin embargo, no todos los pueblos consiguen la plenitud de una forma política unitaria. El ejemplo más claro es el del pueblo griego que nunca consiguió la unidad política. Es un ejemplo que Hegel tiene muy presente para poder afirmar que la Alemania postnapoleónica, aunque sea una pluralidad de Estados, es un único pueblo con pretensión de protagonismo en la Historia.

Las ideas sobre el Estado que Hegel presenta en esta parte de su obra son síntesis de las que hemos visto en la *Filosofía del Derecho* y, por ello, podemos omitir su exposición.

⁷ «§ 349. Un pueblo no es inmediatamente un Estado. El tránsito de una familia, una horda, una tribu o una multitud a la condición de Estado constituye la realización *formal* de la idea en ese pueblo. Sin esta forma no será reconocido, porque la sustancia ética que él es *en sí* carece de la objetividad que consiste en darse para sí y para los demás en las leyes, en cuanto determinaciones pensadas, una existencia universal y generalmente válida» (de la *Filosofía del Derecho*).

III. EL CURSO DE LA HISTORIA UNIVERSAL

Armado con la imponente panoplia que ha desarrollado en las anteriores «lecciones», Hegel puede ya acercarse a la Historia para penetrar en su contenido y descubrir el progreso del Espíritu. El progreso se presenta como un avance a través de épocas fundamentales de la Historia. Al definir las y verlas en su conexión, queda patente el plan general según el cual han sucedido las cosas.

Según esta determinación abstracta, puede decirse que la Historia universal es la exposición del Espíritu, de cómo el Espíritu labora para llegar a *saber lo que es en sí*. Los orientales no saben que el Espíritu, o el hombre como tal, es libre en sí. Y como no lo saben, no lo son. Sólo saben que hay *uno* que es libre. Pero precisamente por esto, esa libertad es sólo capricho, barbarie y hosquedad de la pasión, o también dulzura y mansedumbre, como accidente casual o capricho de la naturaleza. Este *uno* es, por tanto, un déspota, no un hombre libre, un humano. La conciencia de la libertad sólo ha surgido entre los *griegos*; y por eso han sido los griegos libres. Pero lo mismo ellos que los romanos sólo supieron que *algunos* son libres, mas no que lo es el hombre como tal. Platón y Aristóteles no supieron esto. Por eso los griegos no sólo tuvieron esclavos y estuvo su vida y su hermosa libertad vinculada a la esclavitud, sino que también esa su libertad fue, en parte, sólo un producto accidental, imperfecto, efímero y limitado, a la vez que una dura servidumbre de lo humano. Sólo las naciones *germánicas* han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza. Esta conciencia ha surgido por primera vez en la religión, en la más íntima región del espíritu. Pero infundir este principio en el mundo temporal era otra tarea, cuya solución y desarrollo exige un difícil y largo trabajo de educación. Con el triunfo de la religión cristiana no ha cesado, por ejemplo, inmediatamente la esclavitud; ni menos aún la libertad ha dominado en seguida en los Estados; ni los gobiernos y las constitu-

ciones se han organizado de un modo racional, fundándose sobre el principio de la libertad. Esta *aplicación* del principio al mundo temporal, la penetración y organización del mundo por dicho principio, es el largo proceso que constituye la historia misma (p. 67-8).

Son tres las grandes etapas de la conciencia de la libertad. Existe una correspondencia rigurosa con la exposición de la evolución de las formas políticas que Hegel presentó en la *Filosofía realista* de Jena: despotismo, democracia, monarquía. Estas tres formas responden a tres niveles —de menor a mayor— de desarrollo del Estado, en cuanto que son tres formas de realización de la libertad. Precisamente el grado de libertad efectiva es el criterio más profundo para valorar un Estado:

La determinación esencial de la constitución política, dada la diversidad de aspectos de la vida pública, se expresa diciendo que el mejor Estado es aquel en que reina la mayor *libertad* (p. 122).

Por eso, a las tres grandes etapas de la Historia corresponden las tres formas políticas fundamentales. La forma política propia de la cultura oriental es el despotismo; la democracia tiene su realización en el mundo griego (la aristocracia, como un apéndice decadente de la democracia, corresponde a Roma, que Hegel ve como un apéndice decadente de Grecia); la monarquía tiene su plenitud en el mundo germano-cristiano. Esta correspondencia no es exacta y exclusiva, sino indicativa de por dónde discurre la realidad del concepto. No quiere decir que en el mundo oriental sólo pueda existir el despotismo, sino más filosóficamente que esta es la forma política adecuada a dicho mundo o su forma política real. Razonamiento análogo podemos aplicar a los otros mundos y formas.

A través de estas culturas y estas formas políticas el Espíritu ha ido consiguiendo lo que se proponía. Hegel cree haber descubierto el propósito del Espíritu, el sentido último de la Historia. Pero se trata obviamente del sentido que él de antemano quería descubrir. Es una filosofía de la His-

toría que justifica el protagonismo de Europa; más en concreto, el del hombre protestante del mundo germánico, y más en concreto —en los años que Hegel dicta sus *Lecciones*—, el de Alemania como conjunto de Estados políticamente avanzados⁸.

Ahora bien, este plan de grandes rasgos se ha realizado en una Historia sumamente complicada cuyos protagonistas son los pueblos. Aquí ha de explicarnos Hegel el mecanismo de conciliación entre espíritus de los pueblos y Espíritu universal. Como era de esperar, este mecanismo repite el esquema de la relación «espíritu subjetivo-Espíritu universal». Cada pueblo tiene su principio peculiar que promueve y orienta todo su dinamismo (de nuevo el recuerdo de Montesquieu). La realización de su principio es la finalidad de la Historia de un pueblo. Alcanzada esta meta, el pueblo ya no tiene nada que hacer en el mundo. Entra en decadencia. Ahora bien, los distintos principios de los distintos pueblos están relacionados entre sí y cada uno de ellos realiza un determinado aspecto de la marcha del Espíritu por la Historia. Esto quiere decir que la última misión de un pueblo en la Historia, es servir de tránsito al principio de otro pueblo (p. 69). Esto quiere decir que la Historia nacional sólo puede ser comprendida en términos de la Historia universal.

Hegel asienta el axioma —no demostrado— que cada pueblo sólo tiene un único papel en la Historia.

Un pueblo no puede recorrer varias fases, no puede hacer dos veces época en la Historia universal... Un pueblo sólo puede ser una vez dominante en la Historia universal, porque sólo una función puede serle encomendada en el proceso del Espíritu (p. 148).

Pero no todos los pueblos tienen un principio que los lleve a un papel de protagonista en la Historia, ni los protagonistas sucesivos tienen todos la misma importancia. Una vez más, aparece el tema del criterio con el que el filósofo sabe introducirse en el fondo de los acontecimientos y descubrir su sentido.

⁸ Cf. W. H. WALSH, «Principle and prejudice in Hegel's Philosophy of History», en *Hegel's Political Philosophy*, p. 183 y ss.

El proceso de la Historia no sólo es complicado porque son muchos y variados los sujetos (pueblos) sino porque no sigue una línea progresiva clara, antes bien hay que admitir las épocas de retroceso.

Hay en la Historia universal algunos grandes períodos que han transcurrido sin, al parecer, perseverar; antes bien, después de ellos quedaron arruinadas las enormes conquistas de la cultura y, desdichadamente, hubo que comenzar de nuevo a recuperar, con la ayuda de las ruinas salvadas de aquellos tesoros y un renovado e inmenso gasto de fuerzas, de tiempo, de crímenes y dolores, algunas de las partes de aquella cultura adquirida mucho tiempo antes (p. 129).

Estas épocas de retroceso nos fuerzan a matizar la idea de progreso en la Historia. En primer lugar, afirmando que se trata de un progreso complejo en el que juegan a la vez múltiples factores. Esto hace que un determinado principio no sólo necesita mucho tiempo —siglos— para imponerse con efectividad, sino que incluso necesita pasar por fases negativas para poder madurar en plenitud. Veremos que el mejor ejemplo de este modo dialéctico de avanzar es el Cristianismo. Pero, además, la esencial distinción hegeliana entre realidad y existencia tiene su aplicación precisamente en la Historia y para ella fue elaborada. Es curioso que Hegel no la desarrolle, ni siquiera la mencione, en estas *Leciones*.

Finalmente, esta concepción del desarrollo de la Historia plantea con toda crudeza el problema del determinismo, que tampoco es tratado expresamente por Hegel, pero sí nos ha dejado suficientes elementos para poder presentar una respuesta fiel al pensamiento hegeliano. El problema del determinismo es el envés del problema de la libertad. Hay, pues, que saber qué concepto de libertad manejamos y de qué sujeto libre hablamos.

Respecto del Espíritu universal, no cabe plantear el problema. El Espíritu es necesariamente libre al quererse a sí mismo y buscar su realización: no puede no quererse.

La libertad, como indicamos antes, es independencia de las otras realidades que le son subordinadas.

Respecto de los individuos humanos, ya hemos explicado el sentido de su libertad que consiste positivamente en la autodeterminación para la racionalidad y negativamente en la capacidad de desligarse de la dirección de la Historia. A nivel individual la Historia no está determinada, precisamente porque hay sitio para la irracionalidad.

Finalmente, respecto de los pueblos, como entidades colocadas entre el Espíritu y los individuos, hay que admitir la indeterminación desde el punto de vista de los individuos, que aprecian incluso retrocesos en la marcha de los pueblos; pero no desde el punto de vista del Espíritu, que sabe el papel de cada pueblo y ninguno se le escapa a su control, puesto que el espíritu de cada pueblo es realización del Espíritu universal.

IV. EL MUNDO ORIENTAL

Hegel reconoce paladinamente que mira la Historia con ojos europeos. Sólo que él no tenía conciencia de la relatividad de tal perspectiva y le daba el valor absoluto de ser la expresión de la autoconciencia de la Razón.

La Historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la Historia universal. Asia es el comienzo (p. 201).

El principio del mundo oriental es la conciencia inmediata; no sólo la falta de distancia entre Espíritu objetivo y subjetivo, sino la falta de conciencia de aquél. El ejemplo que pone Hegel es la *relación patriarcal*.

En la familia el individuo es un todo y, al mismo tiempo, un

momento del conjunto, conviviendo en la finalidad común que al mismo tiempo, por ser común, tiene su existencia peculiar y es con ello objeto también para la conciencia de los individuos. Esta conciencia existe en el jefe de la familia, que es la voluntad, la acción encaminada al fin común, que cuida de los individuos, endereza la actividad de estos individuos hacia el fin común, los educa y los conserva en la conformidad del fin general. Los individuos no saben ni quieren nada fuera de ese fin y de su presencia en el jefe y en la voluntad del jefe. Esta es necesariamente la primera forma de conciencia de un pueblo (p. 203).

Este principio llega al nivel histórico por primera vez en Asia, porque allí se consigue la formación del Estado. Este cristaliza en un Poder absoluto que se atribuye rasgos divinos: lo sagrado no ha sido separado de lo profano.

La soberanía en el mundo oriental puede llamarse teocracia. Dios es el regente profano, y el regente profano es Dios; ambos gobiernan en uno solo; el soberano es un Dios-hombre (p. 204).

Esta confusión garantiza su inmutabilidad, otro de los rasgos definitorios del mundo oriental. Hegel distingue tres formas fundamentales de este mundo.

El *imperio chino y mongol* es el imperio del *despotismo teocrático*. Aquí se encuentra el Estado patriarcal. Un padre está al frente de todo y manda también sobre todas las cosas que nosotros solemos reservar a la conciencia moral. Este principio patriarcal está en China organizado en un Estado; entre los mongoles no se halla desarrollado tan sistemáticamente. En China manda un déspota, que dirige un gobierno sistemáticamente construido en múltiples formaciones jerárquicas. El Estado determina incluso las relaciones religiosas y los asuntos familiares. El individuo carece de personalidad moral.

En la *India* constituyen la base las diferencias en que una vida popular desenvuelta se divide necesariamente. Aquí las castas señalan a cada cual sus derechos y sus deberes. A esta soberanía podemos darle el nombre de *aristocracia teocrática*. Sobre estas diferencias fijas elévese la idealidad de la fantasía, idealidad que todavía no se ha separado de lo sensible...

En *Persia* la unidad sustancial encúmbrese a mayor pureza. Su manifestación natural es la luz. Lo espiritual es el bien. Podemos llamar a esta forma *monarquía teocrática*. Lo que el monarca tiene que hacer es el bien. Los persas han tenido bajo su dominio una multitud de pueblos; a todos, empero, les han dejado que mantengan su peculiaridad. El imperio persa puede, pues, compararse a un imperio cesáreo. Los persas constituyen propiamente el tránsito entre el Oriente y el Occidente (p. 204-5).

* * *

A) CHINA

La Historia debe comenzar con el imperio chino, el más antiguo de que hay noticia. Y su principio es de tal sustancialidad, que es a la vez el más antiguo y el más moderno para este imperio. Pronto vemos a China elevarse al estado en que hoy se encuentra. Pues como la antítesis entre el ser objetivo y el movimiento subjetivo hacia este ser falta todavía, la variabilidad es imposible y lo estático, que reaparece eternamente, reemplaza a lo que llamaríamos histórico (p. 221).

Según este principio estático, China no tiene propiamente Historia, a pesar de que ningún pueblo tiene libros de Historia que se remonten tan antiguo (p. 223).

El estudio de China ocupa 50 páginas con abundante información sobre su historia, forma política, cultura —con muchas referencias a costumbres curiosas—, elementos geográficos, etc. Un ejemplo de las atinadas observaciones de Hegel es su consideración sobre la importancia que tienen en la configuración del espíritu chino los sistemas de regulación de los ríos (p. 229).

El principio de la moralidad china es la familia, pero como esta forma de relación se repite en el Estado, podemos definir el espíritu chino como la confusión entre Moralidad y Eiticidad.

El fundamento de la familia es también la base de la constitución, si se quiere hablar de una constitución. Pues aunque el emperador tiene los derechos de un monarca que está a la ca-

beza del Estado, los ejerce en la forma de un padre que gobierna a sus hijos. El emperador es para el pueblo entero el patriarca que lo rige, como una familia, con los derechos del padre de familia. No se trata, sin embargo, de un gobierno paternal como el de los jefes de los clanes, sino de un gobierno político perfecto; pero de tal índole que el emperador tiene los derechos de un padre, aunque no los ejerce a modo de un padre, moralmente, sino gubernativamente. Cabe decir que es el padre y la madre del imperio (p. 232).

Esta singular posición del emperador chino fue lo que tanto gustó a la Francia de Luis XIV y luego a algunos ilustrados en siglo XVIII. El emperador es el ejemplo del despota ilustrado, cuyo primer retrato literario —según Hegel— es el *Telémaco* de Fenelón.

El funcionamiento de este despotismo es posible gracias a la extensa y refinada burocracia imperial a la que Hegel dedica varias páginas⁹.

* * *

B) INDIA

Pasamos a la segunda gran figura de la Historia universal: la India. En conjunto puede decirse que está aún presente. En la serie de las figuras espirituales, es temprana. En absoluto, es muy antigua; pero ha permanecido estática y todavía sigue siendo la misma por dentro, en su plena formación, aun cuando hacia fuera ya no es independiente...

... El principio indio es el segundo del concepto, o sea, el de la *diferenciación* en general, el de la diferencia determinada y

⁹ El índice de este extenso estudio sobre el pueblo chino puede dar una idea de su contenido:

1. Territorio y población de China.
2. Historia de China: a) fechas y fuentes; b) los hechos históricos.
3. La constitución de China: a) el principio de la moralidad china; b) el emperador; c) el gobierno de los funcionarios; d) el ideal de la igualdad; e) la estratificación de la moralidad.
4. El espíritu del pueblo chino: a) la moralidad; b) la ciencia; c) la religión.

fija. Pero esta diferencia permanece en su ser meramente natural y conduce a una petrificación de las clases sociales en el pueblo. La razón no tiene aquí lugar, ni tampoco la libertad (p. 271).

Esas clases sociales petrificadas son las castas. Su tratamiento ocupa buena parte del estudio, y en ellas se centran las reflexiones más directamente sociales y políticas.

Las diversidades de derecho y moral, fundadas en las castas, presentan los rasgos más variados. Las castas tienen, unas para con las otras, derechos distintos, que son absolutos, religiosos. La igualdad de los ciudadanos, que hemos visto en China, no existe aquí; aquí existe una desigualdad que se extiende pavorosamente a todas las circunstancias de la vida humana. Cada casta tiene sus deberes y sus derechos especiales. Los deberes y derechos no son, por tanto, en la India los del hombre en general, sino los de una casta determinada. Mientras que nosotros decimos: la valentía es una virtud, los indios dicen: la valentía es la virtud de los chatriyas. No existe la humanidad en general, el deber humano, el sentimiento humano; sólo hay deberes de las distintas castas (p. 296).

La sujeción del indio a las castas es tan radical, está aceptada como un hecho tan natural que

el peor y más arbitrario y más deshonroso despotismo tiene su sede en la India (p. 290).

No hay en la India ni la capacidad siquiera de rebelión, pues la inserción en las castas ha exterminado todo sentimiento personal.

Esta situación de falta de libertad hace que no pueda existir un verdadero Estado.

Mientras la China es toda ella un Estado, el cuerpo político indio es un pueblo y no un Estado (p. 289)¹⁰.

¹⁰ El índice del capítulo sobre la India es el siguiente:

1. La conexión de la India en la Historia universal.
2. El espíritu del pueblo indio.

C) PERSIA

Por lo que toca, en primer término, a la política, se nos ofrece aquí por primera vez un verdadero *imperio*, un conjunto de soberanía que comprende en sí elementos totalmente heterogéneos... su unidad se acerca bastante a la idea de Estado (p. 326).

El centro del espíritu persa lo constituye la religión de Zoroastro con su concepción dualista, y a ella dedica Hegel varias páginas. Aquí está la grandeza de la religión persa y aquí su deficiencia, pues los persas no fueron capaces de superar el dualismo en una síntesis.

En lo que atañe a cultura y organización política, esta parte está mucho menos elaborada que las anteriores y se limita a ofrecer una visión de conjunto de Asiria, Babilonia y la Persia antigua de Ciro y Darío ¹¹.

V. EL MUNDO GRIEGO

A) LOS ELEMENTOS DEL MUNDO GRIEGO

1. *Los elementos geográficos y etnográficos*

El pueblo griego se forma por confluencia de diversas naciones.

3. La historia de la India.

4. La vida india: a) el Estado y las castas; b) el derecho; c) usos y costumbres.

5. La religión india.

¹¹ El estudio del mundo oriental se completa con un capítulo breve dedicado al Asia occidental mediterránea, Fenicia e Israel; y un largo capítulo dedicado a Egipto. Puesto que dichos capítulos ofrecen menos interés para la comprensión del pensamiento político de Hegel, hemos decidido su omisión en nuestro texto por razones de brevedad.

Esta heterogeneidad dentro de sí misma es lo primero que nos sale al encuentro y constituye un rasgo capital de la nacionalidad griega, pues el libre y hermoso espíritu griego sólo puede surgir por superación de esta heterogeneidad... Este es necesariamente el punto de partida para los pueblos que son dignos, como naciones espirituales, de ser considerados en la Historia universal (p. 404-5).

El segundo elemento de la vida nacional entre los griegos es la *marina*. La naturaleza los convidaba a una vida anfibia... (p. 407).

Un tercer elemento viene constituido por los *extranjeros*, a quienes se debe la formación de centros fijos (p. 408).

Según las leyendas —a las que Hegel da algún valor histórico— muchas ciudades fueron fundadas por personajes venidos de fuera de la Hélade (Cecrops, Pelops, Cadmos, etcétera). Es un enriquecimiento del patrimonio cultural de la Grecia primitiva.

2. *Los más antiguos elementos políticos*

En unas páginas llenas de vigor y entusiasmo, como buen conocedor de Homero, Hegel describe la vida política de la prehistoria griega: la época de las grandes fortalezas micénicas. Son monarquías muy primitivas.

En la *Iliada* vemos un rey de reyes, el jefe de toda la expedición, a quien los demás reyes y jefes rodean, formando un consejo colectivo, en el que cada cual hace valer su personalidad. Estos consejeros no se limitan a votar, sino que cada uno defiende su opinión; el príncipe se rige por ellas o decide con arreglo a su voluntad. No cabe hablar, por tanto, de un poder ilimitado... Muy floja es, pues, la relación de los príncipes con su caudillo...

Igualmente laxa es la relación de cada príncipe con la masa del pueblo... Los pueblos no pelean como mercenarios del príncipe en sus batallas, ni son empujados a modo de rebaño estúpido y servil, como una casta india. Tampoco luchan por su propia causa, sino como testigos de las hazañas y de la gloria de sus príncipes, dispuestos a realzar ambas mediante la propia fuerza y a defender al príncipe, si llega a necesitarlo. Los caudillos, subidos en sus carros, llevan tras de sí la infantería, la cual, a la inversa de lo que entre nosotros sucede, deja pelear a los

príncipes, y sólo cuando el caudillo sucumbe, corre en su auxilio, luchando para no permitir que recaiga sobre ella la vergüenza de que el cadáver o las armas de su general sean botín del enemigo. La relación es, por tanto, muy libre; la guerra no es cosa del pueblo (p. 412).

Son ciudades belicosas, pero, sin duda alguna, las hostilidades eran muy superficiales (p. 416). En cuanto a los conflictos internos, que se producen por el desarrollo económico de las ciudades con la consiguiente acumulación de riqueza en unos pocos y empobrecimiento del pueblo, la solución más eficaz fueron las colonias (p. 416-7).

3. *Los comienzos de la vida espiritual*

Hegel afirma que «el arte bello constituye el centro de la cultura griega» y a esta afirmación dedica sus reflexiones para captar los comienzos de este arte. Pero el tema que le ocupa más páginas es el de la religión. La ve surgir como respuesta a una peculiar relación con

una naturaleza aislada, desmenuzada, que no sujeta ni oprime al hombre con un poder uniforme y monstruoso (p. 421).

... No hay que representarse aquí todavía la concepción intelectual de un curso regular de la Naturaleza, sino que el espíritu griego se admira ante el curso natural de la Naturaleza, considerada no como ingente masa en la que él mismo se encuentra, sino como un objeto que es, en primer término, extraño al espíritu, algo no espiritual, pero que a la vez inspira confianza y la general creencia de que contiene algo benévolo para el hombre, algo respecto de lo cual el hombre puede conducirse afirmativamente (p. 422).

La religión griega es una interpretación espiritual de la Naturaleza: es la representación, como algo objetivo, de la reacción del hombre ante la Naturaleza (las fuentes, el mar, las cavernas...). Claro está que también hay elementos incorporados de religiones extranjeras.

B) LA MADUREZ DEL ESPÍRITU GRIEGO

El espíritu griego es la individualidad libre y bella. Está libre de ese estado en que la conciencia personal le falta al hombre frente a la objetividad de la Naturaleza; pero tampoco es todavía el otro extremo de la abstracción en sí [la subjetividad infinita, como pura certeza de sí mismo]. El espíritu griego es la abstracción concreta en el medio de ambos extremos. Debemos considerar esta individualidad libre en las tres formas de su manifestación: primero, en el hombre por sí; segundo, en los dioses; y tercero, en el Estado (p. 431).

1. *La subjetividad griega*

Esta individualidad se expresa, sobre todo, en el arte. Y la primera obra de arte es el cultivo del hombre mismo —no sólo su cuerpo— en los juegos.

La primera forma que la individualidad bella toma, es, según esto, la humanidad inmediata, la *obra de arte subjetiva* o la obra de arte que el hombre hace de sí mismo... Los griegos han cultivado sus cuerpos hasta hacer de ellos figuras hermosas y órganos que sirven no para llevar a cabo cosa alguna, sino para exhibir la destreza por sí misma. El interés consistía en revelar la libertad. Este mostrarla y honrarla es entre los griegos un interés muy antiguo (p. 433).

2. *La religión griega*

La segunda forma de la individualidad bella es la *obra de arte objetiva*, que es la figura divina en general.

Son muchas las páginas que Hegel dedica al estudio de la religión griega: su concepto central como belleza, el antropomorfismo, el politeísmo, los dioses particulares, los dioses locales, los misterios, los oráculos.

3. *El Estado griego*

El principio de la *polis* es la identidad del individuo —que ya tiene conciencia de sí— con el espíritu del pueblo: la unidad de la voluntad subjetiva y objetiva. Hay plenitud

de Eticidad, pero sin haber pasado por la mediación de la Moralidad ¹².

La constitución democrática es la única apropiada para este espíritu. Es un Estado que ha dejado atrás la fase patriarcal y que se rige por leyes que valen por ser leyes de la patria.

No las obedezco por estar convencido de que son buenas, sino que constituye una simple costumbre, conforme a la cual vivo y que no admite otro fundamento y que yo acepto como buena, porque es la costumbre... (p. 453).

En Grecia vemos la democracia en su más bello desarrollo. Sabemos que la libertad que existía en Grecia fue la más bella que ha existido jamás en punto alguno de la tierra. Hemos indicado anteriormente que el despotismo era lo peculiar de la vida oriental, su constitución, hasta donde puede hablarse de una constitución; asimismo la aristocracia es lo peculiar del mundo romano; y la monarquía es la determinación política propia para el mundo de los pueblos germánicos, para el mundo cristiano. Pues bien, la democracia ha sido la determinación de la constitución política para Grecia... Frente al Estado, los ciudadanos, por una parte, se hallan dominados unánimemente por el amor a la patria y la resolución de llegar a la muerte por su interés y triunfos; por otra parte, tienen la libertad de participar en las deliberaciones sobre los asuntos del Estado y de elegir a los individuos en quienes confían que dirigirán mejor estos asuntos. Esta dirección única subjetiva es necesaria para lo exterior; y estos individuos son elegidos por los ciudadanos, y lo que emana de ellos es la resolución misma de los individuos... (p. 454).

... La condición interna absoluta de la democracia es la unidad de lo particular con el interés general del Estado; la subje-

¹² Más adelante dice Hegel: «Por lo mismo no debemos llamar a la voluntad sustancial de la Eticidad voluntad buena; pues la buena voluntad es la voluntad moral, la que, con arreglo al bien como una idea en sí, como un conocimiento del deber, juzga sobre lo que el individuo y el Estado deben hacer. La buena voluntad es algo particular, descansa sobre la Moralidad de los individuos, sobre su convicción e interioridad. Justamente la libertad subjetiva, que constituye el principio y la forma peculiar de la libertad en nuestro mundo y la base absoluta de nuestro Estado y de nuestra vida religiosa, resultó para Grecia la *ruina*» (p. 457).

tividad no debe haberse aprehendido a sí misma todavía, no debe haber llegado a su madurez (p. 455).

Por tanto, la democracia griega —como la de Rousseau— se basa en el supuesto de que no hay tensión entre la voluntad general y la particular. Este supuesto no se da en el mundo moderno, porque el Cristianismo ha introducido el principio de la interioridad. Ya hemos visto en la *Filosofía del Derecho* la peculiar idea que Hegel tiene sobre la democracia. Es una forma política que corresponde a la fase de desarrollo humano que podríamos llamar adolescencia, es decir, anterior a su emancipación.

Una vez definido el principio de la democracia griega, Hegel pasa a considerar las condiciones externas o elementos necesarios para que tal constitución pueda existir (p. 458).

Lo primero, la dimensión reducida del Estado. Sólo así es posible la participación activa, directa, inmediata, ardorosa, que se da en una asamblea donde el medio de comunicación es la elocuencia.

En un país grande se puede consultar a todos los grupos, recoger votos y contar resultados, como hizo la Convención francesa; pero éste es un procedimiento sin vida, un mundo deshecho y sumergido en montones de papeles (p. 459).

El segundo elemento es la esclavitud, a no ser que se trate de una democracia de escasa cultura —pastores o agricultores sencillos— como en Suiza. La esclavitud es necesaria para liberar a los ciudadanos material y psicológicamente. No sólo para que tengan tiempo, sino además para que las ocupaciones particulares no los aparten de lo universal, diferenciándolos entre sí. La esclavitud es la base económico-social de la igualdad entre los ciudadanos. Esta bella libertad de los griegos, por tanto, no conoce aún la libertad del hombre en cuanto tal.

Para que no exista la esclavitud, es menester, en primer término, como queda dicho, el conocimiento de que el hombre como tal es libre. Mas para esto es menester que el hombre pueda pensarse como universal y prescindir de la particularidad por la

cual es ciudadano de este o aquel Estado. Ni Sócrates, ni Platón, ni Aristóteles han tenido la conciencia de que el hombre abstracto, el hombre universal, es libre. Este conocimiento sólo surge mediante el ahondamiento del hombre en sí mismo (p. 460).

Finalmente, la ausencia de libertad subjetiva hace que los griegos no sean capaces de tomar resoluciones absolutas y tienen que buscarlas en otra parte. Esta es la función de los oráculos. El individuo todavía no plenamente desarrollado no se atreve a cargar con todo el peso de la responsabilidad y en las grandes decisiones acude a los oráculos para su alivio.

* * *

C) LA AFIRMACIÓN HISTÓRICA DEL ESPÍRITU GRIEGO

1. *Las guerras médicas*

Las guerras médicas caracterizan la época con que empieza el segundo período del pueblo griego. Es el momento en que todo pueblo nuevo en la Historia universal toma contacto con el pueblo, con la figura, con el imperio histórico que le ha precedido inmediatamente (p. 465).

Hegel hace un recuento de acontecimientos y de su significación en la Historia. Por esta significación aquellos trescientos espartanos que murieron en las Termópilas, viven eternamente en nuestra memoria, mientras que otros muchos, igualmente valientes, han sido olvidados.

La fama inmortal de los griegos es justa; justíficala la alta causa que los griegos salvaron. En la Historia universal quien decide sobre la fama no es la valentía formal, no es el llamado mérito, sino el valor de la causa defendida (p. 467).

2. *Atenas*

La cumbre del desarrollo de Atenas se consigue cuando llega a la más libre democracia. Hegel sigue sus pasos desde la población primitiva y su asiento diversificado, a tra-

vés de las grandes innovaciones de Solón, Pisístrato, Clístenes y Pericles —el político más grande que jamás haya existido¹³— cuyo discurso panegórico Hegel comenta breve y elogiosamente.

Pericles nos pinta el más hermoso cuadro de una constitución, donde los ciudadanos están educados y tienen ante los ojos el interés de la patria, donde la individualidad es culta y posee una conciencia desarrollada de los negocios públicos y los intereses generales (p. 473).

En resumen

en Atenas asistimos al despertar de la libertad subjetiva; el hombre ha entrado en sí mismo y actúa libre y productivamente hacia fuera (p. 473).

3. Esparta

En unas pocas páginas Hegel recoge lo más conocido sobre las instituciones sociales y políticas espartanas: la raza doria, los ilotas, la propiedad igualitaria, las comidas colectivas, la gerusía, el eforado y una serie de costumbres curiosas.

Así es como ambos Estados, Atenas y Esparta, se hallan frente a frente. La eticidad del uno consiste en una rígida dirección hacia el Estado; en el otro se encuentra esta misma relación ética, pero con una conciencia desarrollada y una actividad infinita, dedicada a la producción de lo bello y luego también de lo verdadero. Alcanzando la conciencia de sí misma, de su idealidad, Atenas se ha sobrevivido; pues esta misma idealidad era también el principio de la corrupción de la eticidad. Esta corrupción consiste en que el hombre se aparta de la costumbre general. El retraimiento del individuo dentro de su yo trae en la ciencia y en el arte la esencia verdadera a la intuición, a la objetividad exterior; pero, por otro lado, el individuo encuentra en sí su particularidad y quiere hacerla valer contra el fin general. Con lo cual se produce la corrupción de la ley general, de la

¹³ Vid. p. 468 y 472. También la carta a Döderlein de 29-Abr-17 en *Briefe*, II, p. 157.

costumbre general, como vemos en Atenas. En Esparta aparece esta corrupción inmediata y sin nada que la compense; el retraimiento del espíritu en sí mismo no desarrolló la forma bella; y por eso la corrupción de los espartanos es fea (p. 477-8).

4. *La guerra del Peloponeso y sus consecuencias*

Dato llamativo es la incapacidad griega para formar un Estado común. Sólo hubo unidad momentánea en guerras exteriores. Cuando éstas cesaron, estalló la contienda más grave, la llamada guerra del Peloponeso. Esparta consiguió una hegemonía efímera que dio paso a la también efímera hegemonía de Tebas.

Toda Grecia se manifestó entonces debilitada y descompuesta. Ningún Estado podía subsistir sin alguna suerte de relación amistosa con otros; y, sin embargo, no había ninguna autoridad que impusiera la paz y la tranquilidad entre ellos. La necesidad de un centro y la imposibilidad de constituirlo se hizo sentir igualmente dentro de las distintas ciudades, divididas, en su mayoría, por facciones incompatibles, como en las ciudades italianas de la Edad Media. El triunfo de una facción acarrea la proscripción de los contrarios y éstos pedían auxilio entonces a los enemigos de su patria para hacer la guerra a su propia ciudad. Ya no era posible una tranquila coexistencia de los Estados, que preparaban su mutua decadencia. Grecia ya no podía encontrar la salvación en sí misma; necesitaba una autoridad. Y esta autoridad tenía que venir de fuera (p. 480).

5. *La decadencia de la eticidad griega*

El desarrollo del arte —principio estético del mundo griego— lleva consigo el desarrollo de la subjetividad. Efectivamente, el desarrollo del arte radica en el principio de que la individualidad intime consigo misma, de que ya no exista interés por la realidad exterior como pauta indiscutida de vida, sino que el artista va comprobando que su obra nace de su propio interior. A la realidad se opone la idealidad y subjetividad. El individuo comienza a sentirse —y a pensarse— como distinto de la colectividad y su eti-

cidad. Se rompe la unidad. Aunque todavía muchos hombres modernos —Hegel cita a Rousseau— no sólo admiran, sino que añoran la vida bella de la *polis*, esa civilización no era perfecta, y había de ser negada por un principio superior.

Este primer arranque de la subjetividad por la región estética adquiere su plenitud en el desarrollo del pensamiento. El principio del pensamiento libre es el elemento autodestructor que la civilización griega llevaba en sus entrañas.

La vida concreta de los griegos es eticidad, vida para la religión, para el Estado, sin más reflexión, sin determinaciones universales, que necesariamente se alejan en seguida de la forma concreta y se oponen a ella. La ley existe y el espíritu está en ella. Pero tan pronto como el pensamiento surge, examina las constituciones, descubre lo que es mejor y exige que lo que considera como tal, sustituya a lo existente. El principio del pensamiento es perturbador para la determinación sobre la cual descansa la existencia del mundo griego. Este principio es de tal índole que exige conciliación; pero esta conciliación sólo puede tener lugar en un punto de vista superior a la forma del espíritu griego. Mas, por otra parte, es de tal naturaleza que necesariamente brota del espíritu griego... El pensamiento aparece aquí, por lo tanto, como el principio de la decadencia, que es la decadencia de la eticidad bella; pues al saberse afirmativo, el pensamiento establece principios racionales que se hallan en relación esencial con la realidad existente y en oposición a la costumbre restrictiva (p. 482).

El principio de la individualidad libre surge de dos modos: como idea de la subjetividad en que el individuo quiere realizar su arbitrio y sus pasiones, o como idea de la universalidad verdadera.

El primer modo tuvo su origen en *los sofistas*. Son los maestros en el manejo del pensamiento, saben probarlo todo con sus recursos oratorios.

Una sentencia fundamental de los sofistas decía: «El hombre es la medida de todas las cosas.» Pero en ésta, como en todas sus sentencias, existe la ambigüedad de que el hombre puede

ser entendido como el espíritu en su profundidad y verdad o en su arbitrio e intereses particulares. El principio de los sofistas era generalmente que el hombre subjetivo constituye la medida de todas las cosas. El hombre como individualidad particular fue para ellos el fin; y la utilidad para su existencia natural fue el punto de vista supremo. Declararon, por consiguiente, la arbitrariedad principio de lo justo y establecieron que lo útil al sujeto es el último fundamento de determinación. Ahora bien, esta opinión individual es totalmente contraria al espíritu griego (p. 484).

El segundo modo tuvo su origen en *Sócrates*. También para éste «el hombre es la medida de todas las cosas», pero ahora se trata de un hombre universal, cuya pauta no es lo útil a la particularidad, sino lo justo y lo bueno.

Sócrates trajo la interioridad del hombre ante su conciencia, de suerte que la medida de lo justo y lo ético quedó puesta en la conciencia moral. En esto consiste la oposición entre la eticidad hasta entonces existente y la de la época subsiguiente: los primeros griegos no tenían conciencia moral. *Sócrates* es célebre como maestro de moral; en realidad es el descubridor de la moral. El ha proclamado que el pensamiento es lo supremo, lo determinante. Los griegos han tenido eticidad; pero *Sócrates* se propuso enseñarles las virtudes, los deberes, etc., morales, que tiene el hombre. El hombre moral no es el que quiere y hace lo justo; no es el hombre inocente, sino el que tiene conciencia de su acción (p. 485).

Aunque *Sócrates* cumplió siempre sus deberes como ciudadano y rehusó escapar a la muerte para no defraudar a las leyes atenienses, su doctrina era revolucionaria y así fue comprendida por los atenienses. Por ello lo condenaron. El drama de *Sócrates* consiste en que tanto él como sus jueces actuaron justamente.

Por alta que fuera la justicia de *Sócrates*, no menos alta fue la del pueblo ateniense, condenando a muerte al destructor de su eticidad. Ambas partes tenían razón. *Sócrates* no murió, pues, inocente; esto no sería trágico, sino simplemente conmovedor. Pero su destino es trágico en el verdadero sentido. Nuestra orga-

nización política es totalmente distinta de la del pueblo ateniense; por eso puede permanecer indiferente por completo ante la vida interior e incluso ante la religión (p. 486).

6. *El imperio de Alejandro Magno*

Hegel es un entusiasta de Alejandro y las páginas que le dedica son auténtico panegírico. Lo que la Historia tradicionalmente nos presenta como el fracaso de Alejandro —su muerte temprana, la falta de sucesión, la disgregación de su imperio— Hegel lo convierte precisamente en su triunfo, porque la misión de Alejandro no consistió en la dominación universal —reservada a los romanos— sino en la culminación de la individualidad griega dándole dimensiones universales.

7. *La decadencia de Grecia*

La muerte de Alejandro inicia el tercer período del mundo griego. Una eticidad sin libertad particular había sido el principio de la época anterior; Platón lo ha expuesto en su *República* en total abstracción y con gran consecuencia. Platón quería ver abolidas la propiedad y la familia, porque éstas exigen una individualidad en sí cerrada y, por tanto, constituyen un obstáculo para la eticidad sustancial, que era el primitivo principio griego. Lo que Platón expone no son, pues, cosas tomadas del aire, sino la naturaleza real de la eticidad griega. Pero después de la muerte de Alejandro prevalece la particularidad desarrollada, que se nos presenta en las pasiones que sufren todos los Estados. Este tercer período de la historia del mundo helénico abarca el amplio desarrollo de las desdichas de Grecia y nos interesa menos (p. 492).

Efectivamente, sólo son cuatro las páginas dedicadas a este período y no ofrecen aportaciones de especial interés.

VI. EL MUNDO ROMANO

En cuanto el lector comienza la lectura de esta parte, se percata de que Hegel no siente simpatía por Roma: ni la rememoración histórica es tan rica, ni la interpretación alcanza tanta brillantez como en el caso griego. Es más, el lector siente que toca con la mano la artificiosidad más vacía y menos convincente.

A) LOS ELEMENTOS DEL ESPÍRITU ROMANO

Tras una sumaria alusión a la geografía italiana, Hegel asienta una tesis que marca todo su ulterior pensamiento sobre Roma:

... No se ha formado Roma de una antigua raza, unida por los lazos naturales y un régimen patriarcal, raza cuyo origen se remontara a antiguos tiempos (como ha ocurrido, por ejemplo, con los persas, que han dominado también sobre un gran imperio), sino que desde su comienzo fue algo ficticio, violento, nada espontáneo y primitivo. El origen del Estado no es una familia, ni una alianza para la vida pacífica, sino una cuadrilla de bandidos que se unieron para fines de violencia (p. 504).

Esta situación de violencia originaria permanece en toda la historia de Roma, no sólo en el Estado, sino incluso en el interior de la familia.

Los primeros romanos adquirieron sus mujeres sin el sentimiento de lo naturalmente ético, no por una libre petición e inclinación, sino por la violencia¹⁴. Esta dureza frente a la vida familiar sirve de base al matrimonio romano posterior; dureza

¹⁴ Alusión al rapto de las sabinas que Hegel cree haber sido un hecho histórico.

egoísta, que constituyó para lo sucesivo la determinación fundamental de las costumbres y leyes romanas. Nos encontramos, pues, con que la relación familiar no era entre los romanos una hermosa y libre relación de amor y de sentimiento, sino que el principio de la dureza, de la dependencia, de la subordinación, sustituye a la confianza. Es una relación de esclavitud, en que la mujer y los hijos pertenecen al padre (p. 507).

Consagrada la desigualdad entre las familias, en base a la desigualdad en la propiedad, y el antagonismo básico entre patricios y plebeyos, sólo la *aristocracia* era posible en Roma, por ser la forma política que se basa en la desigualdad y el antagonismo. La *grandeza romana* consiste en la perfecta subordinación de la personalidad individual, dura y rígida, al Estado. El Derecho romano tiene su raíz en la transformación sistemática de toda la eticidad en vida jurídica: se impone la personalidad abstracta sin consideración al sentimiento.

Una esfera de la cultura en que aparece muy claro el carácter romano es la religión. Se trata de una relación de sujeción a los dioses, pero es también una relación fría, prosaica, utilitaria.

«También las fiestas y los juegos romanos ofrecen, a diferencia de los griegos, ese carácter de exterioridad» (p. 514). En los juegos griegos, los líderes son participantes; en los juegos romanos participan los extranjeros, esclavos, profesionales, llegando hasta la degradación de convertir en espectáculo la muerte violenta.

* * *

B) HISTORIA DEL ESTADO ROMANO

El hilo conductor, explicativo de toda la Historia de Roma consiste en el tránsito de la interioridad subjetiva, la certeza que uno tiene de sí mismo, a la exterioridad de la

realidad mediante la voluntad de dominación, cuya realización más inmediata es la propiedad privada¹⁵.

Hegel hace una evocación rápida de la época de los reyes, de su expulsión y la fundación de la República con las luchas subsiguientes entre patricios y plebeyos. Una vez que terminaron estas contiendas, fundamentalmente con las leyes licinias, Roma fue capaz de expansionarse hacia el exterior.

... Cuanto más vivamente se hubo agitado la discordia en el interior, tanto más enérgicamente obraron juntos los romanos en el exterior. Cuando los pueblos se orientan hacia el exterior, después de un período de agitaciones civiles, aparecen más fuertes que nunca; pues la excitación anterior, que subsiste todavía, no teniendo ya su objeto dentro, lo busca fuera. Así sucedió también en la Revolución francesa (p. 528).

El primer campo de expansión fue la península italiana. La segunda guerra púnica pone en manos de Roma un auténtico imperio y define ya su misión de dominio universal que ejercita a continuación con la expansión hacia el Este del Mediterráneo. Y esta misma expansión trae la corrupción a Roma. Es la tesis que ya encontramos en los mismos historiadores romanos y que Hegel sigue fielmente.

La constitución democrática ya no podía conservarse en Roma sino aparentemente. Cicerón, que se había creado mucha reputación por su gran elocuencia, y pesaba mucho por su sabiduría, atribuye la ruina de la república a los individuos y sus pasiones. Cicerón reflexiona sobre el Estado y, sin embargo, no vislumbra siquiera lo que es la esencia del Estado, pues sigue creyendo que las formas existentes son capaces de mantener su cohesión. Platón, a quien Cicerón pretendía imitar, tuvo plena conciencia de que el Estado ateniense, tal como se ofrecía a sus ojos, no podía subsistir y, en consecuencia, esbozó con arreglo

¹⁵ «El principio romano se presenta, pues, como la fría abstracción del poder y de la violencia, como el puro egoísmo de la voluntad frente a los demás, egoísmo que no tiene en sí ninguna satisfacción ética, sino que toma su contenido únicamente de los intereses particulares» (p. 532).

a sus puntos de vista una constitución política perfecta. Cicerón, por el contrario, no ve la imposibilidad de mantener por más tiempo la república romana y busca exclusivamente soluciones momentáneas para conservarla. No tuvo conciencia de la naturaleza del Estado, especialmente del romano, ni supo, a pesar de ser el padre de la patria, otra solución que esperar la salud de personajes particulares, que serían la base del Estado, y hacer responsables de la perdición a otros personajes. También Catón dice de César: «Malditas sean sus virtudes, que han precipitado mi patria a la ruina.» Pero lo que destruyó la república no fue la casualidad de César, sino la necesidad. Era imposible que la república subsistiese más tiempo en Roma. Las obras del mismo Cicerón lo demuestran. El mismo refiere que los asuntos públicos eran resueltos tumultuosamente, con las armas en la mano, por la riqueza y el poder de los primates, aliados a la canalla (p. 536).

Fracasada la República, era necesaria la concentración de poder como única forma posible para superar la disgregación. Esta necesidad no la comprendieron muchos romanos que interpretaron el cambio como un triunfo personal de César y creyeron que, eliminándolo, volvería la República.

El dominio del mundo ejercido por Roma pasó, pues, a manos de uno solo. Este importante cambio no debe considerarse como algo casual, sino que era necesario y estaba condicionado por las circunstancias. César hizo lo que era necesario, imponiendo su particularidad a las muchas voluntades individuales, purificando Roma de las muchas particularidades bajas y mezquinas, y colocándose a la cabeza del Estado (p. 537).

Vemos, no obstante, que los varones más dignos de Roma creían que la dominación de César era casual y que la situación traída por César estaba vinculada a su individualidad: así Cicerón, así Bruto y Casio, quienes creían que si *este* individuo desaparecía, la república retornaría por sí sola. Obsesionados por este notable error, Bruto, un individuo sumamente digno, y Casio, más enérgico que Cicerón, asesinaron al hombre cuyas virtudes apreciaban. Pero inmediatamente se vio que sólo un jefe podía dirigir el Estado romano y los romanos tuvieron que creer entonces al fin esta verdad; pues, en general, una revolución política queda, por decirlo así, sancionada por el asentimiento

de los hombres cuando se repite una segunda vez. Un cambio tan grande necesitaba suceder dos veces; pues una vez es fácilmente considerada como «ninguna vez»; pero ya la segunda vez confirma la primera. Fue, pues, necesario que Augusto se apoderase del Poder, igual que César; del mismo modo que Napoleón hubo de ser destronado dos veces y que los Borbones han sido expulsados dos veces. La repetición convierte en real y establece firmemente lo que en un principio parece solamente casual y posible (p. 538).

El imperio individual queda, pues, definitivamente establecido con Augusto.

Las instituciones políticas se hallaban reunidas en la persona del emperador; ya no existía ninguna conexión ética; la voluntad del emperador estaba por encima de todo; ante ella todo era igual. Los libertos, que rodeaban al emperador, eran con frecuencia los individuos más poderosos del imperio; pues la arbitrariedad no repara en diferencias...

... Por lo demás, no había para el emperador derechos, ni deberes, ni eticidad; la arbitrariedad y la pasión le guiaban; él era el destino de todos. Estos emperadores representaban la exteriorización del espíritu, la finitud que sabe, quiere y no tiene límites. La subjetividad particular, totalmente desenfrenada, no tiene intimidación, ni progreso, ni retroceso, ni arrepentimiento, ni esperanza, ni temor, ni pensamiento alguno; pues todo esto implica determinaciones y fines fijos y aquí toda determinación es completamente casual; aquí el apetito, el placer, la pasión, el capricho, en suma, la arbitrariedad, se dan en su íntegra ilimitación. La voluntad de los demás no es nunca un límite para la voluntad del emperador, de suerte que la relación de voluntad a voluntad es más bien la de una dominación y una servidumbre ilimitadas (p. 539).

Hegel no encuentra nada bueno en el Imperio romano y los emperadores alabados en la Historia —los Antoninos— fueron sólo una «feliz casualidad» que no consiguieron dar al imperio una organización de libre convivencia.

... Los demás individuos se hallan frente a este uno como *personas privadas*, como infinita masa de átomos. Los indivi-

duos eran completamente iguales (la esclavitud constituía sólo una pequeña diferencia) y carecían de todo derecho político. Ya después de la guerra de los aliados, fueron equiparados a los ciudadanos romanos los habitantes de toda Italia. Bajo Caracalla se suprimió toda diferencia entre los súbditos del imperio romano entero; todos fueron ciudadanos de Roma. Pero con esta igualdad de los ciudadanos sigue existiendo la tiranía; más aún, el despotismo es el que introduce la igualdad. Esta recibe también la determinación de la libertad, pero sólo de la abstracta y de la del derecho privado. El *derecho privado* desarrolla y perfecciona esta igualdad. El principio de la interioridad abstracta, que hemos observado en el espíritu del pueblo romano, se realiza ahora en el concepto de persona, en el derecho privado. El derecho privado consiste, en efecto, en que la persona como tal tenga un valor en la realidad que ella se da, en la propiedad (p. 540).

* * *

C) EL CRISTIANISMO

Son unas páginas, fundamentalmente especulativas, que tienen la misión de hacer de puente con la parte siguiente dedicada al mundo germánico. El Cristianismo aparece en el mundo romano como un principio que va a negarlo y superarlo, pero no aparece como producción de dicho mundo, a la manera como el pensamiento era producción del mundo griego.

La especulación de Hegel, muy oscura y artificiosa, con continuas referencias al dogma de la Trinidad, quiere mostrarnos que el principio de la personalidad del mundo romano no consigue en él la plenitud, así como tampoco el principio de la unidad universal del mundo oriental. La reconciliación entre estos principios tiene su realización en plenitud en Cristo. Jesucristo no es sólo un personaje histórico, que pudiera ser colocado junto a Sócrates —como lo hizo Hegel en su juventud— sino la reconciliación objetiva del hombre con el Infinito.

Puesto que esta reconciliación no debe quedarse solamente en el Hombre-Dios, sino realizarse en todos los hombres,

hace falta la existencia de una comunidad cristiana que es la Iglesia.

La Iglesia tiene necesariamente una manifestación exterior que se traduce en una organización y en modificaciones operadas por los principios de la Iglesia en el mundo temporal.

La primera consecuencia es la proscripción de la *esclavitud*. Esta es imposible en el Cristianismo, pues el hombre es considerado a la luz de su valor infinito. Otra cosa es la eficacia concreta de esta consecuencia, que necesita siglos para ser plenamente operativa.

La segunda consecuencia es la afirmación de la interioridad del hombre con respecto al mundo de la contingencia.

El hombre ya no está ahora en la relación de la dependencia, sino del amor, en la conciencia de que pertenece a la esencia divina. Con respecto a los fines particulares, el hombre se determina ahora a sí mismo y se reconoce como poder universal de todo lo finito. Todo lo particular retrocede ante la esfera espiritual de la interioridad, que sólo se anula ante el Espíritu divino. Con esto desaparecen todas las supersticiones de los oráculos y augurios; el hombre es reconocido como un poder infinito de decisión. La forma de la eticidad ha cambiado, por tanto, completamente. La eticidad bella ya no existe. Lo que ahora es ético, puede ser, sin duda, costumbre, hábito; pero sólo en cuanto que procede de lo interior; precisamente lo interior, el sujeto, es lo completamente justificado (p. 562).

Ahora bien, esta interioridad no se cierra en sí misma, sino que tiende a conformar el mundo presente entrando en la esfera del Estado, no para actividades culturales, que siguen correspondiendo a la religión, sino para exigir que el Estado desarrolle como Derecho y Eticidad lo que es el principio fundamental de la religión.

La conversión piadosa no debe permanecer en el interior del ánimo, sino que ha de transformarse en un mundo real y presente, que se conduzca según la determinación de aquel Espíritu absoluto... Así queda suprimida la división del corazón entre el interior del corazón y la existencia. Mas a esta realización está llamado otro pueblo, u otros pueblos, los pueblos germánicos.

Dentro de la antigua Roma el Cristianismo no puede hallar su suelo real, ni dar forma a un imperio (p. 563).

VII. EL MUNDO GERMANICO

A) PRIMER PERÍODO: EL COMIENZO

1. *El Imperio bizantino*

Hegel hace un rápido recuento de los principales personajes y su acción histórica: Constantino, Teodosio y la división del Imperio, la caída de Roma. Obviamente no siente simpatía por Bizancio.

... La historia del cultísimo imperio de Oriente... nos ofrece una serie milenaria de constantes crímenes, debilidades, bajezas y falta de carácter (p. 577).

Pero es una historia que le da ocasión para presentar en negativo la tesis que quiere defender en esta última parte.

... El imperio bizantino constituye un gran ejemplo de cómo la religión cristiana puede permanecer abstracta en un pueblo culto, si toda la organización del Estado y de las leyes no se reconstruye según el principio de esta religión (p. 577).

Las tremendas guerras civiles que ensangrientan la historia de Bizancio tienen su origen, en gran parte, en problemas religiosos. Hegel cierra esta región de la Historia con el siguiente párrafo:

El imperio bizantino estaba, pues, destrozado por todas las pasiones. Desde fuera acometíanle los bárbaros, a quienes los

emperadores no podían oponer resistencias serias. El imperio vivía en estado perpetuo de inseguridad y representa en conjunto un repugnante cuadro de debilidad, donde las pasiones mezquinas y aun absurdas impiden la eclosión de todo lo que sea noble en pensamientos, hechos e individuos. Sublevaciones de los generales, derrocamientos de los emperadores por los jefes militares o por intrigas de los cortesanos, asesinatos o envenenamiento de los emperadores por sus propias esposas e hijos, mujerzuelas que se entregan a todos los excesos y escándalos —tales son las escenas que aquí nos ofrece la historia; hasta que finalmente el edificio carcomido del imperio oriental fue destruido por los fuertes turcos hacia mediados del siglo xv (1453) (p. 579).

2. *Las migraciones de los pueblos germánicos*

Sobre el primer período de la historia germánica poco puede decirse en conjunto. Escasa es la materia que esta historia nos ofrece a la reflexión. No seguiremos a los germanos en las selvas, ni buscaremos el origen de las migraciones de los pueblos (p. 580).

Hegel repite ideas muy generales, ya conocidas, sobre la primitiva situación cultural de estos pueblos, la entrada en el territorio del Imperio, la formación de las primeras monarquías (visigodos, francos, ostrogodos y longobardos), y su asimilación de la cultura latina.

La determinación fundamental de los pueblos germánicos es la subjetividad individual todavía no racionalizada sino sentida. El sentimiento es la vivencia de totalidad indeterminada. El sentimiento no tiene ningún contenido particular y puesto que

lo indeterminado, lo completamente universal como sustancia, lo objetivo es Dios, en Dios busca el sentimiento su satisfacción y la recibe en cuanto el individuo es asumido por Dios en la gracia (p. 584).

Este conocimiento de Dios, contenido adecuado para la capacidad de sentimiento de los pueblos germánicos lo aporta el Cristianismo.

La unidad de sentimiento y conocimiento correspondiente es sólo punto de partida, pues lo subjetivo debe alcanzar también el nivel del pensamiento y traducirse en instituciones. Es la Historia que Hegel nos ha de mostrar, y esta historia es la prueba de la tesis que se defiende:

que las naciones germánicas tenían el destino de ser portadoras del principio cristiano y de realizar la idea como fin racional absoluto (p. 590).

3. *Las primeras situaciones históricas de los germanos*

El punto de partida es que «el individuo aislado es para los germanos lo primero» (p. 586), y, consecuentemente, en las comunidades que forman estos pueblos, la *libertad* de sus miembros es el primer carácter esencial.

Cuando la comunidad evoluciona hacia formas algo más estructuradas, éstas descansan siempre sobre libres adhesiones de los individuos a algún sujeto y a la comunidad, que se concretan en la relación de *fidelidad*. Este es el segundo carácter esencial.

Marcada por estos dos caracteres, surge la comunidad política que será entendida, por tanto, como un todo compuesto de derechos privados.

No existen leyes fundamentales sencillas. Toda exigencia y toda prestación son particulares y propiedad privada; al Estado no le queda sino muy poco o nada. También los negocios y los cargos son particulares. Las cosas de que los hombres del séquito pueden gozar conviértense en su propiedad privada y lo que el individuo ha de llevar a cabo queda entregado a su albedrío. De aquí se deduce la total falta de adhesión al Estado y un arraigo y fragmentación en los provechos particulares, que además vienen aumentados por las pasiones, grandes y pequeñas (p. 589).

Sobre esta situación político-social actúa el Cristianismo en un largo proceso que conduce a la realización del espíritu concreto. Es el Espíritu que se hace presente en el ámbito de la particularidad: la vida concreta secular, munda-

na, está impregnada por el Espíritu que logra así su más perfecta realización. Encontraremos el desarrollo de esta idea a partir de la visión de la Reforma que Hegel nos ofrecerá.

Simultáneamente, se da otro proceso mucho más rápido que conduce al espíritu abstracto, simple, sin gran desarrollo de particularidades: es el mahometanismo.

4. *El mahometanismo*

La unidad simple que es el centro de esta religión, conduce al *fanatismo*. Hegel dedica este apartado a desarrollar el concepto de fanatismo que ya fue definido sucintamente en la *Filosofía del Derecho*. Las referencias históricas son mínimas. He aquí el final del significado histórico del mundo islámico:

Cuando el fanatismo se hubo enfriado, no quedó en los ánimos ningún principio ético. El Oriente cayó en los peores vicios; las pasiones más feas se hicieron predominantes; y como el deleite sensual existe ya en la primera forma de la doctrina mahometana y aparece como recompensa en el paraíso, vino entonces a ocupar el lugar del fanatismo. En la actualidad el Islam ha quedado recluido en Asia y Africa y es tolerado sólo en un rincón de Europa, por la envidia de las potencias cristianas; quedó hace tiempo, pues, fuera del terreno de la Historia universal, retraído en la comodidad y pereza orientales (p. 596).

5. *El Imperio de Carlomagno*

Todo el apartado es una descripción sintética, pero muy viva, llena de atractivo, del origen, desarrollo e instituciones de la obra política de Carlomagno. Aunque se menciona la coronación en Roma, no se le da especial desarrollo. Hegel no centra su exposición en el Imperio romano, sino en el imperio franco.

Así estaba constituido el imperio franco. Tal fue la primera organización en forma de Estado que surgió del Cristianismo mismo —porque el Imperio romano puede decirse que había sido devorado por el Cristianismo—. La constitución que acabamos de describir presenta un excelente aspecto; daba una orga-

nización fija al ejército y cuidaba de la justicia en el interior. Sin embargo, después de la muerte de Carlomagno revelóse impotente por completo tanto para defenderse hacia fuera contra los ataques de los normandos, húngaros y árabes, como para impedir en el interior la injusticia, el despojo y las violencias de toda especie. Vemos, pues, junto a una constitución excelente el estado peor del mundo; es decir, la contradicción en todos los sentidos. Semejantes formaciones, precisamente porque se producen súbitas, necesitan el robustecimiento de la negatividad en sí mismas; necesitan en todos los sentidos de las reacciones que se manifiestan en el período siguiente (p. 601).

* * *

B) SEGUNDO PERÍODO: LA EDAD MEDIA

Este segundo período está visto como una reacción contra el primer gran logro del mundo germánico: el imperio de Carlomagno. La primera reacción es la de las naciones particulares contra la soberanía del reino franco; éste se fragmenta y tenemos las naciones. La segunda reacción es la de los individuos contra el poder legal y general del Estado; también éste se fragmenta y tenemos el feudalismo. La tercera reacción es la de la Iglesia que intenta dominar la esfera secular.

1. *La diferenciación de las nacionalidades*

Es la historia de la división de la unidad política a partir de Ludovico Pio. Un recuerdo general y apresurado en que se mencionan a normandos y magiares, la reconquista española, la conquista de Inglaterra, etc.

2. *El feudalismo*

La misión de la Edad Media consistió en ayudar a la realización de la ley de la *libertad*. El Espíritu universal confirió a los alemanes la misión de dar existencia al principio del libre espíritu, al principio de la reconciliación universal. Estos pueblos habían asumido en su corazón el principio del Cristianismo, que es el principio de la libertad. Pero, por lo mismo, este principio

era activo solamente en los individuos particulares; era un principio meramente abstracto. Había en el mundo devoción; pero todavía no había eticidad. Los individuos pueden ser piadosos y, sin embargo, carecer por completo de eticidad, como sucedía en el imperio bizantino y en el franco. Para que la devoción tenga realidad, hace falta eticidad del sujeto; y para esto hace falta a su vez eticidad, organización de la constitución. A principios de la Edad Media no existe, empero, el sentido de la legalidad, ni el de la universalidad, que no tienen vida en los pueblos (p. 607).

El imperio de Carlomagno fue una forma fugaz y a él sigue la disgregación política, la inseguridad personal y la búsqueda de protección en los poderosos, que habían convertido en soberanía personal y propiedad privada lo que antes pertenecía a la autoridad pública. Esta es la base del sistema feudal que Hegel describe en sus grandes rasgos y luego recorre en rápida visión panorámica por sus grandes regiones: España, Francia, Alemania, Italia. La institución del emperador romano, prácticamente nominal y fuente de sinsabores para los príncipes alemanes. Finalmente, una alusión a la lucha de las investiduras de la que sale fortalecida la Iglesia.

3. *La Iglesia*

El Cristianismo se convierte en principio director de la sociedad, y esto lo hace a través de la institución que en esta época no llega todavía a su perfección, pues se convierte en un poder terrenal, en contra de la sentencia de Cristo: «Mi reino no es de este mundo.» Para comprender el papel de la Iglesia en esta época, Hegel se embarca en una amplia especulación teológica. El punto de partida es la unidad Dios-hombre, que se realiza en Cristo y se perpetúa con su presencia en la Iglesia. El centro de esta presencia es la misa, que Hegel interpreta de acuerdo con Lutero. Frente a esta interpretación, la Iglesia católica defiende la presencia real y permanente en la hostia consagrada. Hegel presenta esta doctrina como el origen de las peculiaridades de esta Iglesia que pueden condensarse en un principio: *la ex-*

terioridad. La Virgen, los santos, las buenas obras, la distinción clérigos-laicos... se explican por la exterioridad de la Iglesia católica. Especialmente brillante es su crítica de los tres votos religiosos: castidad (contra matrimonio), pobreza (contra actividad económica) y obediencia-ciega —según Hegel— (contra libertad del individuo).

4. *El Estado y la Iglesia*

La base histórica de este apartado adolece de una mayor elaboración. Se trata de ver cómo la Iglesia llega a tener dominio sobre todas las esferas de la sociedad. Hay una referencia larga a las investiduras, a la intervención de la Iglesia en los matrimonios, en la tregua de Dios, en la adquisición de propiedades temporales.

En cuanto al Estado, Hegel se centra en la situación de Alemania y reflexiona sobre la contradicción interna de su historia que es la dignidad imperial, pues lleva a Alemania a entenderse siempre en referencia a Italia.

5. *El espíritu de la Edad Media*

En primer lugar, hay que ver cómo la religión cristiana impregna las conciencias. A nivel teórico, esta es la misión de la *escolástica*. A nivel popular, sus agentes son los *frailes*. A nivel legislativo, el *Derecho canónico* va conquistando parcelas de la vida social.

Hegel valora la Edad Media con criterios propios de un ilustrado y no de un romántico.

Así es contradictoria y engañosa esta Edad Media; y nuestra época presente comete una necedad pregonando sus excelencias. La barbarie inocente, las costumbres salvajes, una imaginación infantil, no nos indignan, sino sólo provocan nuestra conmiseración. Pero la pureza suprema del alma manchada por el más horrible salvajismo; la verdad, convertida en instrumento de la mentira y del egoísmo; la irracionalidad, la grosería, la suciedad, justificadas y robustecidas por la religión, constituyen el espectáculo más indignante que jamás se vio... Pero sólo pasando por ese enajenamiento llega el espíritu a su verdadera reconciliación (p. 629-30).

En esta sociedad enajenada la reacción se inicia en las ciudades a partir del siglo XII. Aquí empieza a tener vigencia la auténtica libertad, pues comienza el primer estadio de ella, que es la propiedad individual plena y libre. Para Hegel, el origen de las ciudades está en la unión comunal de modestos alodieros y artesanos. De la democracia inicial se pasa a la oligarquía de ricos comerciantes cuando las ciudades crecen y se constituyen como entidades independientes con una historia sumamente movida.

El acontecimiento más significativo del espíritu de la Edad Media son las cruzadas. Son una consecuencia de aquella exterioridad de la Iglesia que en lo que a Cristo respecta no se contenta con la presencia espiritual y quiere poseer todo lo que de Cristo ha quedado en el más acá.

La primera cruzada —modelo de desorganización— consigue su objetivo. Pero una vez en posesión del Santo Sepulcro, la cristiandad comprueba que es una tumba vacía, y este desengaño es el gran fruto de las cruzadas.

La verdad de la religión no puede ser conseguida de un modo sensible; es algo espiritual y sólo en espíritu puede ser comprendida. Este conocimiento es el resultado más alto, el resultado absoluto de las cruzadas. Por eso los cristianos hubieron de perder nuevamente el Santo Sepulcro. Reconocieron que habían de concebir el Cristianismo de un modo espiritual. Desapareció entonces la tendencia fantástica a alcanzar lo espiritual por medio de lo sensible. Este fue el fruto bendito de las cruzadas (p. 636).

Tras una alusión a otras cruzadas (España, Sur de Francia), viene la reflexión sobre su significado. Fue el momento de apogeo de la autoridad de la Iglesia, pero al fracasar, el espíritu religioso toma nuevos rumbos en busca de autenticidad en lo interior y ya no en lo sensible. Sus dos logros más importantes fueron las órdenes mendicantes y las órdenes militares.

Pero el cambio no es sólo en la esfera estrictamente religiosa, sino en todo el nivel del espíritu, como acción libre en lo temporal. Hay un crecimiento de la industria y el comercio. Hay un progreso científico en los inventos (pólvora

e imprenta) y descubrimientos, aunque no se da en la Filosofía, pues la escolástica no era un movimiento libre de la razón ya que su contenido venía impuesto por la fe.

6. *El origen de la monarquía*

Hegel comienza por definir el poder monárquico por referencia a la poliarquía feudal. Aquél es poder político y jurídico, y ésta es dominación. Luego hace un recuento muy rápido de los procesos en los diferentes países: Alemania e Italia, como fracasos; Francia e Inglaterra, como éxitos.

7. *El tránsito a la Edad Moderna*

En sentido positivo, aparece en tres esferas de actuación humana: el arte, el estudio de la Antigüedad, los descubrimientos:

Estos tres hechos... son comparables a la aurora que tras largas tormentas anuncia de nuevo por primera vez un bello día. Este día es el día de la universalidad, que irrumpe al fin, después de la luenga y pavorosa noche de la Edad Media, fecunda empero en consecuencias; es un día que se caracteriza por la ciencia, el arte, el afán de descubrimiento, esto es, por lo más noble y más elevado que el espíritu humano, libertado por el Cristianismo y emancipado por la Iglesia, presenta como su verdadero y eterno contenido (p. 651-2).

En sentido negativo, aparece en la decadencia de la Iglesia, instancia que se oponía a esta nueva vida. Esta decadencia es corrupción, que no es simplemente presencia de abusos. La corrupción es algo más profundo, es manifestación de la contradicción de la Iglesia, esfera de la piedad interior que lleva en su propio seno la exterioridad¹⁶.

¹⁶ «La Iglesia había vencido las resistencias exteriores y se había hecho la dueña y señora. Pero todo lo que encierra en su propio seno madura ahora y así nace en ella la contradicción. La determinación que la Iglesia lleva en sus entrañas, se despliega necesariamente como corrupción interna, cuando la Iglesia ya no tiene ante sí ninguna resistencia, cuando se ha consolidado. Entonces los elementos quedan

... Lo decisivo es que la Iglesia, que debe salvar de la corrupción a las almas, se corrompe ella misma y hace de este fin absoluto un medio exterior para su interés terrenal, descendiendo a satisfacer de un modo completamente exterior el más profundo anhelo del alma. La remisión de los pecados, la suprema satisfacción que el alma busca, tener la certeza de su unión con Dios, lo más profundo y más íntimo, es ofrecido al hombre del modo más exterior y más frívolo, es vendido por dinero (p. 653).

Es una visión crítica de la Iglesia, centrada sobre el problema de las indulgencias, que prepara al lector para entrar en el capítulo siguiente con el tema de la Reforma.

* * *

C) TERCER PERÍODO: LA EDAD MODERNA

1. *La Reforma*

Hegel es un entusiasta de la figura de Lutero. La ve surgiendo de la intimidad del espíritu germánico. La doctrina de Lutero es la doctrina de la *interioridad*, cuya más clara expresión es la doctrina de la eucaristía tal como Lutero la defendió, incluso contra otros reformadores. Frente a éstos, Lutero no podía contentarse con que la comunión fuera solamente un rito para avivar el mero recuerdo de Cristo al repetir nosotros lo que Cristo hizo en la Última Cena. Lutero coincidía con la Iglesia católica en admitir la verdadera y objetiva presencia de Cristo en la hostia. Pero no podía admitir esta presencia como algo externo, cosificado, que permanece en la hostia cuando ha terminado la cena, sino una presencia puramente espiritual, sin transubstanciación, que termina cuando se acaba el rito y el creyente pasa a otras actividades.

en libertad y realizan su determinación. Esta exterioridad dentro de la Iglesia misma es, por tanto, la que se convierte en mal y corrupción y se desarrolla como lo negativo dentro de ella misma. Las formas de esta corrupción son las diversas relaciones en las cuales aquella se encuentra» (p. 652).

Hegel se extiende en explicar los otros puntos fundamentales de la doctrina de la Reforma, a partir del principio de la interioridad.

En los comienzos, Lutero quería seguir en comunión con toda la Iglesia, pero pronto la dinámica de su actitud y sus concepciones le llevaron a la ruptura: la autoridad de la jerarquía fue sustituida por la autoridad de la Biblia.

La traducción que Lutero hizo de la Biblia ha sido de un valor inapreciable para el pueblo alemán. Este ha recibido en ella un libro nacional, como no lo tiene nación alguna del mundo católico (p. 661).

Definido ya el contenido esencial de la Reforma —su verdad, según Hegel—, se plantea el problema de por qué su difusión ha quedado limitada al área de los pueblos germánicos.

Una cuestión capital, a la cual hay que responder ahora, es por qué la Reforma se ha limitado a difundirse sobre algunas naciones y no ha penetrado en el mundo católico entero. La Reforma ha nacido en Alemania y ha sido recibida exclusivamente por los pueblos *germánicos* puros; fuera de Alemania se ha consolidado también, en efecto, en Escandinavia e Inglaterra. Pero las naciones románicas y eslavas se han mantenido intactas de ella (p. 662).

La explicación se encuentra en el carácter mismo de las naciones románicas, con la división en el fondo de su alma por haber surgido de la mezcla de sangre romana y germana.

Diríamos que el elemento de exterioridad que Hegel atribuyó al mundo romano sigue pesando en estas naciones. El principio de interioridad, propio del Cristianismo, no ha podido realizarse en plenitud. No sólo las esferas secular y religiosa permanecen separadas, sino que ésta queda satisfecha con una actividad exterior. Como ejemplo muy claro de cumplimiento religioso puramente exterior —lo cual no quiere decir falso— Hegel recuerda a Napoleón. En con-

clusión, las naciones románicas no tienen auténtica intimidad ¹⁷.

La Iglesia reformada enseña una nueva relación con el mundo temporal:

éste es capaz de contener en sí la verdad, mientras que anteriormente lo temporal era considerado como algo malo, incapaz del bien; y el bien, por tanto, se convertía en un más allá (p. 665).

De ahí se sigue que el matrimonio sea preferible al celibato; que la actividad económica sea preferible a la pobreza; que la obediencia racional a las leyes del Estado sea preferible a la obediencia ciega a la autoridad religiosa.

La reconciliación debe efectuarse ante todo en el sujeto; el sujeto debe cerciorarse de que el Espíritu habita en él, de que —como dice la Iglesia— su corazón se ha *roto* y la *gracia de Dios* ha entrado en él (p. 666).

Este proceso es analizado por Hegel junto con la creencia común a la Iglesia protestante y católica en el poder del mal que se concreta en la creencia del pacto con el diablo y se manifiesta en los procesos de brujería.

Toda la meditación anterior es preparación para arribar a la región política, centro del interés de Hegel en estas *Lecciones*.

Partiendo de esta forma abstracta que toma la interioridad, debemos considerar ahora el aspecto temporal, la formación del Estado y la aparición de lo universal; debemos ver cómo se

¹⁷ «El interés temporal y el espiritual son dos cosas para estas naciones; las cuales satisfacen por un lado sus necesidades sensibles y practican por otro sus deberes religiosos; persiguen tranquilamente sus fines temporales, sin mezclar con ellos sus creencias religiosas; e igualmente despachan los asuntos religiosos exteriormente, por sí mismos... La intimidad no es propia de estas naciones. La dejan estar, por decirlo así, allá arriba, y ven con gusto que de la administración de esa intimidad se encarguen otros. Esos otros a quienes la abandonan es precisamente la Iglesia. Sin duda también ellos tienen relación con el espíritu íntimo; pero como esta relación no es su propio quehacer, cumplen con ella de un modo exterior. «Y bien —dice Napoleón—, iremos a Misa otra vez; y mis granaderos dirán: éste es el santo y seña» (p. 664).

forma la conciencia de las leyes universales de la libertad. Este es el otro momento esencial (p. 668).

En el nivel político las consecuencias más conmocionantes de la Reforma son las guerras de religión. El emperador Carlos V no supo darle el tratamiento adecuado y el problema quedó latente en Alemania para reaparecer con la Guerra de los Treinta Años. La paz de Westfalia consagra la inexistencia del Estado alemán. Se repiten aquí ideas y expresiones que ya hemos visto en *La Constitución de Alemania*, incluso la alusión a Richelieu.

2. *La consolidación política y espiritual*

El hecho que centra ahora la reflexión es el de la formación de las grandes monarquías europeas. El Estado se consolida bajo la forma monárquica que Hegel defiende de acuerdo con la teoría expuesta ya en *Filosofía del Derecho*¹⁸.

¹⁸ «Con esto se relaciona la consolidación de la monarquía en los diversos Estados. Vemos a los monarcas investidos con el poder político. Ya con anterioridad hemos visto cómo empezó a resaltar el poder real y a formarse la unidad del Estado. Junto con ésta siguió existiendo la masa de obligaciones y derechos privados, procedentes de la Edad Media. Es de enorme importancia que los momentos del poder político hayan llegado a tener esta forma de derechos privados. En la cima de ellos se encuentra ahora este hecho positivo: que existe una familia que, con exclusión de las demás, constituye la dinastía reinante, y que la sucesión a la corona está determinada por la herencia y la primogenitura. El Estado tiene aquí un centro incommovible. Alemania no se ha convertido en un Estado, porque era un imperio electivo; por la misma razón ha desaparecido Polonia de la serie de los Estados independientes. El Estado organizado puede representarse como un individuo; su última voluntad decisiva debe ser una sola. Pero si lo último y decisivo debe ser un individuo, éste ha de estar determinado de un modo inmediato, natural, no por la elección o el conocimiento, u otras cosas semejantes. Entre los libres griegos era el oráculo el poder exterior que los determinaba en sus negocios más importantes; aquí el oráculo es el nacimiento, algo independiente de todo albedrío. Pero como el ápice supremo de una monarquía pertenece a una familia, el poder parece su propiedad privada. Ahora bien, ésta como tal sería divisible; más la divisibilidad contradice al concepto del Estado; era pues necesario determinar de un modo más exacto

Factor importante en la consolidación del poder real son los ejércitos permanentes y, en España, la Inquisición.

El gran problema político era la sumisión de la nobleza, llevando esto aparejado un primer paso de liberación del del pueblo.

Con la concentración de las distintas naciones en Estados monárquicos, desarróllase naturalmente un *sistema de Estados* y una relación mutua entre los Estados. En este sistema político hay que distinguir dos grupos, el grupo de los países románicos y el de los países germánicos. Los Estados románicos continúan, como ya se ha expuesto anteriormente, en el seno de la antigua Iglesia. Cuando entraron en la existencia, tenían ya un «ser fuera de sí» en el «ser en sí». Por obra del Cristianismo, que penetró en ellos cuando nacieron, tenían una sujeción que concuerda con el principio de la Iglesia católica. Era, pues, necesario que se mantuviesen fieles a la antigua Iglesia, porque había en ellos algo fijo, positivo y contrario a la libertad del espíritu. Es de observar que la religión católica es muy recomendable para los príncipes, pues colabora a la seguridad de su gobierno, sobre todo cuando la Inquisición está unida con el gobierno y sirve de arma a éste. Pero esta seguridad radica en la servil obediencia religiosa; y sólo existe cuando la constitución política y todo el derecho del Estado descansa todavía en la propiedad positiva; mas si la constitución y las leyes han de basarse sobre un derecho verdaderamente eterno, sólo existe seguridad en la religión protestante, en cuyo principio se desenvuelve la libertad subjetiva de la razón (p. 676).

Recorre Hegel España y Portugal (consideradas conjuntamente), Italia, y Francia; son las tres naciones románicas. Frente a ellas otras tres naciones germánicas: Gran Bretaña (dividida en tres: Inglaterra, Escocia e Irlanda), Escandinavia (dividida en tres: Dinamarca, Noruega y Suecia) y Ale-

los derechos del monarca y los de su familia. Los dominios no pertenecen al jefe supremo como individuo, sino a la familia, a modo de fideicomiso, y la garantía de esto la dan los brazos del Estado, que deben vigilar la unidad del Estado. La propiedad de los príncipes no tiene, pues, la significación de una propiedad privada de bienes, dominios y jurisdicciones, etc., sino que es propiedad y negocio del Estado» (p. 673-4).

mania. Fuera de estos dos grandes órdenes queda el elemento eslavo que existe en la forma del imperio ruso¹⁹.

Entre estos Estados se desarrollan múltiples guerras que van despertando la conciencia de que es interés común mantener la independencia e integridad de los Estados: esta es la esencia del *equilibrio político*.

Esta época es también el lugar del nacimiento de la cultura moderna secular —separada de la Iglesia— y privada —elaborada desde el sujeto particular, aunque con la pretensión de universalidad—. La ciencia que adquiere especial desarrollo es la ciencia natural, la ciencia de la experiencia de la Naturaleza. Siguen unas observaciones que son filoso-

¹⁹ Los juicios de Hegel sobre el espíritu o situación de estas naciones son a veces poco exactos y además superficiales, como en el caso de Inglaterra. Otras veces son penetrantes y expresivos como respecto a los italianos: «Después de haber vencido el más monstruoso egoísmo y degenerado en toda clase de crímenes, los italianos han encontrado una especie de unidad en el goce del arte bello; la cultura, la dulcificación del egoísmo, ha llegado entre ellos a la belleza, pero no a la razón, no a la superior unidad del pensamiento. Por eso hasta en la poesía y el canto, la naturaleza italiana es distinta a la nuestra. Los italianos espiritualizan lo sensible en el arte y viven alegres; su naturaleza es la alegría, el arte y la poesía. Todos los italianos tienen por naturaleza una melodía en su garganta. Son naturalezas improvisadoras que se derraman totalmente en el arte y el goce bienaventurado. Con semejante naturaleza artística, el Estado ha de ser necesariamente un azar» (p. 667).

Por la trascendencia política que se ha querido ver en estas *Lecciones* recogemos la alusión de Hegel a Prusia: «Alemania como tal es el microcosmos de Europa. Los principales representantes de los dos principios políticos europeos debían encontrarse necesariamente en ella. La antigua Iglesia está representada por Austria; pero más tarde la Iglesia protestante ha recibido una plena garantía política, merced al ascenso de uno de los Estados pertenecientes a ella, a potencia independiente. Esta potencia tenía que nacer necesariamente con el protestantismo; es Prusia, que nace a fines del siglo xvii y encuentra más tarde con Federico el Grande el individuo que, si no la funda, la consolida y la afianza. La Guerra de los Siete Años fue la lucha de esta consolidación y afianzamiento. Así pues, la nueva Iglesia está representada por Prusia, adonde se ha dirigido y se dirigirá la mirada de la libertad. Los otros Estados alemanes constituyen una abigarrada multitud y se hallan en una situación peculiar, que conservan, adhiriéndose a aquellos dos Estados directores y manteniéndose a la vez más o menos autónomos» (p. 678-9).

fía de la ciencia para concluir que a nivel filosófico, y, precisamente, por las disputas de la época el hombre llega a

la forma de la universalidad, la pura actividad de la interioridad misma, lo abstracto del espíritu, el *pensamiento*. Este pensamiento es ahora la bandera que ha reunido a todos los pueblos. El pensamiento lo considera todo en la forma de la universalidad y es, por ende, la actividad y producción de lo universal (p. 683).

Con esto el Espíritu ha alcanzado la fase en que el hombre encuentra el verdadero contenido en sí mismo. Es el período que se ha designado con el nombre de la *Ilustración*. El principio de la ilustración es la soberanía de la razón, la exclusión de toda autoridad. Las leyes impuestas por el entendimiento, esas determinaciones fundadas en la conciencia presente y referente a las leyes de la naturaleza y al contenido de lo que es justo y bueno, son lo que se ha llamado la Razón. Llamábase ilustración a la vigencia de esas leyes. El criterio absoluto frente a toda la autoridad de la fe religiosa y de las leyes positivas del derecho, y en particular del derecho político, era entonces que el contenido fuese visto con evidencia y en libre presencia por el espíritu mismo. Lutero había conquistado la libertad espiritual y la reconciliación concreta; había establecido victoriosamente que la eterna determinación del hombre ha de verificarse en el hombre mismo. Mas Lutero supuso que el contenido de lo que ha de verificarse en el hombre y la verdad que ha de hacerse viva en él, era lo revelado por la religión. Ahora se asienta el principio de que este contenido es un contenido presente, del cual puedo convencerme interiormente; y que todo debe referirse a este fundamento interior (p. 684).

La Ilustración pasó de Francia a Alemania y aquí —precisamente por estar presente el espíritu protestante— la Ilustración puede desarrollarse sin tomar los aspectos agresivos respecto de la religión y del Estado que se encuentran en Francia.

La Ilustración protestante llega a su más alta realización política en la figura de Federico II de Prusia, el gobernante que inaugura la nueva época, en que el interés del Estado obtiene su universalidad y justificación suprema. Es el campeón del protestantismo. Por eso plantea Hegel la Guerra de

los Siete Años como una guerra de religión: se trataba de abatir al Estado prusiano, sostén de la Iglesia protestante.

... Como fin externo de la alianza de todas las grandes potencias aparece, en primer término, la aspiración de arrancar al rey (de Prusia) la Silesia. Pero lo que las impulsa es que en el trono de Prusia se ha sentado alguien que es diferente y tiene unas actividades y una moralidad distintas de las sustentadas hasta aquí por los que solían sentarse en los tronos. Sin duda, hay además objetivos particulares; pero el resorte principal es que en el trono se sienta un hombre de otra vida (p. 686-7).

Federico el Grande es el ejemplo máximo del rey filósofo. Aparte de que en su vida privada se interesaba por la metafísica, fue el primer gobernante que comprendió y

afirmó lo universal en el Estado, teniendo siempre a la vista, como último principio, el mayor bien de su Estado y no dejando prevalecer lo particular, cuando era opuesto al fin del Estado. Elevó el pensamiento al trono y lo hizo prevalecer contra la particularidad. Abolió los privilegios, los gremios y demás particularidades; todos los derechos tradicionales que existían aún en forma de derechos privados, perdieron su validez, siendo subordinados al mayor bien general. De este modo dio a su reino una sólida consistencia. Su obra inmortal es un código nacional. Federico II ha dado el ejemplo único de un padre que cuida y gobierna con energía el bien de su casa y de sus súbditos (p. 687).

En *La Constitución de Alemania*, Prusia había merecido un juicio negativo por ser un Estado sin alma, sin libertad, que sólo tuvo un momento deslumbrante y pasajero por el empuje de Federico. El contraste con lo que Hegel nos propone en estas *Lecciones* es evidente. Federico no es ya un episodio, sino realización de los principios más importantes de la Historia: la universalidad del pensamiento, la subjetividad de la Reforma. Efectivamente, es el adelantado de la nueva época en la que el pensamiento alcanza su papel directivo y la racionalidad informa la vida del Estado. El pensamiento tiene su primera gesta en Francia por medio

de la Revolución, pero, paradójicamente, su triunfo lo consigue en Alemania sin revolución.

3. *La Revolución francesa y sus consecuencias*

a) *El pensamiento revolucionario.—*

La Revolución francesa tiene en el pensamiento su comienzo y su origen. El pensamiento, que considera como lo supremo las determinaciones universales y encuentra que lo que existe está en contradicción con ellas, se ha sublevado contra el estado existente (p. 688).

¿Por qué el pensamiento ha dado lugar en Francia a una Revolución mientras que en Alemania ha impulsado las reformas sin revolución? La respuesta de Hegel es sorprendente y claramente ideológica; a saber, que los alemanes ya estaban reconciliados con la realidad por el espíritu protestante, que es

la fuente de todo contenido jurídico en el derecho privado y en la constitución política... Donde reina la libertad de la Iglesia evangélica, hay paz. Los protestantes han llevado a cabo su revolución con la Reforma (p. 690-1).

Por eso, en cambio, la revolución violenta —el derrocamiento de los tronos— se ha producido en los países románicos. La violencia revolucionaria es la praxis que corresponde a una sociedad no reconciliada con la racionalidad, de cuya enajenación tiene la culpa la Iglesia católica.

Es menester decir aquí reiteradamente que con la religión católica no es posible una constitución racional (p. 694).

En esas sociedades el pensamiento se produce separado de la realidad y toma la forma de principios abstractos enfrentados contra lo existente: esta forma de pensamiento da lugar al fanatismo. Pero, además, como el Estado parti-

cipa de la ausencia de racionalidad, se transforma en una organización de la violencia, frente a la cual al pensamiento no le cabe otra salida que convertirse en violencia ²⁰.

La situación de Francia era un caos de privilegios, un campo de corrupción y opresión sobre el pueblo, un reino de la injusticia. El Gobierno no fue capaz de hacer la reforma.

Mas el pensamiento, el concepto del derecho, se impuso de una sola vez, y el viejo tablado de la injusticia no pudo ofrecer resistencia. En el pensamiento del derecho se ha erigido ahora una constitución, y sobre esta base hubo de fundarse todo. Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no se había visto que el hombre se apoyase sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y edificase la realidad conforme al pensamiento. Anaxágoras había dicho el primero que el *nous* rige el mundo; ahora por primera vez ha llegado el hombre a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Fue esto, por consiguiente, un magnífico orto. Todos los seres pensantes han celebrado esta época. Una emoción sublime reinaba en aquel tiempo; el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo, como si sólo entonces se hubiese llegado a la efectiva reconciliación de lo divino con el mundo (p. 692).

b) *El curso de la Revolución.*—Una vez definidas las determinaciones del pensamiento revolucionario, hemos de examinar ahora su obra, la Revolución, aunque sólo a grandes rasgos. La primera fase se plasma en la primera constitución francesa, que consagraba, de hecho, el predominio del parlamento, como sucedía en Inglaterra. Pero estaba corroída por la desconfianza: los revolucionarios desconfiaban de

²⁰ «El pensamiento se ha convertido en violencia, allí donde lo positivo que tenía enfrente era violencia... Los principios de estas revoluciones son principios de la razón; pero establecidos solamente en su abstracción y que por tanto resultaban fantásticos y polémicos frente a todo lo existente. Los principios de la razón necesitan ser aprehendidos concretamente; sólo entonces llega la verdadera libertad al trono. La dirección que se aferra a la abstracción es el liberalismo, sobre el cual triunfa siempre lo concreto. Frente a lo concreto, el liberalismo sufre la bancarrota en todas partes» (p. 691).

la dinastía, la Iglesia desconfiaba de la Revolución. La situación era inestable y se llegó a la Convención. Robespierre instituyó la virtud como principio supremo. Pero como la virtud es un principio interno, el intento de controlarla desde la Política estableció el imperio de la sospecha, y, en consecuencia, del terror. Esta tiranía tenía que pasar no sólo por ser contraria a la razón, sino también porque iba contra los intereses de todos. La solución transitoria fue el Directorio. La solución definitiva fue Napoleón: «con él se puso de nuevo una voluntad individual a la cabeza del Estado», «como la naturaleza de las cosas lo demanda». Napoleón impuso orden en el interior «y difundió por todas partes sus propias instituciones liberales». Cuando agotó su obra, fue derribado.

La Revolución francesa no fue un acontecimiento interno. Pertenece a la Historia universal, puesto que tuvo su expansión exterior. Se introdujo en las naciones latinas, aunque para ser derrotada (incluida Francia).

Hay que resaltar en todas estas revoluciones el hecho de que sólo son políticas, sin alteración de la religión. La religión no ha ganado ni perdido con esta clase de libertad del espíritu. Pero sin que se altere la religión, no puede tener éxito ninguna revolución política... La abstracción del liberalismo ha recorrido así, desde Francia, el mundo románico; pero éste siguió encadenado a la esclavitud política por obra de la servidumbre religiosa. Porque es falso creer que puedan romperse las cadenas del derecho y de la libertad sin la emancipación de la conciencia y que pueda haber una revolución sin Reforma (p. 696).

c) *La situación en la actualidad.*—La Francia postrevolucionaria no ha conseguido la paz interna con el restablecimiento de la monarquía; sigue presente la religión católica como elemento vivo, enemigo de las instituciones modernas. La Carta otorgada ha introducido el principio liberal del atomismo político, considerando la voluntad general como resultado de voluntades individuales y esto trae la permanente inestabilidad: la organización política no se puede consolidar.

En los países de la Iglesia evangélica, la revolución ha pasado de largo, porque existe el principio de que mediante el conocimiento y la cultura ha de suceder lo que debe suceder. No hay aquí ninguna resistencia absoluta contra el pensamiento del fin del Estado... Por su constitución exterior son muy distintos los países protestantes, por ejemplo, Dinamarca, los Países Bajos, Inglaterra, Prusia; pero en todos existe el principio esencial de que todo lo que debe prevalecer en el Estado procede necesariamente del conocimiento y se halla justificado por éste (p. 697).

Sigue una breve alusión a Austria, Estado multinacional, y, por esta causa, poco alemán; una larga referencia a Inglaterra en que recoge ideas que veremos en el próximo apéndice sobre el proyecto de reforma electoral; y, finalmente, una alabanza a Alemania ahora —ya eliminada la mentira del Imperio— compuesta de Estados soberanos que realizan los principios del Estado moderno: derecho de propiedad y libertad personal; gobierno a través de burocracia competente; monarquía en la cima pero cuyas decisiones recaen sobre asuntos ya resueltos; participación de los mejor preparados en el gobierno; reconciliación de la religión y el Derecho²¹.

Las lecciones terminan con el supuesto que les dio comienzo:

Reconocer que la Historia universal es este curso evolutivo y la realización del Espíritu, bajo el cambiante espectáculo de sus acontecimientos, tal es la verdadera teodicea, la justificación de

²¹ «Alemania fue cruzada por los ejércitos franceses vencedores; pero la nacionalidad alemana sacudió esta opresión. Un momento capital de Alemania son las leyes del derecho, ocasionadas por la opresión francesa, que sacó a la luz de un modo especial las deficiencias de las instituciones anteriores. La mentira del imperio ha desaparecido por completo. El imperio se ha descompuesto en Estados soberanos. Los vínculos feudales han desaparecido, los principios de la libertad de la propiedad y de la persona se han convertido en principios fundamentales. Todo ciudadano tiene acceso a los cargos del Estado; pero el talento y la aptitud son condición necesaria. El gobierno descansa en la burocracia, y la decisión personal del monarca está en la cima; pues una última decisión es, como hemos advertido en pasajes anteriores, absolutamente necesaria. Sin embargo, con leyes fijas y una organización determinada del Estado, son pocas y poco importantes, compa-

Dios en la Historia. Desarrollar ante ustedes esta marcha del Espíritu universal ha sido mi aspiración.

El Espíritu es solamente aquello en que él se convierte; para esto es necesario que se suponga. Lo único que puede reconciliar al Espíritu con la Historia universal y la realidad es el conocimiento de que cuanto ha sucedido y sucede todos los días no sólo proviene de Dios y no sólo no sucede sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios mismo (p. 701).

VIII. LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA COMO CRITICA POLITICA

A Hegel se le ha reprochado que toda su *Filosofía de la Historia* es una marcha hacia una cumbre que se da precisamente en la Alemania de su época, y, más concretamente, en Prusia. Una vez llegado a este ápice, parece que la Razón ya no tiene más que hacer: ha llegado al final de la Historia. Es un reproche relativamente injustificado. En primer lugar, porque los Estados alemanes de su época no realizaban en plenitud el concepto de Estado que Hegel elabora en la *Filosofía del Derecho*. En concreto, en Prusia, ni había

radas con lo sustancial, las cosas que quedan reservadas a la exclusiva decisión del monarca. Sin duda hay que tener por una gran dicha que a un pueblo le haya tocado un buen monarca. Pero también esto significa poco en un gran Estado; pues éste tiene la fuerza en su razón. Los Estados pequeños tienen su existencia y tranquilidad más o menos garantizadas por los otros; por eso no son verdaderos Estados independientes y no pueden resistir la prueba del fuego de la guerra. Participar en el gobierno puede, como queda dicho, todo aquel que tiene los conocimientos, la práctica y la voluntad necesarias para ello. Deben gobernar los que saben, *οι αριστοι*, no la ignorancia y la presunción del saber más que los otros. En lo concerniente, por último, a la voluntad interior, ya se ha dicho cómo con la Iglesia protestante se ha producido la reconciliación de la religión con el derecho. No hay ninguna conciencia santa, ni religiosa, que esté separada del derecho temporal, o le sea opuesta» (p. 700).

libertad de expresión ni había participación política en asambleas representativas.

En segundo lugar, porque, aunque Hegel nos da una Historia centrada sobre la Europa germánica, esta historia no agota las posibilidades de la humanidad. Hegel piensa que el futuro puede estar en otra parte: Rusia y Estados Unidos. Nuestro filósofo no es tan explícito como el joven Tocqueville que escribe su famosa profecía unos años después de la muerte de Hegel, pero ofrece ideas suficientes, que entonces eran patrimonio común de los intelectuales de la época, para desbaratar el reproche. Son varias las menciones de los eslavos en la *Filosofía de la Historia*. Es un pueblo que todavía no ha adquirido protagonismo en la marcha del Espíritu sobre la tierra (p. 568).

Este elemento existe en la forma del *Imperio ruso*, que sólo hace unos cien años ha empezado a asimilarse la cultura europea, pero no ha intervenido aún históricamente en el proceso de la misma. En cambio, ha entrado ya en el sistema europeo, desde el punto de vista de la política exterior; y lo ha hecho con el poder macizo que caracteriza a lo sólido (p. 679).

Mucho más explícito es Hegel en carta a Boris von Uexhülls, un noble ruso que había sido discípulo suyo en Heidelberg, para recomendarle que entre al servicio del Estado.

A Usted le ha tocado en suerte tener una patria que ocupa un puesto conspicuo en el reino de la Historia universal y que sin duda tiene un destino todavía más elevado. Parece como si los otros Estados modernos hubieran pasado ya la cumbre de su carrera y su posición se hubiera hecho estática. Sin embargo, Rusia, que quizá es el Estado más poderoso de todos, lleva en su seno una inmensa posibilidad de desarrollar su intensa naturaleza²².

En cuanto a Estados Unidos, Hegel es más explícito. Habla de ellos dentro del contexto general de América como

²² 28-Nov-21, *Briefe* II, p. 297-8.

entidad política y cultural aún no acabada, que por el momento es sólo un anejo a Europa.

Por lo que se refiere a sus elementos, América no ha terminado aún su formación; y menos todavía en lo tocante a la organización política. Sin duda es un país independiente y poderoso; pero está aún en trance de formar sus momentos elementales. Sólo cuando el país entero sea poseído, surgirá un orden de cosas fijo. Los comienzos que en este sentido pueden observarse allí son de naturaleza europea (...). Por eso no nos interesa este Estado, ni tampoco los demás Estados americanos, que luchan todavía por su independencia...

Por consiguiente, América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur. Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa. Se asegura que Napoleón dijo: «Cette vieille Europe m'ennuie.» América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida. Mas como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías (p. 177)²³.

En tercer lugar, por las profundas razones aducidas en el Prefacio de la *Filosofía del Derecho*. La Filosofía no puede saltar por encima de su tiempo. Puede decirnos qué ha hecho la Razón hasta el presente (mostrar que el curso de la Historia es racional), pero no lo que va a hacer en el futuro. Por eso la Filosofía podría tener un papel legitimante respecto de una forma política si mostrase que en ella la Razón se halla realizada plenamente y no hay lugar para la irracionalidad, sería una formación social en la que no habría instituciones con pura existencia sino que toda ella habría alcanzado el nivel de realidad. Ahora bien, puesto que esta hipótesis es propiamente una utopía, la Filosofía no puede abdicar de su función crítica. Otro tema es si el filósofo, por vo-

²³ Cf. ORTEGA, «Hegel y América», *El espectador*, VII.

cación, ha de consolarse con la crítica y dejar a otros el papel de transformar la realidad. En cualquier caso, el pensamiento sería siempre una instancia peligrosa para lo existente²⁴: tendría que desenmascarar su falta de realidad, e incluso hacer la revolución, si el Poder le opondría la violencia.

²⁴ Cf. *supra* p. 260 respecto de Grecia y p. 287 respecto de Francia.

APENDICE

La reforma electoral inglesa

La última obra publicada por Hegel es un largo ensayo sobre el famoso Proyecto de Reforma de las elecciones inglesas (*Über die englische Reformbill*) presentado en el Parlamento, discutido y finalmente aprobado en 1832. Hegel publicó sus reflexiones en el oficioso *Diario del Estado Prusiano* (*Allgemeine Preussische Staatszeitung*) en varias entregas en 1831. La muerte impidió a Hegel ver la aparición completa de éstas. Pero, además, desaparecido el prestigioso profesor, la censura del Estado se atrevió a prohibir la publicación del final del ensayo por estimarlo peligroso. Seguramente porque todo él es un alegato en favor de una cámara representativa, ausente en la estructura política prusiana a pesar del mandato de la Confederación y la promesa de Federico Guillermo III.

Puesto que el *Reform Bill* ha tenido muy buena prensa en la Historia, como punto de partida de un auténtico proceso democratizador de la política británica y Hegel adoptó una actitud crítica respecto al mismo, su última obra ha servido para confirmar la imagen de un Hegel conservador, e incluso reaccionario, que se opone a la democratización para mantener las antiguas estructuras. Sin embargo, una simple lectura del ensayo basta para desvanecer esta imagen. De ninguna manera pretende Hegel defender la situación inglesa. Al contrario, su idea central es una crítica muy dura a la sociedad inglesa y su sistema legal. En concreto, respecto a la reforma electoral, la crítica se dirige a mostrarlo como una reforma insuficiente para solucionar los problemas de fondo que los liberales ingleses no tocan. Aún así —pien-

sa Hegel— esta reforma puede abrir un camino para que nuevas gentes entren en la política inglesa, que entonces se hallaba exclusivamente en manos de la aristocracia. Esta renovación de la clase política no puede menos de traer importantes consecuencias para una reforma en profundidad. El problema consiste en impedir que estos nuevos elementos tengan que acudir a una revolución para conseguir la desaparición de los privilegios. Ya hemos visto, en el capítulo que precede, la matizada posición de Hegel respecto a la Revolución francesa. Hegel prefiere la reforma por la vía del orden, es decir, impuesta por la autoridad. Europa acaba de vivir la ola revolucionaria de 1830, que no había alcanzado a Inglaterra. Hay que evitar la revolución en Inglaterra, pero no al precio de mantener los privilegios. Esta es la tesis del ensayo. El medio propuesto consiste en evitar que estos nuevos elementos lleguen a la vida política con la mentalidad abstracta que operó en la Francia revolucionaria. Pero en caso de necesaria opción, Hegel está con la revolución. De hecho, muchos europeos pensaban entonces que la revolución en Inglaterra era inevitable.

Ofrecemos a continuación un resumen antológico del ensayo. Para seguirlo con más facilidad, lo hemos dividido en las siguientes partes: una breve introducción; una crítica general al sistema legal inglés, que se concreta en una crítica a la Iglesia anglicana y a los restos de feudalismo de la sociedad inglesa; el contenido mismo del proyecto; y, finalmente, las consecuencias previsibles de la reforma, que podrían llegar hasta una verdadera revolución.

* * *

El proyecto de reforma que actualmente se halla sometido al Parlamento inglés, tiene como primer objetivo la justicia y la equidad en la distribución de las partes que las diversas clases y fracciones del pueblo juegan en la elección de los miembros del Parlamento, de modo que en lugar de la irregularidad y desigualdad —caprichosa e irracional— actualmente vigente, se introduzca una mayor simetría (p. 277)¹.

¹ Las páginas remiten a *Politische Schriften*.

En consecuencia, se trata de cambiar el censo y los distritos electorales. Pero, implícitamente, el proyecto va mucho más allá, pues, con estos cambios toca la médula misma de la constitución inglesa, es decir, su elemento aristocrático.

Este proyecto parte del hecho indiscutible de que la base sobre la que se funda la participación en el Parlamento, se ha alterado en el transcurso del tiempo. Se ha llegado a a la situación de que localidades con dos o tres habitantes tienen derecho a un escaño, mientras que ciudades que han experimentado un prodigioso crecimiento siguen estando excluidas del sistema electoral y no tienen ni un representante en el Parlamento. Además, de todos es conocido el funcionamiento del sistema que se concreta en una auténtica compra de escaños a los notables del lugar y en una corrupción generalizada.

Sería difícil señalar en otro país un sistema semejante de corrupción política de un pueblo (p. 279).

* * *

Precisamente, la conciencia de la necesidad de reforma, es un buen síntoma de regeneración del pueblo inglés. Ha cedido el prejuicio de la bondad de las antiguas instituciones, que las hacían intocables. Para explicar este punto, Hegel utiliza el concepto de «positividad» que ya encontramos en sus primeros escritos a propósito de su crítica de la religión.

Además hay otro principio legal, especialmente característico de Inglaterra que es atacado por este proyecto, a saber, el carácter de *positividad* que prepondera en las instituciones inglesas de Derecho privado y público. Es verdad que todo derecho y su ley correspondiente adoptan siempre la forma de algo positivo, ordenado y puesto por el más alto Poder del Estado; forma a la cual, por ser ley, hay que prestarle obediencia. Pero hoy más que nunca el entendimiento general se fija en la distinción de si los derechos, según su *contenido material*, son solamente positivos, o si son en sí y para sí justos y racionales. En ninguna constitución se encuentra el juicio tan invitado a fijarse en esta

distinción como en la inglesa, precisamente porque las naciones del Continente se han dejado influir durante mucho tiempo por la retórica de la libertad inglesa y el orgullo de dicha nación respecto de su legislación. Como es sabido, ésta consiste sobre todo en derechos, libertades, privilegios, que han sido concedidos, vendidos, regalados por los reyes o el Parlamento —o incluso se les han arrancado por la fuerza— en circunstancias particulares... Este agregado internamente inconexo de provisiones positivas no ha experimentado todavía el desarrollo y remodelación que ha tenido lugar en los Estados civilizados del Continente... (p. 282-3).

En los últimos años, muchos Estados continentales han producido códigos e instituciones políticas de acuerdo con los principios generales del Derecho (es una referencia evidente a la obra napoleónica y su influjo en el resto de Europa). Han sido precisamente los monarcas quienes han impulsado esta modernización porque han comprendido que estaba en juego el bien del Estado y la felicidad de los súbditos, aunque dicho proceso iba directamente en contra de las situaciones de privilegio basadas en la tradición. Se trata del triunfo de Derecho racional moderno frente al Derecho positivo antiguo. Sin embargo, en Inglaterra no ha tenido lugar este proceso. ¿Por qué?

Inglaterra se ha quedado atrás respecto a otros Estados civilizados de Europa en cuanto a instituciones de auténtico Derecho, sencillamente porque allí el Gobierno reside en las manos de aquellos que poseen esos privilegios contrarios al Derecho público racional y la verdadera legislación.

... Lo que ha despertado tan gran interés es la preocupación y la esperanza de que la reforma del derecho electoral va a arrastrar tras sí otras reformas materiales. El principio inglés de la positividad sobre el que descansa —como ya se ha dicho— el conjunto de la legalidad, sufre con este proyecto una conmoción que es absolutamente nueva en Inglaterra, y quien tenga olfato político huele que de esta subversión de la base general del orden existente van a salir cambios de mucho más alcance (p. 284).

Este planteamiento le lleva a Hegel a tocar aquellas zonas de la vida social y pública inglesa que aparecen más necesitadas de reformas, y que el proyecto no toca. Se trata, por tanto, de señalar las insuficiencias de fondo del proyecto.

Los que esperan grandes cambios piensan, en primer lugar, en el ahorro de gasto público, creyendo que esto lleva a reducir los impuestos, lo cual habría de redundar en alivio de la miseria del pueblo. Hegel reflexiona sobre este punto y concluye en la práctica imposibilidad de reducir los gastos del Estado, precisamente porque el presupuesto es competencia de una asamblea representativa.

El ejemplo de Inglaterra y de Francia pueden llevarnos a la inducción de que los países en que la Administración ha de contar con el beneplácito de asambleas elegidas por el pueblo, tienen las más fuertes cargas tributarias (...). Para llegar hasta medidas radicales que disminuyan la situación opresiva de la Administración inglesa, sería necesario atacar a fondo la constitución interna de los derechos particulares. No hay ahora mismo un poder que sea capaz de establecer instituciones serias respecto a las enormes riquezas de personas particulares para lograr una importante disminución de las gigantescas deudas del Estado. Los costos exorbitantes de la caótica Administración de Justicia —que dejan abierto el camino de los tribunales sólo a los ricos—, los impuestos para los pobres —que un ministerio no fue capaz de introducir en Irlanda donde la necesidad y la justicia claman por ellos—, el uso de las rentas eclesiásticas —sobre lo que tendremos que hablar en seguida— y otros muchos grandes sectores de la sociedad presuponen, para un cambio, otras condiciones en el Poder del Estado que las contenidas en el proyecto de Reforma (p. 287).

Hegel piensa que en la clase política inglesa no existe auténtica voluntad de reforma para los problemas más graves de su sociedad: la situación de la Iglesia anglicana —en concreto la percepción de diezmos— y los derechos señoriales —con mención especial para los derechos de caza— que vienen del feudalismo. Sobre estos temas no existen, prácticamente, debates en el Parlamento. La clase política tiene

miedo de que su reforma equivalga a una subversión de todo el orden inglés y la implantación de la anarquía. Hegel cierra la presentación del conjunto de los problemas respondiendo a esta objeción de los privilegiados.

Es sabido que en otros Estados se han abolido este tipo de derechos no sólo sin tales consecuencias, sino que su supresión ha sido considerada como base importante de la mejora del bienestar y de la libertad esencial (p. 288).

A continuación, se entra en el examen de los dos grandes problemas enunciados: la Iglesia y los restos del feudalismo. En ambos casos, primero se describe el problema, y luego se alude —incluso con tintes dramáticos— a la particular gravedad que reviste en Irlanda.

En lo que respecto a los *diezmos*, desde hace mucho tiempo existe en Inglaterra la conciencia del carácter opresivo de este impuesto... Más aún, este impuesto encierra una falta de honestidad por sus consecuencias, pues cuanto más se incrementa el producto de la tierra por medio del trabajo, el tiempo y las inversiones, tanto más sube el impuesto, de modo que la mejora de la agricultura, en la que se han invertido grandes capitales en Inglaterra, es gravada con impuestos en vez de ser estimulada... (p. 288).

Hegel critica la situación de la Iglesia anglicana, cuyas pingües rentas fomentan la incorporación de clérigos interesados, de los cuales ofrece algunas anécdotas escandalosas. Puesto que son hijos de la nobleza los que acceden a estos puestos, hay que dudar de que el Parlamento inglés —de extracción nobiliaria— quiera emprender una reforma a fondo de la Iglesia.

Los problemas eclesiásticos son especialmente graves en Irlanda, donde la mayoría católica tiene que pagar diezmos a la Iglesia anglicana.

Incluso los turcos han dejado sus iglesias a sus súbditos cristianos, armenios, judíos... Sin embargo, los ingleses han quitado

todas las iglesias a la población católica, conquistada. Los irlandeses, cuya pobreza y miseria... es tema permanente en el Parlamento... han sido obligados a pagar a sus propios sacerdotes con los pocos peniques que puedan poseer y construirse sus locales para sus servicios religiosos. Pero es que además tienen que pagar el diezmo de todos sus productos para el clero anglicano... y además están obligados a pagar las reparaciones de los templos anglicanos... (p. 291).

Es verdad que la proyectada reforma electoral proporcionará más escaños a los irlandeses en la Cámara Baja, y es de suponer que algunos de entre ellos serán católicos, pero el mismo proyecto mantiene una mayoría de los miembros de la clase dominante. No cabe, pues, esperar de él la solución del problema irlandés.

En cuanto a lo que hemos llamado el residuo feudal, nos dice Hegel:

Los *derechos señoriales* —que deberían ser comprendidos en la idea de una reforma en profundidad— desde hace mucho tiempo ya no se limitan a someter a la clase agrícola, sino que oprimen a la masa de esa clase tanto como la servidumbre; es más, la oprimen reduciéndola a una indigencia peor que la servidumbre (p. 292).

En Inglaterra esta clase encuentra alivio en el trabajo de las fábricas, y, si no, en último término, en la protección de las parroquias según proveen las leyes de pobres.

En Irlanda, por el contrario, la general desposesión de la clase que vive del trabajo de la tierra no tiene esa protección. Las descripciones de los viajeros y los documentos parlamentarios pintan la situación general del campesino irlandés tan miserable que no es fácil encontrar paralelos en los distritos pequeños y pobres de los países del Continente, incluso de aquellos que están retrasados en la civilización (p. 292-3).

Continúa Hegel hablando de expulsiones de labradores de las tierras, del incendio de sus cabañas. Este «vergonzo-

so cáncer de Inglaterra» ha hecho presencia muchas veces en los debates del Parlamento, se han formado muchos comités, se han propuesto muchos remedios. Todo en vano.

El momento de la transición de la posesión feudal a la propiedad ha pasado en [Irlanda] sin haberlo aprovechado para dar a la clase campesina la oportunidad de apropiarse de la tierra. Una oportunidad para esto podría ser introducida por el cambio del derecho de herencia, la introducción de la división igual del patrimonio entre los hijos, la permisión del embargo y de la venta de tierras para pagar las deudas, y en general por el cambio del carácter jurídico de la propiedad de la tierra... Pero la legislación inglesa sobre propiedad se ha quedado muy lejos de la libertad que en estos asuntos se disfruta en países del Continente (p. 294).

También alude Hegel a los *derechos de caza*, que, igualmente, se han mantenido intactos a pesar de haberse presentado proyectos en el Parlamento.

Todos estos problemas se pueden retrotraer a su origen, ya mencionado anteriormente. El Derecho privado inglés, el *Common Law*, es un vasto campo de confusión sin que hayan prosperado intentos como los de Robert Peel y Brougham para poner algo de orden. El orgullo nacional ha impedido a los ingleses estudiar y conocer los progresos que en la construcción de las instituciones jurídicas han hecho otras naciones, especialmente las alemanas. En pocas naciones europeas reina tanta agudeza para los debates parlamentarios que van en el sentido de sus prejuicios, y tanta superficialidad para los principios (p. 298).

* * *

Hegel nos invita a entrar en el análisis de los aspectos formales del proyecto. Al recorrerlos, va a presentarnos, una vez más, sus ideas personales sobre la representación orgánica, que ya conocemos.

El punto de partida en que todos convienen es que en el Parlamento deben estar representados los grandes inte-

reses de la nación. Ahora bien, ¿cómo se entiende esto en concreto?

Es general la opinión... de que el terrateniente y los intereses agrícolas no sólo no van a perder nada de sus influencias, sino que posiblemente se verán relativamente acrecentadas. En efecto, la propuesta respecto a los derechos electorales que van a ser cancelados es dar a las grandes ciudades (los intereses comerciales) sólo veinticinco escaños, mientras que los ochenta y uno restantes se atribuyen a los condados (los intereses agrícolas) con la inclusión de las pequeñas ciudades (donde generalmente prevalece la influencia del terrateniente) (p. 298-9).

Hasta el presente, los grandes financieros, directores de la Compañía de Indias y otros poderosos, habían conseguido su puesto en el Parlamento comprando el escaño correspondiente a alguna aldea. Se efectuaba así —por corrupción— el principio de la representación orgánica. Ahora el proyecto suprime esta posibilidad, pero no abre cauce legal a la representación de intereses.

Frente a la idea de que sólo la voluntad abstracta del individuo debe ser representada, Hegel reitera su opinión a favor de la voluntad concreta, es decir, del individuo en tanto que ocupa un puesto profesional en la sociedad.

Es verdad que los intereses, tal como están diferenciados orgánicamente en los estamentos —como en el ejemplo de Suecia, en los estamentos de nobleza, clero, burgueses y labradores—, ya no corresponden a la situación actual de la mayoría de los Estados, después que, como en Inglaterra, otros intereses ya mencionados se han hecho más poderosos. Este defecto podría corregirse fácilmente si las anteriores bases del Derecho interno de los Estados fueran repensadas de nuevo, es decir, que los elementos básicos reales de la vida del Estado —dado que son efectivamente diferentes y que el Gobierno y la Administración han de prestarles especial atención a sus diferentes contenidos— también han de ser asumidos conscientemente y expresamente reconocidos, y cuando se trata de hablar de ellos y decidir sobre ellos, hay que darles voz —sin que esto signifique entregarse a lo accidental—. *Napoleón*, en una constitución que dio al reino de Italia, dividió el derecho de representación entre las clases

Possidenti, Dotti, Merchanti [terratenientes, profesiones liberales, comerciantes] (p. 301).

Entre las grandes novedades que aporta el proyecto se encuentra la extensión del derecho electoral a todo ciudadano que tenga una renta mínima de diez libras. Pero el problema no está en el derecho sino en la participación real, y en este punto Hegel piensa que el mero aumento cuantitativo del cuerpo electoral no garantiza mayor participación sino lo contrario.

La experiencia enseña que el uso del derecho electoral no es muy atractivo para dar lugar a fuertes exigencias y las correspondientes agitaciones. Más bien parece que prevalece en los electores una gran indiferencia... (p. 304).

Como en la *Asamblea de Württemberg*, la explicación de esta indiferencia se hace a partir de una elemental psicología electoral. Primero, al considerar los aspectos cuantitativos de los comicios, el elector piensa en la insignificancia de su voto para elegir un parlamentario, que a su vez no es más que una voz entre los 658 que forman la Cámara Baja inglesa o los 430 de la francesa. Solamente cuando el elector tiene una formación ciudadana y ve su derecho al voto como un deber sobre el que se asienta la libertad general, entonces se garantiza la concurrencia a las urnas. Por otra parte, cuando se considera la relación del elector con las decisiones de la asamblea, al no haber mandato imperativo, aquél sabe que su voto no influye, prácticamente, en la formación de la opinión del representante, cuya independencia se tiene buen cuidado en garantizar.

Como consecuencia de este sentimiento de insignificancia del elector se produce el absentismo, cuyo ejemplo son las elecciones francesas. Sería interesante —añade Hegel— poder compararlas con elecciones en las que el interés está mucho más cercano al elector como es el caso de las ciudades en Prusia.

La principal objeción del opositor más notable al proyecto, el duque de Wellington, merece una atención especial. Wellington arguye con la experiencia: la hegemonía inglesa ha sido obra de unos políticos que llegaron al poder por los cauces del viejo derecho electoral. Este sólo permitía que accedieran al Parlamento personas muy bien preparadas por su posición social (educación familiar, administración de propiedades, cargos públicos locales), único camino para la formación política, puesto que en Inglaterra no existía una preparación académica específica para el servicio público, como ya era el caso de algunos países del Continente. Ahora, con el nuevo electorado que propicia el proyecto, en el que los tenderos —según Wellington— van a tener una parte muy importante, entrará mucha gente nueva, inexperta, en la Política. El proyecto no garantiza la calidad de los parlamentarios.

Efectivamente —admite Hegel— entrará en el Parlamento gente nueva, pero sólo así entrarán las nuevas ideas de la época moderna. Estas ideas son absolutamente necesarias para una política a la altura de los tiempos. El problema es cómo introducirlas sin revolución, es decir, el problema que presenta el proyecto es el peligro de una revolución.

A través de la reforma se abre camino en el Parlamento a ideas que se oponen a los intereses de aquella clase; ideas que, por lo tanto, todavía no han entrado en sus cabezas. Ideas que ponen los fundamentos de una libertad real y que afectan a los temas antes mencionados de la propiedad de la Iglesia, su organización, deberes del clero; y también a los derechos señoriales; y otros que provienen de las relaciones feudales y las restricciones de la propiedad; y finalmente [afectan a] un amplio sector del caos de la legalidad inglesa. Ideas que en Francia se han mezclado con ulteriores abstracciones y están entrelazadas con disturbios violentos bien conocidos, pero que en Alemania, al mantenerse puras, se han convertido en sólidos principios de la convicción interior y de la opinión pública y han producido la transformación eficaz, pacífica, gradual, de aquellas relaciones jurídicas... Por muy enorme que sea en Inglaterra el contraste entre la riqueza gigantesca y la pobreza más desesperada, todavía es mayor el que existe entre los privilegios de la aristocracia —y en general el derecho positivo—, por un lado, y por otro las

relaciones jurídicas y leyes —como se han ido configurando en los Estados civilizados del Continente— y los principios, que en tanto se basan en la razón general, no pueden permanecer siempre ajenos al entendimiento inglés como ha ocurrido hasta ahora. Esos «novi homines» —que tanto preocupan al duque de Wellington porque van a ocupar el puesto de los que hasta ahora han sido la clase política— podrían encontrar en estos principios el apoyo más fuerte para conseguir la popularidad. Puesto que en Inglaterra no se da el caso de que estos principios sean aceptados e implementados por el Gobierno, que hasta ahora se halla en manos de aquella clase privilegiada, quienes los defienden deben convertirse en oposición al Gobierno y al orden actual de cosas, y los principios mismos deben aparecer no en su verdad concreta y práctica y su aplicación, como en Alemania, sino en la forma peligrosa de la abstracción francesa. La contraposición entre «hommes d'état y hommes à principes», que apareció en Francia al comienzo de la Revolución de forma tan aguda y que no ha puesto pie todavía en Inglaterra, puede ser introducida por la apertura de un camino más ancho para los escaños parlamentarios (p. 314-5).

La pregunta con que termina Hegel su ensayo es, pues: ¿cómo afectará la presencia de estos hombres nuevos al conjunto del Estado inglés?

Respecto al Ejecutivo, hay que distinguir entre la Corona y el Gabinete. ¿En qué medida afectará la reforma a la Corona? Según Hegel, «el principio monárquico tiene poco que perder» (p. 315). Hegel analiza el poco poder efectivo del rey, que incluso para su casa real depende del presupuesto que vote el Parlamento; pero conoce muy bien el influjo personal que puede ejercer el monarca con su autoridad y su consejo. En cambio, la reforma sí puede afectar al Gabinete, puesto que éste depende del Parlamento. Hasta ahora se puede decir que los cambios de Gabinete han sido superficiales, no ha habido cambios de principios, puesto que el Poder quedaba dentro de una misma clase. Se puede decir que los partidos del Parlamento inglés competían entre sí por unos mismos objetivos: ocupar las poltronas ministeriales. A partir de la reforma, los partidos pueden tener auténtica diversidad de objetivos, auténtica diversidad de programas.

Sin embargo, por este aspecto no hay que temer una revolución. Tampoco en la Francia contemporánea los cambios de Gobierno han producido grandes trastornos. Según Hegel, la oposición, que se significaba en teoría muy a la izquierda, cuando ha llegado al Poder ha experimentado que una cosa son los principios abstractos, y, otra, la realidad del Gobierno. Hay que esperar que esta rebaja que la realidad opera en la oposición de izquierdas francesa, sea todavía más efectiva en el caso inglés.

Los miembros del Parlamento inglés del presente sistema, y los ingleses en general, tienen un gran sentido práctico del Estado y tienen una concepción de lo que es el Gobierno y el gobernar. Es algo enraizado en el carácter de su constitución: que el Gobierno no interviene en las zonas concretas de la vida social, en la administración de los condados o ciudades, en los asuntos de la Iglesia o escuelas, ni en otros problemas comunes como construcción de carreteras. Esta situación más libre y más concreta de la vida civil puede contribuir a la probabilidad de que los principios formales de la libertad no encuentren una rápida entrada en la clase inmediatamente superior a la clase baja —que en Inglaterra, por cierto, es muy numerosa y que está abierta a ese formalismo²—, entrada que los adversarios del proyecto de reforma la presentan como amenaza inmediata (p. 320).

En la actual situación inglesa —concluye Hegel— el proyecto no es peligroso; pero puede serlo si abre realmente el camino a una oposición a los privilegios todavía más radical que la de los defensores de esta reforma, porque en Inglaterra la Corona no tiene poder para mediar en un posible enfrentamiento entre los intereses de los privilegios «positivos» y las exigencias de la libertad real. En el continente la monarquía ha hecho posible el paso de un régimen de privilegios a una legislación racional, sin que haya habido disturbios. En Inglaterra, la oposición no podría apoyarse en la Corona; tendría que apoyarse en el pueblo. Ahora bien, aquí está el peligro.

² Hegel piensa en el grupo de radicales encabezados por Bentham y en el incipiente movimiento obrero que en el mes de Noviembre de 1831 cristaliza en la primera unión cartista.

El otro poder sería el del pueblo, y una oposición que se basara en un fundamento que hasta ahora ha sido ajeno a lo que constituye el Parlamento, y que no se sintiera en el Parlamento con fuerzas bastantes frente al partido contrario, podría caer en la tentación de buscar su refuerzo en el pueblo y entonces provocar una revolución en vez de una reforma (p. 321).

Hasta aquí el resumen del ensayo. Ya anotamos más arriba, pero conviene recordarlo, que el primer escrito político de Hegel fue una crítica a la oligarquía de Berna; este última, es una crítica a la oligarquía de Inglaterra. Como antes escribimos, la coincidencia en el tema no puede atribuirse a la mera casualidad.

A MODO DE EPILOGO

La crítica de Marx

No podía cerrarse este libro, que tiene la pretensión de ser, ante todo, una pieza dentro del complejo edificio de una Historia de las Ideas Políticas y que se ha centrado sobre la *Filosofía del Derecho* cumpliendo lo prometido en el Prólogo, sin recoger y comentar las reflexiones sobre esta obra que son inevitablemente citadas en la Historia de las Ideas Políticas. Se trata del trabajo de Karl Marx conocido con el título *Crítica del Derecho del Estado de Hegel (Kritik des Hegelschen Staatsrechts)*.

Es un trabajo incompleto, un borrador redactado probablemente en el verano de 1843, que Marx nunca publicó, cuyo manuscrito ha llegado hasta nosotros con la única falta de la primera hoja de las 39 numeradas que lo componen. Son unos comentarios críticos al texto de Hegel desde el párrafo 261 al 313, los correspondientes al «Derecho político interno. I, La constitución interior».

De intento hemos clasificado este trabajo de Marx al nivel de la cita, es decir, poco leído y estudiado. Mucho menos que la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel (Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie)*, que Marx escribió poco después, hacia finales de 1843 o comienzos del 44, y fue publicada en los *Anales franco-alemanes*. De la menor difusión de la *Crítica* respecto de la *Introducción*, es principalmente culpable la desigualdad de aquélla en cuanto a la forma e ideas. Marx es excesivamente escueto hasta la oscuridad en algunas páginas, farragoso en otras, y, con frecuencia, repetitivo. En cuanto al contenido, se encuentran aquí en embrión, a falta de desarro-

llo, muchas de las tesis que forman el pensamiento político de Marx y son recogidas y expuestas con mayor madurez en escritos posteriores. Por ello, el interés de este trabajo para el conocimiento de Marx es, sobre todo, histórico y asunto de especialistas. ¿Por qué no terminó Marx la crítica de Hegel? Es probable que en el otoño del 1843 captara la necesidad de una obra más ambiciosa que fuera una crítica a la filosofía alemana en general y no sólo a los aspectos políticos del pensamiento de Hegel, una crítica que, además, tomara un punto de partida nuevo, original, la unión entre Filosofía y Proletariado proclamada al final de la *Introducción* y no utilizada en la *Crítica*. Era necesaria una nueva crítica para un nuevo objeto, tanto material como formal. Por ello Marx dejó en borrador el comentario literal de Hegel y puso manos a una tarea más completa en colaboración con Engels. Sus resultados son los dos conocidos trabajos, *La Sagrada Familia* y *La Ideología alemana*.

El lector, que sin duda conoce la *Introducción*, al menos en sus párrafos más significativos ofrecidos en cualquier antología de Marx, comprende por qué este Apéndice se ciñe a la *Crítica*. La *Introducción* proclama paladinamente que la crítica de la filosofía del Estado de Hegel es la tarea teórica imprescindible para hacer posible una revolución en Alemania, pero las doctrinas hegelianas no son tema directo de su consideración. Sin embargo, como el anuncio está hecho desde una perspectiva distinta a la que reina en la *Crítica*, el final de ésta nos llevará espontáneamente a preguntarnos por la nueva perspectiva que aporta la *Introducción*. Esta pregunta queda reservada para el final¹.

La *Crítica* de Marx sigue fielmente el orden de la obra de Hegel, respetando incluso los epígrafes, que también nosotros hemos respetado en el capítulo tercero de este li-

¹ En los famosos *Manuscritos económico-filosóficos* de París (1844) hay un capítulo dedicado a la crítica de la dialéctica de Hegel y de su antropología. El texto que atrae la atención de Marx es ahora la *Fenomenología*. Dentro de ella Marx centra su crítica sobre la idea de la alienación, con un tratamiento rigurosamente filosófico y no directamente político. Vid. K. HARTMANN, *Die Marxsche Theorie*, de Gruyter, Berlín 1970, p. 118 y ss. A un nivel más asequible J. Y. CALVEZ, «Hegel and Marx», en *The Legacy of Hegel*, The Hague 1973.

bro. Sin embargo, una exposición sistemática del comentario de Marx nos obliga a agrupar ideas que están expuestas en páginas entre sí distantes. Por ello hemos optado por una división sencilla que se explica por sí misma. Primero vamos a tratar con las ideas claves de la crítica marxiana a Hegel, el fondo mismo de su argumentación, y una vez dominado este nivel, que es estrictamente filosófico, podemos recorrer con más facilidad la crítica cuyo tema explícito son estas o aquellas instituciones políticas, cuyo compendio es el Estado político como superestructura de la sociedad. Es un doble nivel de la crítica que podemos formular con las mismas expresiones de Marx: crítica de la Filosofía y crítica de la Realidad.

A) CRITICA DE LA FILOSOFIA

En cuanto a crítica filosófica, Marx no ha alcanzado en este trabajo la precisión terminológica que encontramos en *La Ideología alemana* y en las *Tesis*, pero ya están aquí todos los temas fundamentales que pueden ser agrupados en los dos epígrafes siguientes.

a) *La inversión sujeto-predicado*

El fondo de la argumentación de Marx, se dirige contra el alma misma de la Filosofía de Hegel: su concepción de la Idea como realidad última, que se hace presente en la Naturaleza y en la Historia. Marx no es original en este punto. Ha asimilado la crítica de Feuerbach al idealismo hegeliano², y precisamente en el trabajo que comentamos em-

² Las tres obras fundamentales de FEUERBACH son de los años anteriores a la *Crítica: La esencia del Cristianismo* (1841), *Tesis provisionales para una reforma de la Filosofía* (1842) y *Principios de la Filosofía del futuro* (1843). Para Marx, Feuerbach ha hecho la crítica fundamental del idealismo y en concreto del hegelianismo: «Feuerbach es el único que mantiene una relación *seria*, una relación *crítica* con la dialéctica de Hegel, y el único que ha hecho verdaderos descubrimientos en este campo: el verdadero superador, el superador por antonomasia de la vieja filosofía... La gran gesta de Feuerbach es: 1) la prueba de que la filosofía no es otra cosa que la religión llevada al

plea por primera vez las ideas que ha aprendido de Feuerbach. El error fundamental de Hegel —según Feuerbach y Marx— consiste precisamente en construir una inversión de la realidad: colocar a la Idea como base del ser, ver las instituciones políticas —el Estado— como realizaciones de la Idea, y, por último, entender al hombre como realidad derivada de estas instituciones. El hombre, que es el autor de las instituciones, su auténtico sujeto, es presentado por Hegel como un predicado. Esta fórmula, la inversión sujeto-predicado, es reiterada por Marx como un *leit-motiv* a lo largo de todo el trabajo.

Esta inversión aparece por primera vez al comentar el párrafo 262 de la *Filosofía del Derecho*. Marx dice expresamente que Hegel ha colocado a la Idea como sujeto real primario y al Estado como su realización y que ve la sociedad civil, la familia y los individuos como elementos concretos en los que se hace finita la infinitud de la Idea. La sociedad, la familia y los individuos —que forman la realidad empírica— tienen para Hegel sólo el valor de predicado o de realidad derivada.

En este lugar el Misticismo lógico, panteísta, aparece muy claramente (p. 206).

... También la realidad empírica será asumida tal como es; incluso será reconocida como racional. Pero no es racional por su propia razón, sino porque la realidad empírica en su existencia empírica tiene otro significado distinto que ella misma. La realidad de la cual se parte no es concebida como tal, sino como un resultado místico... En este párrafo se encuentra formulado todo el misterio de la *Filosofía del Derecho* y, en general, de toda la *Filosofía de Hegel* (p. 208).

pensamiento y desarrollada racionalmente; que es, por lo tanto, igualmente condenable, una nueva forma y modo de ser de la alienación de la esencia humana; 2) la fundamentación del *verdadero materialismo* y de la *ciencia real*, en cuanto que Feuerbach constituye la relación social «del hombre con el hombre» como principio básico de la teoría» (*Kritik der Hegelschen Dialektik*, MEW 1, 639). Las páginas de las citas en nuestro texto se refieren a *Marx-Engels Werke*, 1.

Marx insiste en que la única realidad es la realidad empírica, y, consiguientemente, su racionalidad es autónoma. A ella ha de atenerse la Filosofía y a partir de ella construir la Idea³.

Pero Hegel otorga al Estado, en cuanto concreción de la Idea, una realidad que es independiente de la existencia de los hombres y mujeres empíricos, porque su racionalidad es anterior a la de éstos, que reciben su sentido del Estado. El Estado es la individualidad racional que se sabe libre. A partir de la Idea del Estado, Hegel explica su desarrollo lógico y, por tanto, necesario, en la constitución y sus instituciones, que son así justificadas *a priori*⁴. Ahora bien Marx ve en esa lógica, separada de la experiencia, un desarrollo arbitrario y no necesario. Así, por ejemplo, la concepción hegeliana de que la individualidad del Estado alcanza su realización en la individualidad del monarca es un puro artificio lógico, montado para legitimar la monarquía. Evidencia concreta del artificio es el caso de la libre designación de los ministros por

³ «Lo importante es que Hegel transforma siempre la Idea en sujeto, y el sujeto real propiamente dicho, por ejemplo la «disposición política», en predicado. Pero el desarrollo [real] tiene lugar siempre en el lado del predicado» (p. 209).

«... La Idea es tomada como sujeto; las diferencias y su realidad como su desarrollo, como su resultado, cuando en realidad la Idea debía ser desarrollada a partir de las diferencias reales» (p. 210).

⁴ «[Hegel] no desenvuelve su pensamiento de acuerdo con el objeto, sino que desarrolla al objeto partiendo de un pensamiento que se las arregla por sí mismo en la esfera abstracta de la lógica. No se trata, por tanto, de desarrollar la idea determinada de la constitución política, sino de dar a la constitución política una relación con la Idea abstracta, de clasificarla como un eslabón de la historia viva de la Idea, [es decir], una manifiesta mistificación» (p. 213).

«La Constitución es, pues, racional en cuanto que sus momentos pueden ser resueltos en momentos lógicos abstractos. El Estado no tiene que diferenciar y determinar su actitud según su naturaleza específica, sino según la naturaleza del concepto, que es el móvil mistificado del pensamiento abstracto. En consecuencia la razón de la constitución es la Lógica abstracta, y no el concepto del Estado. En lugar del concepto de la constitución tenemos la constitución del concepto. El pensamiento no se rige de acuerdo con la naturaleza del Estado, sino el Estado se rige de acuerdo con un pensamiento ya preparado» (p. 217-218).

el monarca, presentado por Hegel como consecuencia lógica, necesaria, del ilimitado arbitrio del rey, y comentado por Marx con burla próxima al sarcasmo⁵.

Esta lógica artificiosa comporta graves consecuencias para el pensamiento y acción políticas que pueden ser tematizadas bajo el epígrafe de la incapacidad crítica. En primer lugar, ya la orientación misma del discurso hegeliano desde la Idea a las instituciones tiene el propósito de legitimarlas revistiéndolas de racionalidad, al demostrar la interna coherencia entre ellas. Es la acusación que desde un principio formuló la oposición liberal contra Hegel y que Marx la recoge con bastante anticipación a Haym. Esta pretensión le impide asumir la carga de irracionalidad que pueda hallarse en las instituciones. Sólo cuando el filósofo acepta esta irracionalidad y trabaja sobre ella teniendo una auténtica actitud crítica, en la que consiste la Filosofía, está capacitado para superar las irracionales instituciones existentes. La irracionalidad de lo real es el punto de partida para construir una realidad racional. Según Marx, la racionalidad como vocación y tarea de la realidad es un pensamiento mucho más profundo que la identidad racional-real afirmada por Hegel⁶.

Marx explica que la crítica puede desenvolverse en dos niveles diferentes. Al primero, podemos llamarle «crítica vulgar». Es el nivel al que acabamos de referirnos. Se trata de descubrir las contradicciones presentes en las instituciones, sus incoherencias. Pero hay que ir más al fondo y pasar a la «crítica filosófica» que es, precisamente, la gran enseñan-

⁵ «Así, por ejemplo, la elección de los ministros recae en 'el arbitrio ilimitado' del monarca, puesto que tienen que tratar directamente con la persona del monarca, es decir, porque son ministros. Igualmente la 'ilimitada elección' del *ayuda de cámara* del monarca podría también ser deducida de la Idea absoluta» (p. 238).

⁶ «No hay que censurar a Hegel porque describe el Estado moderno tal cual es, sino porque da por *esencia del Estado* lo que es. Que lo racional es real se muestra precisamente en la *contradicción de la realidad irracional*, que en todas partes es lo contrario de lo que expresa y expresa lo contrario de lo que es» (p. 266). La objeción de Marx supone un recortado entendimiento de Hegel, puesto que la identidad realidad-racionalidad tiene en nuestro autor un carácter eminentemente histórico, dinámico, y no estático.

za de Feuerbach, aunque éste no la llevara hasta sus últimas raíces. Consiste en investigar el origen de estas irracionalidades. En concreto, en la filosofía política, consiste en mostrar cómo y por qué el sujeto humano empírico ha producido esas instituciones incoherentes. Aquí está el principio de toda la filosofía política de Marx ⁷.

La más grave consecuencia del error básico hegeliano es la *autoalienación* política. No sólo no hay crítica de las instituciones sino que, peor aún, se produce una objetivación inconsciente de éstas. Los sujetos empíricos pierden la conciencia de ser creadores de las instituciones y se someten a sus propias criaturas.

b) *La mediación*

La lógica dialéctica de Hegel opera con la categoría de mediación. Este es el segundo gran tema de la crítica de Marx. Como base de esta crítica Marx nos ofrece una consideración general sobre el uso ambiguo y poco serio de la mediación, que puede ser aplicada a cualquier caso y en cualquier forma hasta parar en los absurdos más pintorescos. A propósito de las mediaciones en el interior del Poder legislativo escribe Marx:

Aquí se presenta toda la absurdidad de esos extremos que desempeñan alternativamente el papel de extremo o de mediador. Son cabezas de Jano que miran tanto adelante como atrás y que por delante tienen un significado distinto que por detrás. Lo que en un principio estaba definido como mediador entre

⁷ «La crítica vulgar... encuentra contradicciones por todas partes. Es todavía crítica dogmática que *lucha* contra su objeto, así como antaño se rechazaba el dogma de la Santísima Trinidad por medio de la contradicción de uno y tres. La verdadera crítica, por el contrario, demuestra la *génesis* de la Santísima Trinidad en el cerebro humano. Escribe su acta de nacimiento. Es así cómo la crítica verdaderamente filosófica de la actual constitución del Estado no se limita a demostrar las contradicciones existentes, sino que las *explica*, comprende su *génesis* y su necesidad. Las capta en su *propia* significación. Pero esta comprensión no consiste, como cree Hegel, en reconocer las determinaciones del concepto lógico, sino en captar la lógica propia de su propio objeto» (p. 296).

dos extremos, se presenta ahora como extremo, y uno de aquellos dos extremos, que a través de este elemento estaba mediado con el otro extremo, se presenta ahora como mediador (en cuanto a *su diferencia* con el otro extremo) entre su extremo y su mediador. Es como un cumplido recíproco. Como cuando un hombre se interpone entre dos que se pelean y luego uno de ellos se interpone entre el hombre mediador y el otro adversario. Es la historia del marido y la mujer que disputan y del médico que quiere ser mediador entre ambos, y en seguida la mujer ha de mediar entre el médico y su marido, y el marido entre su mujer y el médico... Este sistema de mediación también se parece al hombre que quiere castigar a su enemigo, pero al mismo tiempo ha de protegerlo contra otros enemigos, y así ocupado en esta doble actividad no consigue ejecutar su propio negocio. Es asombroso que Hegel, que reduce este absurdo de la mediación a su expresión abstracta, lógica, y por ello no adulterable ni transigible, la presente al mismo tiempo como el *misterio especulativo* de la lógica, como la relación racional, como el raciocinio (p. 292).

Marx continúa con un esbozo de una crítica de la mediación distinguiendo tres categorías de extremos. Primera, los extremos reales, dos realidades opuestas porque tienen esencias opuestas, dos realidades contradictorias lo humano-lo no humano. Segunda, dos existencias opuestas de una misma esencia como es el hombre y la mujer respecto a la esencia «ser humano», se trata de diferencias existentes dentro de una esencia. En la tercera categoría, los extremos son una esencia y su abstracción lógica; por ejemplo, la materia y el espíritu.

En la primera categoría la mediación es imposible, en segunda es innecesaria y en la tercera es alienante. El rechazo de Marx al segundo tipo de mediación tiene un gran trasfondo político. En definitiva, la mediación hegeliana es una forma de hacer las paces o evitar conflictos, tiene una función integradora. Marx, por el contrario, cree que si son realidades conflictivas, existencias antagónicas, la solución no puede encontrarse nunca en conciliarlas despojándolas de o disimulando sus aspectos combativos. Esto equivaldría a un enmascaramiento de la realidad, una falta de crítica

que nos llevaría a la alienación propia de la tercera mediación.

B) CRITICA DE LA REALIDAD

a) *El Poder del Príncipe*

La crítica de Marx a la teoría del monarca de Hegel está propuesta como una aplicación concreta de la crítica general a la filosofía hegeliana:

Si Hegel hubiese tomado como punto de partida los sujetos reales considerados como base del Estado, no hubiera necesitado subjetivarlo de manera mística [en el monarca] (p. 224).

Marx se extiende en este punto siguiendo la argumentación de Hegel, que pretende mostrar la necesidad lógica de que la subjetividad del Estado tenga expresión concreta en la individualidad de una persona. A este propósito Marx se enseña con la defensa de la *herencia* monárquica, en verdad uno de los puntos menos sólidos del libro de Hegel. Al confiar la designación del rey al mecanismo de la herencia,

El *cuero* del monarca determina su dignidad. En el culmen del Estado en vez de la razón decide la pura *Physis*. El nacimiento determina la calidad de los monarcas como determina la calidad del ganado (p. 235).

El ataque de Marx se extiende y su ironía se agudiza hasta señalar que, según la teoría de Hegel, la actividad sexual sería la más alta función del rey (p. 242).

Pero el núcleo de la crítica de Marx no se encuentra aquí, sino en el tema central de la soberanía. La soberanía de Hegel es un concepto muy elaborado, y, que, como todos los conceptos hegelianos, ha de ser tomado con precauciones para recogerlo en su conjunto, de lo contrario se nos va de entre las manos como el agua por las rendijas de una canastilla. La soberanía, así filtrada y empobrecida, se convierte

en un fácil objeto de manipulación, todo lo brillante de que sea capaz el crítico, pero infiel al autor criticado. Este es el caso de Marx. Por ello, no vamos a seguirle en sus ingeniosos estragos por los campos de este concepto. Interesa mucho más recoger sus nuevas ideas con las que pretende sustituir a las destrozadas concepciones hegelianas.

Marx opera con la antítesis soberanía del monarca —soberanía del pueblo. Para Hegel son reconciliables en el Estado, lo cual supone, por de pronto, que el pueblo no está considerado como simple masa, ni como número de población, sino articulado en el organismo estatal. Justamente aquí volvemos a encontrar un ejemplo claro de lo que diferencia la manera de razonar de Hegel y Marx. Para aquel pueblo y Estado no son realidades sucesivas, aunque la experiencia nos presente al Estado surgiendo como organización de un pueblo. La dialéctica hegeliana nos posibilita superar el nivel de información que nos entrega la experiencia y comprender la oculta racionalidad de las cosas, su auténtica realidad. Marx, por el contrario, defiende la fidelidad al nivel empírico, y por ello la soberanía del pueblo no sólo es el punto de partida sino el concepto que ocupa el núcleo mismo de toda la realidad política estatal.

¡Como si el pueblo no fuera el Estado real! El Estado es un abstracto. El pueblo es lo concreto (p. 229).

Esta verdad política tiene una sola traducción formal en el Estado: la democracia. La defensa de la democracia, su singular concepto de la misma es, quizá, la contribución positiva más importante de todo este trabajo de Marx.

La democracia es la verdad de la monarquía; la monarquía no es la verdad de la democracia. Si la monarquía se hace democracia es necesariamente en inconsecuencia consigo misma; el momento monárquico no es ninguna inconsecuencia en la democracia. La monarquía no puede ser comprendida en sí misma; la democracia sí... En cuanto a la constitución, la democracia es el género. La monarquía es una especie y, a decir verdad, una mala especie. La democracia es contenido y forma. La monarquía *debe ser* sólo forma, pero falsea el contenido (p. 230).

La constitución monárquica, que Marx llama la constitución política, es en sí misma, una forma. Pero en ella el pueblo aparece subsumido, como recibiendo su significación política de la constitución; lo cual es para Marx un evidente falseamiento de la realidad.

La democracia es el *enigma* descifrado de todas las constituciones. En ella la constitución no sólo es *en sí*, según su esencia, sino también según su *existencia*, según su realidad constantemente referida a su base real, el *hombre real*, el *pueblo real*, y planteada como su *propia* obra. La Constitución comparece como lo que es, un producto libre del hombre. Se podría decir que en ciertos aspectos esto también vale para la monarquía constitucional, pero la diferencia específica de la democracia es que en ella la *constitución* sólo es *un* momento de la existencia del pueblo, que la *constitución política* por sí no forma el Estado (p. 231).

La democracia es entendida como forma político-social anterior al aparato del Estado. Es una distinción que ya Hegel había empleado, al diferenciar al Estado en general del Estado político. La constitución política equivale al Estado político, la organización política propiamente dicha. El problema consiste en cómo esta constitución responde a la realidad del Estado que es la democracia. En pura teoría la monarquía podría ser una constitución política correcta, pero es una mala constitución porque tiende a falsear el verdadero contenido del Estado. En teoría la república es la forma política correspondiente a la democracia. Pero la república, como la monarquía, son formas del Estado político, y en tanto éste sea considerado como la realidad primera y autónoma, es un Estado abstracto, separado de la realidad⁸. El peligro, es siempre el mismo: el Estado abstracto, pro-

⁸ «En la democracia, el Estado *abstracto* ha dejado de ser el momento dominante. La lucha entre monarquía y república es todavía una lucha en el interior del Estado abstracto. La *república* política es la democracia en el interior de la forma abstracta del Estado. La forma abstracta del Estado de la democracia es, por tanto, la república; pero entonces deja de ser la constitución *simplemente política*» (p. 232).

ducto de los sujetos humanos, es tomado por la realidad en sí y de hecho se constituye en el momento dominante de la sociedad. El pueblo se ha alienado. La república, como forma política, no ha resuelto el problema.

La propiedad, etc., en pocas palabras, todo el contenido del Derecho y del Estado es el mismo, con pequeñas diferencias, en Norteamérica que en Prusia. Allá la *república* es una pura forma de Estado. Como aquí la monarquía. El contenido del Estado reside fuera de esas constituciones (p. 232).

Las abstracción del Estado o el Estado político es un producto de la Edad Moderna. Es el extremo correspondiente a la abstracción de la vida privada. En la Edad Media no hay separación de esferas y la dominación política se ejerce por las instituciones propias de la sociedad, que todas ellas adquieren por eso carácter político. La institución que se encuentra en el fondo, es la propiedad privada. Pero esta identificación de las esferas no equivale a la democracia, sino todo lo contrario, es un grado burdo de alienación⁹. La identidad se da por dominio total de la política. La Edad Moderna trae la separación de esferas. Es evidente que Marx opera aquí con el esquema más puro de la dialéctica (identidad, diferencia, identidad de la identidad y la diferencia) y le queda por presentar el tercer paso o síntesis. En ella lo político no puede ser ya elemento de dominación, sino que lo social recupera plenamente el control de lo político y con ello su libertad. Es la democracia. El Estado político ya no

⁹ «En el Medievo había siervos, feudos, corporaciones de oficios, corporaciones de profesores, etc., es decir, en el Medievo la propiedad, el comercio, la sociedad, el hombre son *políticos*. El contenido material del Estado está puesto a través de su forma; cada esfera privada tiene un carácter político o es una esfera política, o la política es también el carácter de las esferas privadas. En el Medievo la constitución política es la constitución de la propiedad privada. En el Medievo la vida del pueblo y la vida del Estado son idénticas. El hombre es el principio real del Estado, pero se trata del hombre *no libre*. Es también la *democracia de la no libertad*, la alienación realizada» (página 233).

tiene razón de ser y por ello desaparece: una de las tesis políticas más conocidas de Marx que él encontró en el pensamiento francés.

Los modernos franceses han comprendido que en la verdadera democracia el Estado político desaparece. Esto es correcto en la medida en que el Estado, en cuanto tal Estado político, en cuanto constitución, ya no tiene valor para la totalidad (p. 232).

Marx no es muy explícito sobre su concepción de la democracia. Todavía en estos años no ha madurado su pensamiento socialista, y por ello sus ideas sobre la democracia parecen acercarlo más a los jacobinos que a Rousseau: más a la democracia del número que a la del yo común rousseauiano. Es posible que Marx no hubiera captado la diferencia entre las dos concepciones. Al fin y al cabo el reproche de Hegel a Rousseau es no haberse librado suficientemente del individualismo y haber tenido que recurrir al contrato. Al tratar de la participación política en el Poder legislativo Marx nos ofrece un párrafo sumamente significativo:

La universalidad no es una cualidad esencial, espiritual, real, del individuo. La universalidad no es algo que le haga perder la determinación de la individualidad abstracta. La universalidad es solamente el *número* total de las *individualidades*. Una individualidad, *varias* individualidades, *todas* las individualidades. Una, *varias*, *todas*, ninguna de estas determinaciones modifica la esencia del sujeto, de la individualidad (p. 322).

El problema consiste en cómo formalizar esta democracia basada en los sujetos individuales empíricos sin caer en el Estado político. Marx no da una respuesta directa al problema. Seguramente entonces no la tiene y habrá que esperar hasta la experiencia de la Comuna de París. De momento, se contenta con señalar una línea de aproximación que es la ampliación del sufragio para la asamblea legislativa. No es solución, porque Marx nos recuerda que esta asam-

blea legislativa es una institución dentro del Estado político (p. 324-325).

b) *El Poder gubernativo*

Lo que Hegel dice del «Poder gubernativo» no merece el nombre de exposición filosófica. La mayoría de los párrafos podrían figurar literalmente en el Derecho prusiano, y sin embargo la Administración propiamente dicha es el punto más difícil de la exposición.

Puesto que Hegel ha reivindicado el Poder «policial» y «judicial» para la esfera de la *Sociedad civil*, resulta que el *Poder gubernativo* no es otra cosa que la Administración, que se desarrolla como *burocracia* (p. 246).

Esta observación de Marx no es exacta, puesto que la Policía y los Tribunales también pertenecen a la esfera política, pero le da pie para centrar su crítica sobre la burocracia, otro de los temas claves de este trabajo.

La burocracia de Hegel supone la existencia de las corporaciones en la sociedad civil como instancia mediadora entre ésta y el Estado¹⁰. Pues bien, según Marx, la tarea de la burocracia es controlar las corporaciones, que aparecen así como el contenido o materia de la organización formal burocrática. La burocracia misma participa de este espíritu corporativo y se constituye en corporación. La burocracia trabaja para su propio interés velando por el interés general del Estado. Exactamente esto ya lo había afirmado Hegel. Ahora añade Marx que el interés del Estado se transforma en interés corporativo, y esta modificación acaba por transformar el interés del Estado en un mero formulismo que oculta una situación de dominación en beneficio de la burocracia.

¹⁰ «Hegel parte de la *separación* del 'Estado' y de la sociedad 'Civil', de los 'intereses particulares' y de lo 'universal que existe en sí y para sí'; y efectivamente la burocracia se basa en *esa separación*. Hegel parte suponiendo las corporaciones; y efectivamente la burocracia supone las *corporaciones*, al menos el espíritu corporativo. Hegel no desarrolla el *contenido* de la burocracia, sino únicamente algunas determinaciones generales de su organización *formal*; y efectivamente la burocracia no es más que el 'formalismo' de un contenido que reside fuera de ella» (p. 247).

cia. El interés general del Estado se ha convertido en el interés particular de la burocracia, aunque ésta siga manteniendo las apariencias. Por eso puede resumir Marx su razonamiento diciendo que la burocracia es la sociedad civil del Estado.

... La corporación es la tentativa de la sociedad civil por llegar a ser Estado; la burocracia es el Estado que se ha transformado realmente en sociedad civil.

El «formalismo del Estado», que es la burocracia, es el «Estado como formalismo» y como tal formalismo lo ha descrito Hegel. Puesto que este «formalismo del Estado» se constituye como un poder efectivo y se convierte en su propio contenido *material*, es evidente que la «burocracia» es un tejido de ilusiones *prácticas* o la «ilusión del Estado». El espíritu burocrático es un espíritu totalmente jesuítico, teológico. Los burócratas son los jesuitas del Estado y los teólogos del Estado... (p. 248).

En este comentario Marx nos ofrece observaciones muy agudas sobre el fenómeno burocrático. Se trata de un cuerpo cerrado, estructurado jerárquicamente a base de parcelar y jerarquizar los conocimientos de los asuntos del Estado. Es una parcelación artificiosa, cuyo fin real es la protección del cuerpo burocrático¹¹. Esta protección se refuerza con el principio del secreto, guardado hacia dentro de la burocracia por la jerarquía respecto de los subordinados, y hacia fuera, por el conjunto del cuerpo respecto de los administrados. El espíritu burocrático crea una mentalidad mezquina que sólo piensa hacia dentro en ascender por la escala de los puestos, y hacia fuera en mantener su control sobre la sociedad.

La burocracia, por tanto, tiende a abusar de su poder. Es-

¹¹ «La burocracia es el círculo del que nadie puede escaparse. Esta jerarquía es una *jerarquía del saber*. La cabeza remite a los círculos inferiores la preocupación de comprender los detalles, y los inferiores creen que la cabeza es capaz de comprender lo general. Así se engañan mutuamente» (p. 249). Marx ha iniciado una reflexión sobre la burocracia que tendrá larga continuidad dentro y fuera del marxismo: Lenin, Trotsky, Mao y su Revolución cultural, Djilas, hasta el reciente estudio de Voslensky, *La Nomenklatura*.

to ya lo había comprendido Hegel y había pensado como garantías contra el abuso, primero el doble control —jerárquico y democrático (desde la corporación)— contra la arbitrariedad de la burocracia; y segundo, la formación y mentalidad peculiar del funcionario. Para Marx estos controles no son suficientes frente a la presión real de los intereses corporativos y burocráticos: la jerarquía sólo actuará contra el burócrata cuando este peque contra la jerarquía. En cuanto a la formación burocrática Marx la despacha con unos renglones de ironía.

La solución del problema es, sencillamente, suprimir la burocracia.

La superación (*Aufhebung*) de la burocracia sólo es posible si el interés general se convierte *realmente* en interés particular y no, como en Hegel, puramente en el pensamiento, en la *abstracción*. Y esto sólo es posible si el interés particular se convierte realmente en interés *general* (p. 250).

La solución sólo es posible en una democracia tal como la entiende Marx. En ella todo individuo es directamente político: no hay separación de sociedad y Estado. La burocracia no es más que la consecuencia organizativa de dicha separación. Quedará superada cuando se llegue a la identidad sociedad-Estado. Marx no es tan ingenuo como para pensar que la democracia no necesita un aparato administrativo. ¿Cómo evitar que la Administración pueda constituirse en burocracia? Marx, sin decirlo, ha vuelto los ojos a la vieja democracia ateniense en su formulación ideal por Pericles. Todo ciudadano debe tener la formación suficiente para desempeñar las tareas de su *status* cívico-político. Si en las sociedades modernas la Administración se ha complicado, esto supone sencillamente que todo individuo ha de tener una formación administrativa que le capacite para desempeñar tareas administrativas. En la burocracia se reglamenta su ingreso mediante el examen. Es el procedimiento lógico de un cuerpo cerrado, mantenido sobre el secreto. En la democracia no hay examen para acceder a puestos de la Administración, la capacidad ciudadana se supone. Es eviden-

te que Marx sólo concibe unas tareas administrativas muy simples. También intentó la Comuna de París la superación de la burocracia ¹². Medio siglo más tarde, lo había de formular Lenin:

La Cultura capitalista ha creado la gran producción, las fábricas, los ferrocarriles, el correo, el teléfono, etc., y sobre esta base la inmensa mayoría de las funciones del antiguo poder estatal se han simplificado tanto y pueden reducirse a operaciones tan sencillas de registro, contabilidad y control, que son totalmente asequibles a cuantos saben leer y escribir, pueden ejecutarse por el corriente salario de un obrero, pueden y deben ser despojadas de toda sombra de algo privilegiado y jerárquico.

La completa elegibilidad y amovilidad de los funcionarios en cualquier momento y la reducción de su sueldo al nivel del corriente salario de un obrero, estas medidas democráticas, sencillas y comprensibles por sí mismas, unen por completo los intereses de los obreros y de la mayoría de los campesinos, y, al mismo tiempo, sirven de puente, que conduce del capitalismo al socialismo ¹³.

c) *El Poder legislativo*

La crítica de Marx comienza en este apartado por entretenerse en una cuestión aparentemente sólo formal. Para Hegel, explícitamente, se trata de un Poder dentro de la constitución. ¿Dónde está entonces el Poder constituyente? ¿Cómo se modifica la constitución? Con una mentalidad de tipo burkiano Hegel piensa que la constitución se modifica a sí misma, a través de la Historia, en un proceso de adaptación a las necesidades del Estado.

La discrepancia de Marx es manifiesta. Según él, Hegel quiere vaciar de competencias al Legislativo y espe-

¹² «En vez de continuar siendo un instrumento del Gobierno central, la policía fue despojada inmediatamente de sus atributos políticos y convertida en instrumento de la Comuna, responsable ante ella y revocable en todo momento. Lo mismo se hizo con los funcionarios de las demás ramas de la Administración. Desde los miembros de la Comuna para abajo todos los que desempeñaban cargos públicos debían desempeñarlos con salarios de obreros» (*Der Bürgerkrieg in Frankreich*, MEW, 17, p. 339).

¹³ El Estado y la revolución, *Obras Escogidas*, II, p. 324.

cialmente le escamotea el poder sobre la constitución. El problema no se resuelve acudiendo a reformas de adaptación, se trata de la revolución. El ejemplo más claro es el de la Revolución francesa, obra del Poder legislativo. Pero esta acción revolucionaria sólo es posible si el Poder legislativo es el poder real del pueblo. La identificación pueblo-legislativo es el núcleo mismo de toda la crítica de Marx en esta parte, la más extensa de su trabajo.

Ya sabemos que para Hegel la unión Estado-sociedad civil se da a través de la participación estamental en el Poder legislativo. Los estamentos son la mediación fundamental en el Estado de Hegel. Marx combate esta doctrina explicando sus conceptos generales sobre la mediación, que antes hemos expuesto, y desmenuzando las afirmaciones de Hegel para señalar en ellas contradicciones no resueltas.

La crítica a Hegel se centra en que éste quiere mantener viva en el Estado moderno una estructura estamental propia del Medievo. La identidad sociedad civil-forma política es la característica fundamental de aquella época. El Estado moderno ha roto esa identidad y los intentos de Hegel por reconstruirla a base de la mediación de los estamentos son en sí mismos contradictorios. El último acto de esa ruptura, el final político de los residuos del mundo medieval y comienzo de la Edad Moderna es la Revolución francesa. El fondo de esta ruptura consiste en que las diferentes clases políticas del mundo medieval son reducidas a clases sociales, quedan despojadas de su dimensión política en cuanto tal y sus diferencias reducidas a sólo diferencias sociales. Los jacobinos franceses proclamaron la igualdad en el mundo político. Aunque Marx no lo dice expresamente, se entiende que él no acepta esta democracia solo política, que no admite la separación y que es necesario examinar las diferencias de clases de la sociedad civil, para desde ellas reconstruir la unidad sociedad-Estado.

La consideración de Marx sobre las clases sociales es todavía muy incipiente, poco desarrollada, ambiguamente formulada e incompleta. No pasan de ser unos apuntes.

Las últimas páginas de esta tercera parte están dedicadas

a la crítica del papel político que Hegel otorga a la nobleza terrateniente y especialmente a la institución del mayorazgo.

Pero al final, a propósito de las cámaras del Poder legislativo, vuelve Marx a plantear su filosofía de la democracia, ya anteriormente recogida. El interés estriba en que ahora Marx añade unas consideraciones sobre la praxis, centrada en la participación en el Poder legislativo.

Hemos visto que el Estado existe *únicamente* como *Estado político*. La totalidad del Estado político es el *Poder legislativo*. Participar en el Poder legislativo es, por tanto, participar en el Estado político, es demostrar y realizar su *existencia* como miembro del *Estado político*, como *miembro del Estado*. Que además *todos individualmente* quieren participar en el Poder legislativo, es la voluntad de *todos de ser realmente* (activamente) *miembros del Estado*, o de darse una *existencia política*, o de demostrar y realizar su existencia como *política*. Además hemos visto que el elemento estamental equivale a la *sociedad civil* en cuanto Poder legislativo. Que la sociedad civil penetre, pues, masivamente, y si es posible *íntegramente*, en el Poder *legislativo*, que la sociedad civil real quiera sustituir a la sociedad civil *ficticia* del Poder legislativo, no es otra cosa sino la tendencia de la sociedad civil a darse una existencia *política* o convertir la *existencia política* en su existencia real. La tendencia de la *sociedad civil* a transformarse en sociedad política o a convertir la *sociedad política* en sociedad *real*, se muestra como la tendencia a la participación *más general* posible en el *Poder legislativo* (p. 324).

Si aceptamos el hecho de la separación Estado político y sociedad civil, el único camino práctico de participación pasa por los delegados en la cámara representativa. En ese caso la única vía de democratización es la máxima extensión del sufragio activo y pasivo. Para Marx es el centro de las luchas políticas de su tiempo, tanto en Francia como en Inglaterra. Se trata de un movimiento cuyo sentido último es hacer que la sociedad civil sea una sociedad política real. La extensión del sufragio aparece como la mediación para superar la separación entre Estado político y sociedad civil. Esta tesis encontrará, más tarde, su exposición desarrollada en *Las luchas de clase en Francia*, aunque Marx reconoce que

también puede servir para asegurar la dominación de la burguesía. ¿La síntesis buscada, la identidad final, llegará como resultado de un proceso de profundización de la democracia? ¿No es necesaria la revolución?

El hecho de que Marx se sintiera obligado a escribir una introducción a este trabajo, antes de haber superado la fase de borrador, para el plantear explícitamente el problema de la revolución en Alemania, prueba que la pregunta por la misma estaba latente en toda la crítica de Marx y que, por la misma estructura de la crítica, el tema de la revolución quedaba sistemáticamente emplazado. Esta dilación sistemática tiene su razón de ser en el concepto de mediación que Marx ha criticado y ha querido residenciarlo en territorios que, según Marx, son los suyos específicos. Pero es un concepto con tal vida dentro de todo razonamiento hegeliano, que se escapa del domicilio asignado en cuanto que cesan de vigilarle y opera clandestinamente en cualquier planteamiento dialéctico. Marx no se ha librado, en su comentario, del fantasma de la mediación, y, por ello, no consigue dar el salto a la solución revolucionaria. Es necesario un nuevo escrito en el que pueda, desde el inicio, ser fiel a su preocupación práctica: la revolución en Alemania. Precisamente la base teórica de la necesidad de la revolución consistirá en la negación de la mediación. Esta revolución no puede limitarse a un cambio dentro del Estado político, sino que ha de conseguir la transformación de dicho Estado con todas sus consecuencias: es la revolución total. Para ello hace falta una realidad social empírica portadora de esta revolución. Es el proletariado. Marx hizo una alusión al proletariado en la *Crítica*¹⁴, pero ahora en la *Introducción* cobra la plenitud de su protagonismo. Es la clase de la revolución total, porque su realidad no se deja integrar en la sociedad a través de una mediación. Entre la *Crítica* y su *Introducción* Marx ha descubierto al proletariado. A partir de entonces,

¹⁴ «La característica es solamente que la *carencia de bienes* y la *clase del trabajo inmediato*, del trabajo concreto, forman no tanto una clase de la sociedad civil cuanto el terreno sobre el que se basan y se mueven los círculos de esta sociedad» (p. 284).

como dice al final de la *Introducción*, Proletariado y Filosofía forman una unidad orgánica indestructible: aquél es el corazón y ésta la cabeza del movimiento emancipatorio del hombre. Pero esto nos lleva a la plenitud del marxismo como doctrina y nos aleja de los términos más literales en los que Marx ha criticado a Hegel, y a los que se ha ceñido este apartado a modo de epílogo.

BIBLIOGRAFIA

La obra básica es K. STEINHAUER, *Hegel. Bibliography. Bibliographie*, München, K. G. Saur, 1980. Además casi todos los libros sobre Hegel que citamos a continuación ofrecen una amplia bibliografía, elaborada con gran precisión y coincidente en los títulos más fundamentales. Creemos inútil repetir lo que ya está escrito y el lector puede encontrar fácilmente. Merece destacarse, por los pormenores muy útiles con que nos informa, la bibliografía que aporta la obra de W. KAUFMANN, *Hegel*, de cómodo acceso. Por ello nuestro propósito se limita a recoger una bibliografía en español lo más completa posible y, respecto a obras en otros idiomas, citar solamente aquellas que son más conocidas y casi imprescindibles para un estudio serio sobre Hegel.

I. ESCRITOS DE HEGEL

A) Original alemán

Sämtliche Werke (Jubiläumausgabe), 20 vol., ed. H. Glockner. 4.^a ed., Stuttgart, Frommann, 1961-68.

Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe (32 vol. previstos), ed. G. Lasson —J. Hoffmeister. Hamburg, Meiner, 1907—.

Werke, 20 vol., ed. E. Moldenhauer - K. M. Michel. Frankfurt, Suhrkamp, 1969-1970.

Briefe von und an Hegel. 4 vol. (corresponden a los tomos XXVII-XXX de la S.W.K.A.), ed. J. Hoffmeister. Hamburg, Meiner, 1952-60.

Theologische Jugendschriften, ed. H. Nohl, Tübingen, Mohr, 1907.
Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, ed. G. Lasson. Leipzig, Meiner, 1923.

Politische Schriften. Nachwort von Jürgen Habermas, Frankfurt, Suhrkamp, 1966.

Documente zu Hegels Entwicklung, ed. J. Hoffmeister. Stuttgart, Frommann, 1936.

B) Traducción española

Escritos de juventud, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978.
El espíritu del Cristianismo y su destino, Buenos Aires, Juárez S.A., 1970.

Historia de Jesús, Madrid, Taurus, 1975.

La Constitución de Alemania, Madrid, Aguilar, 1972.

Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho natural, Madrid, Aguilar, 1979,

El sistema de la Eticidad, Madrid, Ed. Nacional, 1982.

Esencia de la Filosofía, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1980.

Fenomenología del Espíritu, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

Lógica, Madrid, Ed. R. Aguilera, 1971.

Ciencia de la Lógica, Buenos Aires, Hachette, 1956.

Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, México, Juan Pablos, 1974.

Principios de la Filosofía del Derecho, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1975.

Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal, Madrid, Rev. de Occidente, 1974.

Filosofía de la Historia, Barcelona, Zeus, 1970.

La Razón en la Historia, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972.

Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios, Madrid, Aguilar, 1970.

Introducción a la Historia de la Filosofía, Buenos Aires, Aguilar, 7.ª ed., 1973.

Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

Introducción a la estética, Barcelona, Edicions 62, 1973.

Sistema de las artes, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 2.ª ed., 1947.

Poética, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 2.ª ed., 1948.

De lo bello y sus formas, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 6.ª ed., 1980.

II. OBRAS SOBRE HEGEL

A) *En español*

- ADORNO, T. W., *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1973.
- ALVAREZ GÓMEZ, M., *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Salamanca, Ed. Universitas, 1978.
- ARTOLA, J. M., *Hegel. La Filosofía como retorno*, Madrid, Gregorio del Toro, 1972.
- ASTRADA, C., *La dialéctica en la Filosofía de Hegel*, Buenos Aires, Kairós, 1970.
- BLOCH, E., *El pensamiento de Hegel*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- BOURGEOIS, B., *El pensamiento político de Hegel*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- CEREZO, P., *En torno a Hegel*, Granada, Universidad, 1974.
- CHATELET, F., *Hegel según Hegel*, Barcelona, Laia, 1972.
- CROCE, B., *Lo vivo y lo muerto en la Filosofía de Hegel*, Buenos Aires, Imán, 1943.
- DILTHEY, W., *Hegel y el idealismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- ESCOHOTADO, A., *La conciencia infeliz*, Madrid, Rev. de Occidente, 1972.
- FABRO, C., *La dialéctica de Hegel*, Buenos Aires, Ed. Columbia, 1969.
- FINDLAY, J. N., *Reexamen de Hegel*, Barcelona, Grijalbo, 1969.
- GADAMER, H. G., *La dialéctica de la autoconciencia en Hegel*, Valencia, Universidad, 1980.
- GARAUDY, R., *El pensamiento de Hegel*, Barcelona, Seix Barral, 1974.
- GÓMEZ PIN, V., *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Ed. Cátedra, 1980.
- *Hegel y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1980.
- HARTMANN, N., *La filosofía del idealismo alemán*, II, Hegel, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1960.
- HEIDEGGER, M., *Sendas perdidas. El concepto hegeliano de la experiencia*, Buenos Aires, Losada, 1960.
- HONDT, J. d', *Hegel, filósofo de la Historia viviente*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- *De Hegel a Marx*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- HYPPOLITE, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, Edicions 62, 1974.

- HYPPOLITE, J. (ed.), *Hegel y el pensamiento moderno*, México, Siglo XXI, 1977.
- KAUFMANN, W., *Hegel*, Madrid, Alianza Ed., 1979.
- KOJEVE, A., *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires 1971.
- KÜNG, H., *La encarnación de Dios*, Barcelona, Herder, 1970.
- LEPEVRE, H., *Hegel, Marx, Nietzsche*, Madrid, Siglo XXI, 1976.
- LÓPEZ CALERA, N., *Hegel y los derechos humanos*, Granada, Univ., 1971.
- LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Ed. Sudamérica, 1968.
- LUKACS, G., *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona, Grijalbo, 1976.
- MAC LELLAND, D., *De Hegel a Marx*, Barcelona, Ed. Redondo, 1974.
- MARCUSE, H., *Razón y revolución*, Madrid, Alianza Ed., 1972.
- *Ontología de Hegel y teoría de la Historicidad*, Barcelona, Martínez Roca, 1972.
- MARX, K., *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Barcelona, Grijalbo, 1974.
- MOOG, V., *Hegel y la escuela hegeliana*, Madrid, Revista de Occidente, 1932.
- ORTEGA MUÑOZ, J. F., *El sentido de la Historia en Hegel*, Málaga, Universidad, 1979.
- PAPATOANNOU, K., *Hegel*, Madrid, Edaf, 1975.
- PLEBE, A., *Hegel*, Madrid, Ed. Doncel, 1976.
- POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, 2 vol., Buenos Aires, Paidós, 1967.
- RIPALDA, J. M., *La nación dividida*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- SERRAU, *Hegel y el hegelianismo*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.
- STIEHLEN, G., *Hegel y los orígenes de la dialéctica*, Madrid, Ciencia Nueva, 1964.
- TRÍAS, E., *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama, 1981.
- VALLS PLANA, R., *Del yo al nosotros*, Barcelona, Laia, 2.ª ed., 1982.
- VANASCO, A., *Vida y obra de Hegel*, Barcelona, Planeta, 1973.

B) Otros idiomas

- ASVELD, P., *La pensée religieuse du jeune Hegel: Liberté et aliénation*, Louvain/Paris 1953.
- AVINERI, Sh., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge U. P. 1972.

- CHAMLEY, P., *Economie politique et philosophie chez Stewart et Hegel*, Paris 1963.
- FISCHER, K., *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 vols., Heidelberg 1911.
- FLEISCHMANN, E., *La philosophie politique de Hegel*, Paris 1964.
- FOSTER, M. B., *The Political Philosophies of Plato and Hegel*, Oxford 1968.
- GLOCKNER, H., *Hegel*, 2 vols., Stuttgart 1954.
- HÄRING, Th., *Hegel: Sein Wollen und sein Werk*, 2 vols., Leipzig-Berlin 1929, 1938.
- HAYM, R., *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857 (reimpr. Hildesheim, 1962).
- HELLER, H., *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*, Leipzig/Berlin 1921.
- HOCEVAR, R. K., *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel*, München 1968.
- HOFFMEISTER, J., *Die Problematik des Völkerbundes bei Hegel und Kant*, Tübingen 1934.
- HYPPOLITE, J., *Introduction a la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, Paris 1968.
- KAUFMANN, W. (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, New York 1970.
- KELLY, G. A., *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought*, Cambridge 1969.
- *Hegel's Retreat from Eleusis*, Princeton U. P. 1978.
- KOJÈVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947.
- METHA, V. R., *Hegel and the Modern State*, New Delhi 1968.
- MÜLLER, E. G., *Hegel: Denkgeschichte eines Lebendigen*, Berlin/München 1959.
- PELCZYNSKI, Z. A. (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge U. P. 1971.
- PLANT, R., *Hegel*, London 1973.
- RIEDEL, M. (ed.), *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt 1969.
- RITTER, J., *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt 1965.
- ROSENKRANZ, K., *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin 1844 (reimp. Darmstadt, 1963).
- *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym*, Berlin 1858.
- *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870.
- ROSENZWEIG, F., *Hegel und der Staat*, 2 vols., Berlin/München 1920 (reimp. Aalen, 1962).
- ROSSI, M., *Da Hegel a Marx*, I La formazione del pensiero politico di Hegel; II Il sistema hegeliano dello stato, Milano 1970.

- SOLZ, *Hegels Staatsphilosophie und das Internationale Recht*, Göttingen 1967.
- STACE, W. T., *The philosophy of Hegel*, 2 vols.
- TAYLOR, W. B., *Hegel's Philosophy of History*, London 1974.
- TRAVIS, D. C. (ed.), *A Hegel Symposium*, Austin (Texas) 1962.
- VERENE, D. Ph. (ed.), *Hegel's Social and Political Thought*, New Jersey 1980.
- WEIL, E., *Hegel et l'Etat*, Paris 1950.