

HEGEL: ESTADO Y LIBERTAD EN EL PERÍODO DE JENA¹

Luis Mariano de la Maza
Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile

RF En un número anterior de esta revista ² expuse las bases del problema acerca del sentido de las relaciones intersubjetivas, tal como Hegel las desarrolla en su teoría de la eticidad del período de Jena. Al final de ese artículo señalé que para poder dilucidar quién tiene la razón, si aquellos que sostienen que Hegel es un gran exponente de la filosofía de la intersubjetividad o aquellos otros que afirman, por el contrario, que su filosofía constituye un monismo cerrado a toda auténtica consideración del otro, era necesario examinar cuidadosamente de qué modo tematiza el concepto de la libertad y en particular sus relaciones con la actividad del Estado. No cabe de duda que las implicancias de las relaciones intersubjetivas serán muy diferentes, dependiendo de quién sea considerado el sujeto de la libertad y cuáles sean los alcances y los límites de su ejercicio. Por eso completo aquél artículo anterior, que se ocupaba de las bases teóricas y de los distintos ámbitos en los que, bajo la denominación técnica de “eticidad”, se expresa la intersubjetividad en algunos de los principales textos hegelianos del período de Jena entre 1802 y 1806, con este otro que se ocupa ahora más específicamente de la concepción del Estado y del sentido de la libertad que se expresan en esos y otros textos de la misma época.

1. *El Estado*

En el ensayo sobre la *Constitución de Alemania*, Hegel expone por primera vez su concepto del Estado moderno, que a su juicio está muy lejos de ser realizado por Alemania:

¹ Esta publicación es parte de los resultados de una investigación financiada por FONDECYT entre 1996 y 1998 (Proyecto N° 1960599).

² Cf. “Hegel: los primeros esbozos sistemáticos sobre eticidad”. En: *Revista de Filosofía* 51/52 (1998), pp. 87-110.

“Una multitud de seres humanos solamente se puede llamar Estado si está unida para la defensa común de la totalidad de su propiedad [...] Para que una multitud constituya un Estado, hace falta que organice una defensa y una autoridad política comunes”³.

El interés prioritario de Hegel no es el de una exhortación nacionalista a la unificación de Alemania, al modo de lo que serán, por ejemplo, los *Discursos a la nación alemana*, de Fichte (1808), sino el de la modernización del sistema político alemán. Y, a su juicio, el rasgo distintivo de un estado moderno es el de poder organizar un sistema de defensa unitario y coherente.

Hegel subraya que no basta con la mera intención de defenderse, sino que la unión tiene que ser capaz de defenderse mediante una resistencia efectiva. Esto no significa que para considerar un Estado como tal sólo deban considerarse los éxitos militares, pero al menos se requiere la organización de “una defensa y una autoridad política comunes”. Un requisito fundamental para el cumplimiento de este mínimo es, a juicio de Hegel, la existencia de un centro general de poder que sea capaz de sostenerse a sí mismo y en el cual se concentren, sometiéndose a él, todos los demás poderes particulares:

“El Estado exige un centro general, un monarca y estamentos, en los que se concentren los poderes más diversos, las relaciones con poderes extranjeros, las fuerzas armadas, las finanzas que estén referidas a esto, etc.; un punto central que, además de la dirección, tenga también el poder de sostenerse a sí mismo y sus decretos y mantener bajo su dependencia las partes singulares”⁴.

Es perfectamente consecuente, entonces, que Hegel considere el fomento de la anarquía, que es justamente la ausencia de un poder unificador central, como el peor de todos los delitos, incluso como aquél en que se resumen todos los demás delitos contra el Estado, haciendo de todos ellos un sólo delito⁵.

A la autoridad pública le corresponde vigilar todos los aspectos de las relaciones y organización internas de un pueblo que inciden en su seguridad, para evitar que sean el azar o las arbitrariedades ligadas a los privilegios de poderes fácticos más o menos tradicionales los que determinen la actividad principal del Estado. Pero, al mismo tiempo, considera una importante enseñanza de los antiguos Estados europeos el que, una vez asegurada la autoridad pública, dejan un amplio margen a la libre iniciativa de los ciudadanos:

³ GW V, p. 165 s.; CA, p. 22 s. Las obras de Hegel se citan según la edición de las *Gesammelte Werke* de la Academia de Ciencias de Renania del Norte-Westfalia (sigla: GW). Cuando cito versiones al español de algunas de ellas, suelo hacer correcciones a la traducción. La sigla CA corresponde a: *La Constitución de Alemania*. Introd., trad. y notas de Dalmacio Negro Pavón. Aguilar: Madrid 1972.

⁴ GW V, p. 62; CA, p. 17

⁵ GW V, p. 133; CA, p. 123

“[...] es una gran ventaja de los antiguos estados europeos que, mientras la autoridad pública esté asegurada según sus necesidades y su proceso, deja un margen libre a la actividad propia de los ciudadanos en detalles de jurisprudencia, de la administración, etc., en parte en lo que concierne a la ocupación de los funcionarios necesarios para esto, en parte mediante la preocupación por los asuntos corrientes y la aplicación de las leyes y costumbres”⁶.

Una vez establecido lo que considera esencial para la existencia de un Estado, Hegel descarta, en esta misma obra, todo aquello que pudiera pasar por igualmente esencial, sin serlo: la uniformidad de las leyes civiles, de procedimientos judiciales y administrativos, la unidad cultural, la unidad religiosa. En este sentido, es indudable que la filosofía de Hegel, siendo totalizante, no es, sin embargo totalitaria, pues está muy lejos de defender una regulación exhaustiva de todos los aspectos de la vida social. Esta concepción acerca de los límites de la legislación en el marco de la vida ético-política de los pueblos se mantiene en la obra posterior de Hegel. Así, por ejemplo, en el artículo sobre el *Derecho Natural* sostiene por una parte que el sistema de la legislación tiene que expresar perfectamente la realidad o las costumbres éticas vividas en los pueblos, puesto que la incapacidad para establecer las auténticas costumbres éticas bajo la forma de leyes “constituye el signo de la barbarie”⁷. Pero, por otra parte, cita a Platón (*Político*, 294 a-c.) para reforzar su tesis de que

“lo mejor no es lo que hacen valer las leyes, sino el hombre que es sabio y real, porque la ley no puede prescribir completamente lo que del modo más preciso y completamente general sería lo más perfecto y lo más justo; pues las desigualdades de los hombres y de las acciones y la permanente inquietud de las cosas humanas no permiten exponer con ninguna clase de arte en ningún asunto nada igual a sí mismo de ninguna cosa, respecto de todos sus aspectos y para todos los tiempos [...] resulta así imposible que sea bueno lo que es absolutamente igual a sí mismo, para lo que nunca es igual a sí mismo”⁸.

Por lo tanto, dado que no puede existir un referente único y fijo de lo que debe ser la ordenación ideal de la vida política, que es esencialmente dinámica e inestable, el desarrollo y expansión de la legislación no significa para Hegel una aproximación cada vez mayor a un ideal de perfección. Por eso mismo no tiene sentido, a su juicio, tratar de asegurar la coherencia y unidad sistemática de la legislación, procurando una mera aplicación de las leyes, que ignoraría la necesidad de discernimiento prudencial del juez. Ello implicaría desconocer que ninguna ley puede ser considerada

⁶ GW V, p.172; CA, p. 30

⁷ GW IV, p. 470; DN, p. 90. La sigla DN corresponde a: *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del Derecho. Introducción, traducción y notas de Dalmacio Negro Pavón. Aguilar: Madrid 1979.

⁸ GW IV, p. 452; DN, p. 63 s.

como una realidad absoluta, pues excluiría aspectos de la realidad que también tienen que ser consideradas en conciencia⁹.

La crítica a la legislación absoluta y formalista está asociada a una crítica al mecanicismo, es decir, a aquella concepción del Estado como “una máquina con un resorte único que imparte el movimiento a todo el resto de la infinita maquinaria”, por lo que todas las instituciones fundamentales de la vida social deben ser vigiladas y reguladas por la autoridad política suprema¹⁰.

El Estado concebido sobre el principio de la máquina cree poder obtener ventajas sobre aquel otro que confía a los ciudadanos el detalle de su actividad; pero en realidad esas ventajas son sólo aparentes, pues si quiere hacerse cargo y financiar los gastos que demandan todos los aspectos de la administración de la justicia, la educación, la ayuda de los pobres, etc., depende de la imposición sistemática de impuestos muy gravosos, que el otro no necesita. Por otra parte, esta concepción mecanicista, al no confiar en la actividad libre de los ciudadanos, no puede esperar tampoco que estos confíen en el sistema, por muy inteligente y bien inspirada que sea¹¹. La consecuencia que de ello se puede esperar es “una vida apática y sin espíritu”, tal como, a juicio de Hegel, ocurrió en la República francesa, y tal como estima él que ha ocurrido también con el Estado prusiano:

“[...] pero la clase de vida y la sequedad que domina en un Estado igualmente reglamentado, en el prusiano, salta a la vista de cualquiera que pisa la primera aldea del mismo o ve su absoluta falta de genialidad científica o artística o no considera sus fuerzas a través de la efímera energía que supo obligarle a alcanzar, durante un tiempo, un genio singular”¹².

Esta última afirmación no puede dejar de sorprender a quien se haya familiarizado con aquel tópico de la crítica a Hegel, según la cual éste habría llegado a constituirse en el filósofo oficial del régimen prusiano. Desde luego, se trata de una crítica que se remonta a la biografía de Rudolf Haym, muy influida por los acontecimientos políticos posteriores a los intentos de reforma de fines de los años cuarenta¹³. Lo cierto es que el joven Hegel no demuestra simpatía alguna por el Estado prusiano y su punto de vista sólo va a cambiar cuando se produzcan los intentos de reforma encabezados por Hardenberg y Stein.

No menos significativa que el repudio al Estado prusiano de fines del siglo 18 es la referencia implícita al genio político de Federico el Grande, como su única fuente de energía verdadera, aunque efímera. Ello está en consonancia con otra característica

⁹ GW IV, p. 453; DN, p. 65

¹⁰ GW V, p. 174; CA, p. 32

¹¹ GW V, p. 176; CA, p. 35

¹² GW V, p. 176 s.; CA, p. 36

¹³ Cf. R. Haym: *Hegel und seine Zeit*. R. Gaertner: Berlin 1857, especialmente la lección 15.

permanente del pensamiento ético-político de Hegel que comienza a perfilarse con fuerza en su escrito sobre la *Constitución de Alemania* y sobre la que volveré más adelante, en relación al tema del gobierno: la admiración por las grandes individualidades o genios políticos articuladores del Estado.

2. Estructura estamentaria del mundo ético

En el artículo sobre el *Derecho Natural*, Hegel divide la eticidad en dos estamentos, en correspondencia a la distinción que ha hecho en esa misma obra entre naturaleza orgánica y naturaleza inorgánica de lo ético, la que a su vez está en correlación con la distinción entre eticidad absoluta y eticidad relativa. Estos dos estamentos son llamados aquí, en una forma bastante gruesa inspirada por Aristóteles, el “estamento de los libres” y el “estamento de los no libres”, respectivamente.

El primer estamento es definido por su orientación completamente volcada hacia lo público y universal, es decir, hacia el quehacer político y filosófico, que Hegel concibe, siguiendo la tradición platónica, como dos actividades íntimamente unidas¹⁴. En la medida en que los hombres que pertenecen a este estamento no están preocupados primariamente de determinaciones particulares como sus vidas o bienes, su trabajo se relaciona con la muerte “cuyo producto no es, tampoco, un singular, sino el ser y la conservación del todo de la organización ética”. En cambio, el estamento de los no libres es el de aquellos hombres que se mueven en el ámbito de las necesidades humanas y la búsqueda de su satisfacción mediante el trabajo y la propiedad individual asegurada jurídicamente¹⁵.

En este artículo, Hegel hace una mención al pasar de un tercer estamento, que “solamente tiene que ver con la tierra como elemento”, es decir, los campesinos, a los que no tiene muy claro si alinear en el orden de los no libres o en el de los libres, pues los considera capaces de valentía en defensa del todo como a estos últimos¹⁶.

El *Sistema de la Eticidad* y las *Filosofías del Espíritu*, de 1803/04 y 1805/06, desarrollan la doctrina de los estamentos de un modo mucho más amplio y completo. La división no es ahora bipartita, sino tripartita, referida al estamento de los funcionarios públicos, el estamento de la burguesía industrial y comercial y el estamento agrícola, aunque no figuran con esos nombres, sino con otros que Hegel estima apropiados al sentido que tienen y el lugar que ocupan en la vida ética de los pueblos. Así, por ejemplo, el sentido de esta división aparece en el *Sistema de la Eticidad* en el

¹⁴ GW IV, p. 455; DN, p. 68

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ GW IV, p. 455, DN, p. 68 s.

marco de lo que Hegel llama allí “la Constitución del Estado” o “la totalidad ética en estado de reposo”. Los estamentos son presentados como “potencias de la eticidad”, cada una de las cuales configura un principio correspondiente a una forma determinada de eticidad. Por lo tanto, las formas de eticidad que sirven de criterio de configuración de los estamentos ya no son básicamente dos, como en el artículo sobre el *Derecho Natural*, sino tres: la eticidad absoluta, la eticidad relativa o *rectitud* y la eticidad no libre, eticidad natural o *confianza*.

La función que Hegel asigna en esta obra a los estamentos es la de realizar las tres formas de eticidad –acerca de las cuales más adelante veremos en qué consisten– de manera que su generalidad adquiera una figura individual. Los estamentos son, pues, singularizaciones de lo ético universal, pero al mismo tiempo son instancias de universalización en relación a los individuos humanos que se integran en ellos. Hegel parte de la base de que estos individuos constituyen una realidad éticamente muy pobre, por lo que requiere estar incorporado en estas formas de mediación de lo singular y lo universal:

“Lo primero no es la singularidad del individuo, sino la vitalidad de la naturaleza ética, la divinidad, y el individuo singular es demasiado pobre respecto a su esencia para llegar a comprender su naturaleza en toda su realidad”¹⁷.

De estas formas de mediación está excluida la clase trabajadora, a la que Hegel ve cumpliendo una función necesaria, pero carente de integración orgánica a la sociedad, de un modo que puede considerarse análogo a la de los esclavos de la *polis* griega¹⁸.

¿A qué se refieren los tres principios o formas de eticidad que los estamentos están llamados a encarnar en figuras reales y concretas? La eticidad absoluta es presentada en el *Sistema de la Eticidad* como “la indiferencia de todas las virtudes”, es decir, la forma de vida en que las virtudes superan su referencia a una individualidad determinada y forman parte de una vida completamente referida al pueblo como totalidad:

“No aparece como amor a la patria, al pueblo y a las leyes, sino como la vida absoluta en la patria y para el pueblo.[...] Ella constituye el absoluto altruismo, pues en lo eterno no hay nada que sea propio. Ella, y cada uno de sus movimientos, es el más alto grado de libertad y belleza, pues su belleza es el ser real y la configuración de lo eterno”¹⁹.

Por lo que respecta a la segunda forma de la eticidad, la eticidad relativa, tiene un carácter más restringido que el que presentaba en el artículo sobre el *Derecho*

¹⁷ GW V, p. 334; SE, p. 165. La sigla SE corresponde a: *El Sistema de la Eticidad*. Edición prep. por Dalmacio Negro Pavón y Luis González Hontoria. Ed. Nacional: Madrid 1982.

¹⁸ GW V, p. 334; SE, p. 166

¹⁹ GW V, p. 328 s.; SE, p. 160

Natural, pues ya no abarca todas las formas éticas no absolutas, sino solamente las que corresponden a la esfera de lo que Hegel ahora llama “rectitud” (*Rechtschaffenheit*). La rectitud se ocupa de la existencia del individuo empírico y de sus derechos como tal, de la familia y también de los conciudadanos en lo que respecta a sus necesidades concretas. Su compromiso con la defensa del Estado es relativo, está dispuesto a sacrificar parte de sus ganancias en impuestos para los fines universales del pueblo o para ayudar a los pobres, pero no llega hasta la abnegación de la muerte²⁰.

Por último, Hegel se refiere al tercer principio o tercera forma de la eticidad como “confianza” (*Zutrauen*), y dice de ella que “está en la identidad de la primera potencia y en la diferencia de la segunda”. Es decir, tiene la intuición de la unidad ética, pero no es capaz de aprehenderla conceptualmente. Por ello se mantiene recelosa frente a todo lo intelectual. Lo que caracteriza a esta forma de eticidad es su elementariedad, tanto en la manera de captar la totalidad como también en su trabajo, que no apunta a la destrucción de su objeto, sino a dejar hacer a la naturaleza y producir con ella lo necesario y útil para la vida. En conflictos relacionados con la propiedad compensa su ignorancia del derecho con pasión y elocuencia. Tal como anticipara Hegel en el artículo sobre el *Derecho Natural*, considera que, a diferencia de la segunda forma, esta tercera, “por contar con algo eterno”, sí es capaz de valentía²¹.

En las Filosofías del Espíritu correspondientes a sus Esbozos Sistemáticos de 1803/04 y 1805/06 (también conocidos como *Filosofía real I y II*), Hegel invierte la exposición de los tres estamentos y destaca que éstos no sólo representan diversas funciones sociales, sino también distintas formas de conciencia o actitudes básicas ante la vida: la confianza, el apego a la ley y el orden, el compromiso con la totalidad política. La inversión del orden de exposición expresa, por tanto, distintas fases del desarrollo de la conciencia desde su naturalidad más inmediata hasta su forma de mayor plenitud.

En lo que concierne al trabajo específico al interior de cada estamento, la descripción pasa a ser más diferenciada y compleja. Ello es particularmente notorio en la exposición del segundo estamento, que prácticamente se divide a su vez en dos: el estamento *burgués* y el estamento *comercial*. El primero produce en forma artificial, desligada de la naturaleza, se sabe con derecho a poseer el fruto de su trabajo honrado y se enorgullece de ello. El segundo, en cambio, no produce nada, ni en forma natural, como el campesino, ni en forma artificial, como el burgués. Su actividad se centra en el puro intercambio, cuyo objeto concreto es la mercancía y cuyo objeto abstracto es el dinero; y su forma de conciencia es más dura que las otras, pues para él no cuentan las realidades particulares de las personas, sino el derecho en un sentido estricto:

²⁰ GW V, p. 331 s.; SE, p. 163 s.

²¹ GW V, p.332 s.; SE, p. 164

“La mentalidad [del comerciante] es esta dureza del espíritu, en la que lo particular, totalmente enajenado, ha dejado de valer: derecho estricto –la letra de cambio tiene que ser aceptada, caiga quien caiga, familia, bienestar, vida, etc., inmisericordia total [...]”²².

El estamento de la universalidad o público es definido en la *Filosofía Real II* como una “intervención de lo universal en todo lo singular”, del mismo modo que los vasos sanguíneos y los nervios se introducen en todas las partes del organismo, las animan y las conservan integradas en el todo. En relación con el estamento “absoluto” del *Sistema de la Eticidad* hay un cambio de énfasis. Ya no se trata principalmente de una instancia contralora o guardiana del Estado, sino más propiamente administrativa y reguladora del orden público. A esta regulación de lo público Hegel la designa con un término que el uso actual podría llevar a interpretar demasiado restrictivamente: la policía. Hegel toma esta expresión en el sentido amplio que deriva del mundo griego:

“Aquí hay que añadir *la policía* –viene de *politeia*, la vida y gobierno públicos, el obrar del todo, actualmente reducida al obrar del todo sobre la seguridad pública de todo tipo, la inspección de los oficios para prevenir el fraude, realizando la confianza general, la confianza en el intercambio de mercancías.[...]”²³

Este estamento incluye ahora tres categorías de servidores públicos, que tienen como meta común un saber universal: el hombre de negocios, o sea el funcionario orientado al cumplimiento del deber; el intelectual, que cultiva la ciencia en general, y el militar, que sacrifica su particularidad en la guerra.

3. El Gobierno

En el *Sistema de la Eticidad* expone Hegel por primera vez el concepto del gobierno como el movimiento de la totalidad ética:

“[...] esta [potencia] considera el modo en que lo orgánico es diferente frente a lo inorgánico, ella reconoce la diferencia entre lo universal y lo particular, así como la manera en que lo absolutamente universal está por encima de esa diferencia, superándola y produciéndola eternamente, [...] el *movimiento absoluto* o el proceso de la vida ética”²⁴.

²² GW VIII, p. 270; FR, p. 220. La sigla FR corresponde a: *Filosofía Real*. Edición de José María Ripalda. México/Madrid/B. Aires 1984.

²³ GW VIII, p. 272; FR, p. 222

²⁴ GW V, p. 339; SE, p.171

Lo esencial de este movimiento implica, pues, reconocer la oposición entre lo universal y lo particular, para, a partir de ese reconocimiento, superarla. Esta superación se da en la medida en que lo universal está en manos de individuos y, a su vez, estos individuos están en lo universal. Veremos con más detalle qué significa esto para Hegel. Por de pronto, es interesante notar que el movimiento ético, en virtud del cual lo universal se impone sobre lo particular sin eliminarlo, es designado por Hegel con un término que se traduce al castellano con la misma palabra que la que traduce la estructura del sistema en reposo, a saber, *constitución*. En alemán se pueden usar las palabras *Verfassung* y *Konstitution* como sinónimas, pero Hegel usa la primera para referirse al sistema en reposo y la segunda para referirse al mismo en movimiento.

El *Sistema de la Eticidad* distingue entre un “gobierno absoluto” y un “gobierno universal”. El primero es caracterizado como “la sustancia quieta del movimiento universal”, mientras que el segundo sería “la causa” de ese movimiento o “lo universal, en cuanto se opone a lo particular bajo la forma de algo particular”. Otra manera de distinguir ambas formas de gobierno consiste en sostener que el primero “permanece absolutamente”, mientras que al segundo le corresponde “una determinidad del pueblo para este tiempo”²⁵.

Las expresiones de Hegel distan mucho de ser claras, pero parece ser que lo que normalmente entendemos hoy por gobierno pertenece a la segunda de estas caracterizaciones, que, como veremos, incorpora la distinción de los poderes que efectivamente realizan las actividades propias del Estado. ¿A qué se refiere Hegel entonces en esta obra con el gobierno absoluto? En primer lugar, deja establecido que quienes lo componen son hombres que, si bien en una primera aproximación parecen pertenecer al estamento absoluto de los funcionarios públicos, en realidad viven en lo que Hegel llama un “estamento ideal”, que está por encima de la distinción estamentaria ya señalada, pues su función superior y permanente es incompatible con la adscripción a una realidad empíricamente limitada:

“[...] esta conservación absoluta de todos los estamentos tiene que ser el gobierno superior y, en realidad, según su concepto, no puede corresponder a ningún estamento, ya que representa la indiferencia de todos ellos. Por tanto, el gobierno absoluto tiene que componerse de aquéllos que, por decirlo así, han abandonado el ser real en un estamento y viven simplemente en el estamento ideal, los ancianos y los sacerdotes, que en realidad vienen a ser una misma cosa”²⁶.

Usando una terminología lógico-metafísica que Hegel ha acuñado desde fines de su estadía en Frankfurt, puede decirse que este estamento ideal representa algo así como la unión de la unión (o sea, el estamento absoluto) y la no-unión de los otros

²⁵ GW V, p. 346; SE, p.179

²⁶ GW V, p. 341; SE, p.173 s.

estamentos 'reales'. Los ancianos y sacerdotes, al estar en el umbral de la muerte, son, entre los hombres, los que están más cerca del absoluto o la indiferencia, o sea, de Dios y de la naturaleza. Esta indiferencia no puede, sin embargo, confundirse con el desinterés que la edad parece provocar naturalmente en los ancianos y que estaría muy lejos de tener un valor ético. La ética tiene que hacerse cargo de la ancianidad natural y valerse de ella como un instrumento al que se le asigna una función política. El gobierno absoluto de los ancianos y sacerdotes no se hace cargo de los poderes y tareas específicas o particulares del Estado, pero eso no significa que se limite a asumir un rol vigilante y negativo frente a estos poderes, p.ej., ejerciendo el veto. Hegel le atribuye la función positiva de dirimir los conflictos entre los sistemas o poderes particulares que amenazan desintegrar la unidad del todo político:

“Este gobierno es, por tanto, legislador, ordenador allí donde se desarrolla una relación que quisiera organizarse para sí, o donde un aspecto, antes insignificante, se desarrolla en su hasta ahora ilimitabilidad y comienza a transformarse en algo poderoso. Sobre todo tiene que resolver en todos aquellos casos en que entran en conflicto distintos derechos de sistemas y el presente hace imposible su existencia positiva”²⁷.

La idea de un gobierno absoluto, en tanto que poder central que conserva la constitución (*Konstitution*) se encuentra, según Hegel, en todos los sistemas teóricos, así como en la realidad efectiva, pero no ha sido formulada de una manera adecuada, sino más bien “formal y vacía”. El ejemplo más destacado por Hegel es el eforado de Fichte, al que no sólo critica en esta obra, sino también en su artículo sobre el *Derecho Natural*. Se trata de una institución que tiene antecedentes en el mundo griego antiguo (Esparta) y en la República teocrática de Calvino. Como órgano de control tiene que asegurar que el gobierno –que debiera ser portavoz y ejecutor de la voluntad general– no imponga despóticamente al pueblo una voluntad particular y, por otra parte, no se someta demagógicamente a la opinión inarticulada de la plebe. A juicio de Hegel, el eforado de Fichte dependería, para ser efectivo, de la buena voluntad del gobierno, lo que le restaría posibilidades de fiscalización, o bien tendría que independizarse completamente de éste, lo que lo llevaría a constituirse en un gobierno paralelo que tendría efectos paralizantes sobre la actividad política²⁸.

Según el *Sistema de la Eticidad*, concepciones como la del eforado de Fichte mezclan burdamente lo universal y lo singular, pues pretenden constituir un poder “que tenga un efecto exigente y todopoderoso sobre los demás, pero que al mismo tiempo sea una nulidad como poder”²⁹.

A juicio de Hegel, la mejor manera de evitar estos defectos es que el gobierno absoluto no pertenezca a ningún estamento, aunque surja del estamento absoluto, y

²⁷ GW V, p. 344; SE, p.176 s.

²⁸ GW IV, p. 445; DN, p. 50 s.

²⁹ SdS, p. 482; SE, p.177

que se encuentre por encima de todos los estamentos, no como un poder particular enfrentado a otros, sino como manifestación del poder de Dios³⁰. Pero Hegel agrega que semejante poder no podría tener su origen en un proceso eleccionario ni en una declaración de principios, pues semejante elección y declaración son hechos empíricos que podrían ser revocados por un acto semejante al que los produjo. En tanto que divino se trata, pues, de un poder que “está sancionado en sí y no se hace, sino que es simplemente lo universal”.

Una vez establecidas en el *Sistema de la Eticidad*, las características esenciales del gobierno absoluto, Hegel pasa a desarrollar lo que llama gobierno universal. La universalidad de la que se trata aquí lo es en un sentido menos sustancial y permanente que la del gobierno absoluto, pues se refiere solamente a “un accidente (*Accidens*) universal, una determinidad del pueblo para este tiempo”. En este lugar se ocupa Hegel de la distinción entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, a los que presenta de la siguiente manera: el poder legislativo establece lo universal frente a lo particular, y los otros dos subsumen lo particular bajo lo universal; el poder judicial realiza esa subsunción de un modo “ideal” y el poder ejecutivo lo hace de un modo “real”. Lo importante para Hegel es dejar claro que se trata de tres momentos de una sola actividad de subsumir lo particular en lo universal:

“Se trata de abstracciones a las que ninguna realidad propia puede serles dada, o abstracciones que no pueden estar constituidas ni organizadas como poderes. Legislar, juzgar y ejecutar son algo totalmente formal, vacío, carente de contenido”³¹.

Estas actividades adquieren realidad cuando tienen un contenido. Pero la unión de forma y contenido es lo mismo que la identidad de lo universal y lo particular, o sea, la subsunción de lo particular en lo universal, en la que consiste justamente lo común de los tres momentos señalados. Por otra parte, pueden adquirir realidad cuando cada una de ellas es vinculada a individuos que las ejercen. Ahora bien, a juicio de Hegel no se trata de una “verdadera realidad” si no están unificadas en el poder ejecutivo, por lo que éste constituye en realidad el gobierno.

Así como rechaza la separación real de los poderes del Estado, o más precisamente del gobierno, Hegel se niega igualmente a aceptar la separación del gobierno entre el gobierno interior y el gobierno que se dirige hacia afuera a los otros Estados. Más bien considera que la distinción de lo interior y exterior debe subordinarse a la que se da entre los distintos subsistemas a través de los cuales el gobierno canaliza orgánicamente sus actividades propias.

Estos sistemas del gobierno sólo se diferencian en un sentido reflexivo, pues “han de tener la identidad absoluta en sí mismos”, y Hegel señala primero dos, pero

³⁰ SdS, p. 483; SE, p.178

³¹ GW V, p. 348; SE, p.180

como el segundo se divide a su vez en dos, finalmente resultan ser tres sistemas: en el primero “la identidad absoluta queda oculta como un sentimiento”, y Hegel lo llama *sistema de la necesidad*; en el segundo, lo universal y lo particular se separan de manera tal que, o bien prevalece lo particular, apareciendo lo universal sólo como algo formal, sin contenido, lo que corresponde al *sistema de la justicia*, o bien, lo universal es absoluto e integra completamente en sí lo particular, con lo que tenemos el *sistema de la formación cívica*.

En el *sistema de la necesidad*, el gobierno se encuentra con “un todo inconsciente y ciego de las necesidades y de los modos de satisfacerlas”, del cual debe hacerse cargo, estableciendo una “relación vital básica”. Esto significa sobre todo que el gobierno debe evitar que la desigualdad de la riqueza –que Hegel considera, por lo demás, no sólo inevitable sino necesaria, puesto que en ella se expresan diferencias naturales– no alcance extremos que resulten intolerables para la vida ética del pueblo:

“El gobierno ha de trabajar al máximo contra esta desigualdad destructora y la destrucción universal. El gobierno puede llevar a cabo su cometido de un modo externo, inmediato, dificultando la obtención de las grandes ganancias, y, si ese gobierno sacrifica una parte de este estamento [industrial y comercial] al trabajo mecánico y fabril, abandonando esa parte a la tosquedad, es preciso que conserve absolutamente al todo dentro de la vitalidad que le sea posible”³².

En el *sistema de la justicia*, el gobierno representa “la totalidad de todos los derechos”, pero prescindiendo de cualquier consideración acerca de la relación de los objetos con las necesidades de los individuos determinados. Cada individuo es en este nivel una “persona universal totalmente indiferente”. Hegel hace al respecto una distinción entre la justicia civil y la justicia penal. La primera niega solamente la determinidad singular como tal, es decir, a las diferencias empíricas entre los hombres, en cambio la segunda realiza una negación que no sólo afecta a la singularidad concreta, sino que se extiende también a la negación que ésta ha hecho de lo universal al cometer un delito. Se trata, pues, de una negación de la negación o “contraposición frente a la contraposición”, a través de la cual se restituye la universalidad lesionada. Curiosamente, Hegel incluye en este sistema a la guerra como una forma de pena, al lado de la civil y la criminal, en la que se considera al pueblo enemigo como delincuente. En todo caso, el *Sistema de la Eticidad* no hace más que un punteo muy vago y carente de desarrollo sobre este asunto.

Por último, el *sistema de la educación cívica*, que apenas alcanza a ser esbozado en esta obra, contempla dos aspectos aparentemente muy distintos. El primero se refiere a la educación y la formación, que incluye tanto el saber científico como la disciplina de las costumbres y la preparación para la guerra, pero también abarca la

³² GW V, p. 354; SE, p.187

procreación de niños y la prolongación de la vida del pueblo en otros pueblos, o sea la colonización. El segundo aspecto, en cambio, lleva por título “el gobierno libre” y dice relación con las distintas “formas posibles de un gobierno libre, las que, según Hegel, que en esto sigue a Aristóteles, serían tres: democracia, aristocracia y monarquía, con sus correspondientes corrupciones o formas susceptibles de pérdida de libertad: oclocracia, oligarquía, despotismo. Hegel manifiesta su preferencia por la monarquía, por una razón algo distinta a las que expone en obras posteriores, y que muestra la estrecha relación que establece en esta época entre la eticidad y la religión, a la que prácticamente absorbe:

“En la monarquía tiene que haber una religión al lado del monarca. Este representa la identidad del todo, si bien en una figura empírica, y cuanto más empírico es el monarca, cuanto más bárbaro es el pueblo, tanto más poder tiene la monarquía y más independientemente se constituye. Cuanto más forme el pueblo una unidad consigo mismo, con la naturaleza y con la eticidad, tanto más tomará ese pueblo lo divino para sí y más abandonará una religión que se le resiste”³³.

Hegel considera que la aristocracia también se apoya en la religión, pero que “a causa de su paternalismo”, esta religión es más pobre y carente de fantasía, por lo mismo, menos capaz de aglutinar a los miembros del pueblo en un todo ético. Respecto de la democracia, considera que corresponde a una forma de religión más primitiva, una religión natural, en la que lo ético no se manifiesta de una manera suficientemente pura.

En la *Filosofía Real II*, el tema del gobierno es introducido a partir de una consideración sobre la ley como un “poder absoluto”, solamente en virtud del cual el hombre realiza su ser y su pensamiento. Este poder absoluto no es algo ajeno e impuesto al hombre desde fuera, sino la voluntad de todos y de cada uno, la voluntad general –evidentemente inspirada en Rousseau–, perfectamente compatible con la autonomía de los individuos:

“Ellos [los individuos] *saben que la voluntad general es su voluntad particular, más precisamente, su voluntad particular exteriorizada; asimismo, saben que es su esencia objetiva, su puro poder, que en sí –y también en su saber– constituye su esencia*”³⁴.

A pesar de su cercanía con Rousseau a este respecto, Hegel considera que la idea del sufragio universal como procedimiento para establecer la voluntad general es inadecuado, pues implica negar la unidad del todo, al partirlo entre una mayoría y una minoría. Tampoco acepta el contractualismo para explicar el origen del Estado,

³³ GW V, p. 361; SE, p. 193

³⁴ GW VIII, p. 254; FR, p. 208

pues considera que no hay necesidad de que todos quieran lo mismo, ni garantía de que la minoría se someta a la mayoría. A su juicio, lo que se necesita es “el noble poderío de grandes hombres”, que somete la voluntad de los demás, no por la fuerza física, pues la suma de las fuerzas de la multitud es mayor que la de uno:

“Algo en los rasgos del gran hombre hace que los otros le llamen espontáneamente su señor, le obedecen contra su voluntad, contra su voluntad la voluntad de él es la de ellos; la voluntad *inmediatamente* pura de ellos coincide con la voluntad de él, pero no así su voluntad consciente; el gran hombre tiene aquella de su parte y *tienen* que cumplirla aunque no quieran”³⁵.

En el próximo capítulo volveremos a ocuparnos de los grandes hombres o genios políticos. Antes de ello, veamos cómo clasifica Hegel en la *Filosofía Real* las formas de gobierno. En relación al *Sistema de la Eticidad*, ha tomado distancia de Aristóteles e introduce criterios modernos, expuestos en un orden genético-procesual. Las tres formas que describe son: la tiranía, la democracia y la monarquía constitucional. Como ya hemos visto, considera que la primera es necesaria en el origen de los Estados. La razón es que en virtud de ella los individuos dejan de afirmar su voluntad particular inmediata como absoluta, y mediante esa negación se elevan a sí mismos al nivel de la voluntad general. Pero una vez que ha conseguido su objetivo y los hombres han sido educados para la obediencia, la tiranía se hace innecesaria:

“La tiranía es derribada por los pueblos en nombre de que es execrable, vil, etc.; pero en realidad sólo porque es superflua [...] Si el tirano fuera sabio, él mismo depondría la tiranía en cuanto se hiciera superflua [...]”³⁶.

La democracia es una forma de gobierno que corresponde, según Hegel, a una situación en la que el individuo no se ha diferenciado todavía de la universalidad política. La voluntad general se expresa en la asamblea del pueblo, condicionada por vaivenes contingentes que la hacen voluble e inestable. Es claro que Hegel tiene presente aquí la descripción que hace Aristóteles de la corrupción demagógica de la democracia, pero, al mismo tiempo, reconoce el valor de la identificación del ciudadano con la *polis*:

“Tal es la libertad bella, feliz de los griegos, tan envidiada antes y ahora. El pueblo está atomizado en ciudadanos y a la vez es el individuo único, el gobierno; está simplemente en interacción consigo [...] Se trata del reino de la eticidad; cada uno es *costumbre*, inmediatamente uno con lo universal, no hay lugar para la protesta, cada uno se sabe *inmediatamente* universal, es decir, renuncia a su particularidad sin saberla como tal [...]”³⁷.

³⁵ GW VIII, p. 257; FR, p. 211

³⁶ GW VIII, p. 260; FR, p. 212 s.

³⁷ GW VIII, p. 262; FR, p. 214

La tercera y, a juicio de Hegel, más perfecta forma de gobierno es la monarquía constitucional. Su perfección radica en la perfecta complementación de la voluntad general con la libertad individual que el mundo griego no conocía. El individuo no es absorbido por la universalidad, pues el monarca respeta el dinamismo propio de los intereses particulares representados por la esfera económica y jurídica, se mantiene fuera e independiente de ella. Por su condición hereditaria y vitalicia supera las contingencias de la temporalidad y no se compromete con ningún sector u oficio particular, al mismo tiempo que los mantiene a todos unidos mediante un vínculo que, al estar basado en la naturaleza, constituye un principio de estabilidad frente a la pluralidad y movimiento de los hombres que forman el pueblo:

“*Lo universal libre* es el punto de la individualidad; ésta, una vez independizada así del saber de todos, no está constituida por ellos; como extremo del gobierno es, por consiguiente, inmediata, *natural*, es el monarca hereditario, el firme nudo *inmediato* del todo”³⁸.

Inmediatamente después de la caracterización de la formas de gobierno se encuentran en la *Filosofía Real II* algunas consideraciones sobre la relación entre la Iglesia y el Estado, entre las que destaca la autonomía del orden político respecto del orden religioso. Siguiendo la inspiración de Lutero, Hegel sostiene que “el hombre vive en dos mundos”: un mundo de la “realidad efectiva, que desaparece” y un mundo de la “esencia absoluta”, de lo “eterno”. Ambos no pueden mezclarse ni confundirse. Aunque el segundo debe aportar el fundamento espiritual al primero, tiene que hacerlo en el interior de las conciencias, sin pretender inmiscuirse en su quehacer”³⁹.

4. *El genio político*

Retomo ahora el tema antes anunciado sobre los grandes hombres o genios políticos. Hegel define al genio político como un individuo que se identifica con un principio que está a la altura de los tiempos, por lo que necesariamente tiene que imponerse en la historia. Los ejemplos que más destaca en la *Constitución de Alemania* son los de Richelieu y Maquiavelo. Respecto del primero, subraya su capacidad para darle unidad política al Estado de Francia, condición fundamental y necesaria para todas las manifestaciones de poderío relacionadas con la expansión territorial⁴⁰.

³⁸ GW VIII, p. 262 s.; FR, p. 215

³⁹ GW VIII, p. 284.; FR, p. 231

⁴⁰ GW V, p. 127 s.; CA, p. 117

En cuanto a Maquiavelo, Hegel considera que la opinión generalizada acerca de su perfidia se basa en una errónea concepción acerca del verdadero sentido de la libertad, que, tanto para Maquiavelo como para Hegel, “sólo es posible en el caso de la unificación legal de un pueblo en un Estado”. La ignorancia de este principio habría condicionado negativamente el juicio sobre Maquiavelo:

“La idea de un Estado que debe integrar un pueblo ha sido acallada por un griterío acerca de una supuesta libertad, por tanto tiempo, que quizás la absoluta miseria que sufrió Alemania durante la guerra de los siete años y en esta última guerra francesa, y todos los perfeccionamientos de la razón y la experiencia de la demencia francesa no sean suficientes para poner de relieve en la creencia de los pueblos o como principio de la ciencia política la verdad de que *la libertad sólo es posible en el caso de la unificación legal de un pueblo en un Estado*” (la cursiva es mía)⁴¹.

Hegel califica como ceguera el confundir la finalidad de Maquiavelo de constituir a Italia como un verdadero estado unificado con el intento solapado de justificar la tiranía, adulando a un príncipe ambicioso y opresor. Pero incluso considera que si se reconoce la verdadera finalidad de Maquiavelo y se le reprochan como detestables solamente los medios, que no estarían justificados por el fin, se comete igualmente, en nombre de una moral trivial y simplista, una injusticia con él:

“Aquí, sin embargo, no puede hablarse de una elección de los medios: los miembros gangrenados no se pueden curar con agua de lavanda; una situación en la que el veneno y el asesinato son las armas habituales no reclama antídotos delicados. La vida en descomposición solo se puede reorganizar mediante los procedimientos más violentos”⁴².

Al final de la *Constitución de Alemania*, Hegel se pronuncia por una solución inspirada en Maquiavelo y Richelieu, para conseguir que Alemania sea un verdadero Estado. No cree que pueda llegarse a esa situación por la reflexión, sino por la fuerza, ejercida por un gobernante capaz de imponer la unidad a la masa del pueblo alemán, un nuevo “Teseo”⁴³.

⁴¹ GW V, p. 131 s.; CA, p. 122

⁴² GW V, p. 132; CA, p. 122

⁴³ GW V, p. 157; CA, p. 152 s. Se ha discutido mucho si Hegel tenía alguna figura histórica en mente o si la alusión a Teseo se refiere a un tipo ideal que no se identifica con nadie en concreto. Dilthey y Rosenzweig se inclinan por lo primero, identificando a Teseo con Napoleón y con el archiduque Carlos de Austria, respectivamente. Lukács, en cambio piensa en un tipo superior de hombre. Cf. la nota de Dalmacio Negro Pavón –quien también se inclina por la opción del tipo ideal, aunque en un sentido distinto al de Lukács– en su traducción de la *Constitución de Alemania*, p. 238.

Las referencias positivas a Maquiavelo se repiten en obras posteriores del período de Jena. Especialmente significativas son las líneas que le dedica en la “Filosofía del Espíritu” correspondiente al “Esbozo de Sistema” de 1805/06. Lo novedoso respecto de los textos anteriores es que relaciona explícitamente a Maquiavelo con el tema de la reconciliación con el mal, que también será importante en las consideraciones éticas de la *Fenomenología del Espíritu*, aunque allí no será directamente relacionado con Maquiavelo:

“Maquiavelo escribió *El Príncipe* en este gran sentido de que, al constituirse en general el Estado, lo que se suele llamar asesinato, traición, crueldad, etc., no significa nada malo, sino lo reconciliado consigo mismo”⁴⁴.

En este mismo lugar se pregunta Hegel acaso puede decirse que *El Príncipe* sea una obra irónica, como lo sostuvieran, por ejemplo Wieland y Herder, a quienes sin embargo, no menciona expresamente. Responde que la lectura del Prólogo y de la Conclusión de dicha obra permiten apreciar que sus doctrinas brotaban de un profundo sentimiento de patriotismo, dolido por la miseria de su patria devastada por los poderes extranjeros y carente de independencia, sometida a una multiplicidad de poderes anárquicos. Y agrega que si los alemanes no han sido capaces de entender a Maquiavelo es porque padecen de la misma enfermedad que él quiso ayudar a combatir.

5. Libertad e intersubjetividad

En la *Constitución de Alemania* el tema de la libertad aparece preponderantemente bajo el rótulo de la “libertad alemana”, un concepto de origen legendario, que para Hegel tiene una connotación negativa, porque ha sido invocado históricamente para justificar un cierto tipo de relación de los Estados alemanes particulares con el todo del Imperio, caracterizado por la falta de compromiso efectivo con ese todo, haciéndolo por lo mismo vulnerable, incapaz de organizar un sistema coherente y estable de defensa frente a las agresiones de potencias extranjeras, especialmente a partir de la Paz de Westfalia:

“La paz de Westfalia ha consolidado en todas partes aquel principio que antaño se llamara libertad alemana, es decir, la disolución del Imperio en estados independientes; la multitud de semejantes estados ha disminuido la única posibilidad todavía existente de una supremacía del todo sobre las partes, fortaleciendo la separación mediante su fusión en estados más grandes y facilitando a los

⁴⁴ GW VIII, p. 258, FR, p. 211 s.

poderes extranjeros una intervención legal en los asuntos internos, en parte porque justamente les había facilitado parte de territorios del Imperio, en parte, porque los había convertido en garantes de su Constitución”⁴⁵.

La leyenda de la libertad alemana se remonta, como el mismo Hegel lo hace notar, a un período preestatal, en que las tribus germánicas no reconocían ningún poder universal que las pudiera someter, por lo que los individuos sólo tenían lazos de pertenencia vinculados a su carácter, a las costumbres y a la religión, mientras que en lo concerniente al trabajo y la acción, seguían indómitamente lo que les dictaba su entender y querer, sin temores ni dudas⁴⁶.

Hegel no niega que en otros tiempos el sistema de vida caracterizado por la libertad alemana haya llevado el sello de la fuerza, la justicia y la sabiduría, pero considera que estas virtudes hace mucho se han corrompido, por lo que ya no existe correspondencia entre la organización del cuerpo político, expresada en la Constitución del Estado Alemán, y las costumbres antiguas. Hegel denuncia que la organización jurídica del Imperio Alemán consagra un sistema en que la participación de los Estados se basa en un tipo de libertad puramente arbitraria, lo que ha impedido que los alemanes constituyan un pueblo sometido a un autoridad política común, proceso que ya había tenido lugar en los demás pueblos europeos⁴⁷.

En su artículo sobre el *Derecho Natural*, Hegel profundiza su concepto de libertad. Por de pronto deja en claro que la libertad es incompatible con toda forma de coerción externa:

“En el concepto mismo de la coerción se pone algo inmediatamente algo exterior para la libertad, pero una libertad, para la cual algo fuera verdaderamente exterior, extraño, no es libertad, su esencia y su definición formal consisten justamente en que no hay nada absolutamente exterior”⁴⁸.

En ese mismo lugar descarta, por otra parte, que la libertad tenga que ver esencialmente con la posibilidad de elegir entre posibilidades contrapuestas, según la concepción tradicional del libre arbitrio. A juicio de Hegel, esta concepción somete a la libertad a condicionamientos empíricos contingentes, pues hace depender de algo ajeno y exterior a ella las alternativas que se presentan a la posible elección⁴⁹.

El problema de la libertad también ocupa un lugar destacado en las reflexiones de Hegel sobre el delito y el castigo. Quien ha cometido un crimen ha perdido la libertad, pues ha actuado en forma irracional, dejándose llevar por impulsos o motivaciones sobre las que no tiene ningún control, es decir, por factores de coerción

⁴⁵ GW V, p.105; CA, p. 90

⁴⁶ GW V, p. 7 s. ; CA, p. 5 s.

⁴⁷ GW V, p. 58, CA, p. 13

⁴⁸ GW IV, p. 446, DN, p. 53

⁴⁹ *Loc. cit.*

externa. En la medida en que la instancia sancionadora actúa libre y racionalmente revierte esta situación y hace posible que el delincuente recupere la libertad perdida. Naturalmente, esto sólo es posible si la pena no se entiende simplemente como la imposición de un castigo en compensación equivalente a la falta cometida, pues ello significaría que permanece en el mismo orden de contingencia e irracionalidad que aquella:

“Así, pues, la pena constituye un restablecimiento de la libertad, y el delincuente ha permanecido libre, o mejor dicho se hace libre, en la medida que el sancionador haya actuado racional y libremente [...] Si se representa la pena, en cambio, como coerción, resulta ser entonces meramente una suerte de determinidad y algo simplemente finito, no posee en sí ninguna racionalidad directiva y cae por completo bajo el concepto vulgar de una cosa determinada frente a otra, o bien de una mercancía, que hay que obtener al precio de otra, a saber, el delito [...]”⁵⁰.

La libertad en su sentido más profundo se fundamenta en una peculiar relación con la totalidad ética de un pueblo, caracterizada negativamente por la ausencia de limitación y coerción por parte de cualquier particularidad inferior o externa al pueblo políticamente organizado y, positivamente, por la disposición a entregarse por entero, si fuera necesario hasta la muerte, a la causa de su defensa.

Es interesante constatar que, en más de una ocasión, Hegel asocia la libertad con la muerte. En las primeras obras que comentamos aquí, esta idea se relaciona con el hecho de que el individuo muestra ser verdaderamente libre cuando es apto para la muerte, por ejemplo, en la guerra, porque eso significa que no está atado por ninguna cosa material o empírica que le impida entregarse a la más noble de las causas:

“[...] este absoluto negativo, la libertad pura, constituye, en su aparición, la muerte, y mediante su aptitud para la muerte, el sujeto se muestra libre y absolutamente elevado por sobre toda coerción”⁵¹.

Posteriormente, Hegel matizará esta relación entre la libertad y la muerte. En la *Fenomenología del Espíritu* hace notar que existe una manera unilateral e insuficiente de entender la libertad como pura negatividad abstracta, que consiste en no querer aceptar la existencia de nada positivo distinto del puro yo o de la pura voluntad abstractamente universal que se afirma a sí misma en contraposición a toda determinidad finita. Es la concepción de la libertad presente en un fenómeno histórico como la Revolución Francesa. Esta concepción se mueve, a juicio de Hegel, en la aporía de la filosofía ilustrada que contrapone lo subjetivo y lo objetivo, por lo que al querer introducir lo nuevo no sabe hacer otra cosa que enfrentar todo orden previamente dado,

⁵⁰ GW IV, p. 448 s., DN, p. 57

⁵¹ GW IV, p. 448, DN, p. 56

convirtiéndose en la “furia de la desaparición“ que desemboca en el terror, pero un terror que, por ser incapaz de construir nada, carece de toda grandeza y deviene banal:

“La única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la *muerte*, y además una *muerte* que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre, es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua”⁵².

Otra cosa muy distinta es la libertad que Hegel asocia, tanto en la *Fenomenología* como en las obras anteriores del período de Jena, con el concepto de la formación ética. La verdadera formación es para Hegel formación para la libertad, en el sentido de una depuración de las inclinaciones e intereses naturales, que dividen y contraponen a los individuos entre sí, y una elevación a la forma de vida universal o una conciencia absoluta en que todos pueden reconocer una obra común, una realidad sustancial que sostiene y trasciende a los sujetos, sin que por ello tengan que renunciar a la satisfacción de las necesidades particulares ni a la libertad de empresa, aunque subordinándolas al movimiento de realización del todo:

“Esta *conciencia absoluta* es, pues, un estar superado de las conciencias en tanto que singulares, un estar superado que es simultáneamente el movimiento eterno del devenir-a-sí mismo de una en otra y de devenir-otra-que-sí en sí misma. Es conciencia universal, subsistente, no es mera forma de los singulares sin *substancia*, sino que los singulares ya no son; es *substancia absoluta*, es *el espíritu* de un pueblo, para el que la conciencia como singular sólo es [para] sí forma que deviene inmediatamente otra cosa, el lado de su movimiento, la *eticidad* absoluta; el singular como miembro de un pueblo es un ser ético, cuya esencia [es] la substancia viviente de la eticidad universal, mientras que él como singular es una forma ideal de un ente, sólo es en tanto que superado”⁵³.

A la luz de los textos analizados en este artículo y en el que lo precede, es posible señalar ciertos rasgos esenciales que tiene la libertad en este período para Hegel:

1) Ella implica negación de la particularidad arbitraria que puede elegir cualquier cosa o ninguna, por lo que 2) está en referencia a las comunidades reales de los pueblos, sus costumbres, leyes e instituciones, las que alcanzan su máxima realización en los Estados nacionales. 3) Esta referencia no está condicionada por el azar y las contingencias históricas, sino que está en conexión con una necesidad racional, la que, a su vez, 4) no es abstracta e inmóvil, sino que se expresa de distintas formas en

⁵² GW IX, p. 320; FE, p. 347. La sigla FE corresponde a: *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. México/B. Aires 1966.

⁵³ GW VI, p. 314

diferentes épocas, cuyas exigencias sólo los grandes hombres pueden interpretar. 5) La concepción hegeliana de la libertad no está ligada a la teoría liberal de los derechos del hombre, en la medida que ella implica una subordinación del Estado a los intereses de los individuos particulares; 6) pero por otra parte, la libertad que se realiza en el Estado no es, a juicio de Hegel, ajena ni extraña a los individuos, sino la máxima realización en la que éstos pueden reconocer lo esencial de ellos mismos.

Establecidos estos rasgos de la libertad en relación a la intersubjetividad entendida como eticidad, podemos concluir, retomando la pregunta que se planteaba en el artículo anterior y que recordara al comienzo de éste, que las dos interpretaciones aparentemente contrapuestas no son incompatibles sino en la medida que destacan unilateralmente algunos de los aspectos señalados en desmedro de otros. Es cierto que el sistema de Hegel es, en último término un monismo absoluto en el que prevalece el principio de la totalidad por sobre el de la particularidad. Esto no puede ser ignorado después de la lectura realizada. Pero no es menos cierto que, a juicio de Hegel, esta totalidad no tiene nada que ver con la negación de las diferencias, con la opresión de los individuos, con la negación de las libertades, a menos que las diferencias, los individuos y las libertades particulares se erijan en principios absolutos contrapuestos y enfrentados entre sí según la ley del azar y la contingencia. No hay que olvidar, por otra parte, la importante función que asigna Hegel a las grandes individualidades o los genios políticos, que ciertamente no se puede decir que sean para él meros accidentes de la vida de los pueblos.

Según la manera de pensar de Hegel, la libertad de los individuos es perfectamente compatible con la subordinación de los mismos a la vida común del Estado, pues la superación de la particularidad no es su eliminación, sino su conservación en una esfera superior, en la que pueden integrarse, constituyendo un juego de fuerzas en tensión, pero sin permanecer simplemente yuxtapuestos como realidades externas. En la base de esta convicción se encuentra, sin duda, un optimismo racional que proviene de la Ilustración, por muy crítico que sea Hegel de algunas de sus manifestaciones. También se encuentra una sed de absoluto muy propia del romanticismo, que también ha dejado sus huellas en nuestro pensador, a pesar de ser igualmente crítico de sus manifestaciones sentimentales e irracionales. La combinación de ambos factores produce un resultado que no puede considerarse en su conjunto como un modelo indiscutible para una reflexión que tome en serio las trágicas experiencias que ha vivido el hombre del siglo XX, pero que aun así aporta motivos e ideas de gran envergadura para poner a prueba y enriquecer el pensamiento ético-político actual.