

LECTURAS

- A. Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Editado por J. H. Burns y H. L. A. Hart, Methuen University Paperback, Londres y Nueva York, 1982.
- Mill, James, y otros, *Utilitarian Logic and Politics: James Mills' Essay on Government, Macaulays' 'Critique' and the Ensuing Debate*, ed. por Jack Lively y John Rees, Oxford University Press, Oxford, 1978.
- B. Bentham, Jeremy, *A Fragment on Government en The Collected Works of Jeremy Bentham*, ed. por John Bowring, vol. 1, pp. 221-295. Reimpr. Russell and Russell, Nueva York, 1962.
- , *Deontology together with A Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism*, ed. Amnon Goldworth. Clarendon Press, Oxford, 1983.

GEORG W. F. HEGEL
[1770-1831]

PIERRE HASSNER

Los escritos políticos más importantes de Hegel son su *Filosofía del derecho*, por una parte, y algunos ensayos como los que tratan de la Constitución alemana (1802) y de la ley de reforma inglesa (1830), por la otra. Nos limitaremos aquí a una consideración de su filosofía política propiamente dicha, pese a la importancia de sus obras más prácticas. Su filosofía del derecho o, mejor dicho, su filosofía del Estado, es inseparable en grado extraordinario de su enseñanza filosófica en conjunto, pues su doctrina es más "sistemática" que las de casi todos los demás pensadores. Esto queda claro en el simple lineamiento de su presentación. El Estado que Hegel describe es obra de la Razón eterna, como la presenta en su *Ciencia de la lógica* y en la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, pero también es resultado de la historia universal como Hegel la define en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*. En último análisis, según Hegel, Razón e Historia no son separables. El desenvolvimiento de la Razón corre paralelo al proceso de la historia universal, o, el proceso histórico es fundamentalmente racional. Por tanto, Hegel no desea exponer un Estado ideal sino rehabilitar el Estado real, mostrando que es racional.¹ Esta rehabilitación va dirigida a dos tipos de adversarios.

Contra la actitud de una conciencia moral, religiosa o intelectual que intenta refugiarse en la vida interior y rechazar el "sonido y la furia" de las realidades políticas, Hegel justifica la vida política como tal. Es sólo en el Estado y por el Estado donde el individuo alcanza su auténtica realidad, pues sólo en él y por él llega a la universalidad. Solo el Estado puede actuar universalmente instituyendo leyes. La moral, que busca la universalidad, sólo puede realizarse quedando encarnada en instituciones y costumbres. Las costumbres o morales (*Sittlichkeit*) son "la vida del Estado en los individuos".² En su devoción al Estado, el individuo deja atrás su primitivo egoísmo espontáneo; es la actividad de instrucción del Estado la que le da una enseñanza y una educación. Con este objeto, Hegel repite la respuesta de un pitagórico a un padre que le preguntaba cuál era el mejor modo de criar moralmente a su hijo: "Hacedlo ciudadano de un Estado [que tenga] buenas leyes".³

¹ G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, trad. T. M. Knox (Oxford: Clarendon, 1942) Prefacio, p. 11. A menos que se indique lo contrario, las citas se refieren a esta traducción.

² G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, trad. J. Sibree (Nueva York: Dover, 1956), Introducción, p. 52. Todas las citas se refieren a esta traducción. [Hay edición del RCE.]

³ *Philosophy of Right*, par. 153 (trad. P. H. y A. B.).

A pesar de lo que podría considerarse como la base de ciertos textos hegelianos, esta rehabilitación del Estado no debe interpretarse como una deificación. Ciertamente es que, según Hegel, el Estado constituye un "último fin" para el individuo que en él encuentra la verdad de su existencia, su deber y su satisfacción, y que el Estado es la realización o la apariencia de lo divino en el mundo exterior. No obstante, la relación del Estado con el individuo es esencialmente recíproca; sólo es un último fin para el individuo en la medida en que su propio fin es su libertad y su satisfacción. Más aún, la moral o religión del alma del individuo tiene un valor infinito independiente del Estado. En el Estado, el individuo deja atrás el nivel de sus pensamientos y deseos privados y personales, su existencia misma a la que Hegel llama el espíritu subjetivo. Por medio del Estado ha aprendido a universalizar sus deseos, a convertirlos en leyes y a vivir de acuerdo con ellas. El Estado es una realidad, no un proyecto; se le puede vivir y pensar. Sólo por medio del Estado el individuo ocupa su lugar en el mundo; sólo como ciudadano aprende lo que es razonable en sus deseos. Tal es la etapa del espíritu objetivo. Pero la "aparición" o la "realización" de lo "divino", es decir, de lo absoluto o lo racional, no queda ni constituida ni agotada por el Estado. El Estado sólo introduce y hace posible el espíritu absoluto. Es la fuente del arte, la religión y la filosofía, que en cierto modo trascienden al Estado. Cuando Hegel dice que el Estado es divino, sólo está insistiendo en que sea respetado al mostrar que está fundamentalmente imbuido por la racionalidad, que, a pesar de sus aparentes fallas y su contingencia, es lo que debe ser.

Por consiguiente, Hegel debe defender la racionalidad del Estado real contra los románticos que simplemente se apartan de la política, pero también contra los utópicos y reformadores que se apartan del Estado real en favor de un Estado ideal. La función de la filosofía no es enseñar al Estado cómo debe ser sino enseñar a los hombres cómo debe interpretarse al Estado. La filosofía no puede ir más allá de la realidad de su tiempo sino que sólo puede reconciliarse con él reconociendo que la razón es "como la rosa en la cruz del presente".⁴ La función de la filosofía no es inventar ni criticar sino sacar a luz la verdad positiva con que la realidad ya está imbuida.

De este modo, Hegel desea mostrar lo racional en lo irracional. No sólo quiere descubrir la necesaria esencia del Estado más allá de sus detalles contingentes, sino también desea mostrar que aquello que parece irracional en el Estado mismo actúa inconscientemente hacia el triunfo de lo racional, que aquello que parece contradictorio por último alcanzará la armonía, que el juego ciego de pasiones y acciones particulares por fuerza culmina en el advenimiento del orden político universalmente justo y desarrollado del todo. Por tanto, el mal conduce al bien, las pasiones a la razón, la contradicción y el conflicto a la síntesis y la paz.

Es el Estado interpretado como totalidad armoniosa y diferenciada el que hace posible esta síntesis. Para expresar la relación que existe entre el todo articulado, que es nada sin sus partes y las partes que son nada sin el todo,

Hegel recurre a la metáfora del organismo, en particular el cuerpo humano, en que cada órgano sólo tiene su auténtica realidad en la función particular que desempeña dentro del todo, y también a la metáfora de una estructura arquitectónica, como una catedral gótica. La paradoja de semejante articulación es que es resultado del juego de fuerzas inconscientes. La doble interpretación hegeliana termina en esta paradoja, y a ella corresponde la idea de la "astucia de la razón". El Estado sale a luz, a la vez como resultado final y como condición. Es resultado de la acción de individuos y del juego de las pasiones, pero, una vez constituido, su estructura parece primera y primaria mientras su génesis es interpretada como hecho simplemente empírico y exterior. "El Estado es un resultado final en que desaparece el hecho de que tiene su origen en la operación de individuos."⁵ El que estos individuos —ya queramos decir con ello la masa de hombres que buscan sus intereses particulares o los grandes hombres que realizan acciones heroicas— sean, sin que lo sepan, los instrumentos de un plan que los trasciende y que a menudo contradice directamente sus objetivos conscientes, de que la acción de fuerzas irracionales construya un edificio arquitectónico que es imagen de la razón eterna es lo que significa la "astucia de la razón" que demuestra la racionalidad de la historia. Esto es lo que permite a la filosofía de la historia terminar en filosofía política, y a la inversa, lo que permite a la filosofía política transformarse en una descripción del Estado final, plenamente desarrollado.

El Estado nace de conflictos y es, a su vez, teatro y origen de incontables conflictos potenciales. Esto puede decirse del Estado porque también puede decirse del hombre mismo. El hombre no se eleva al nivel de humanidad en aislamiento, sino en una lucha a muerte por el "reconocimiento". Existe para sí mismo, es consciente de sí mismo o de su propia libertad sólo en la medida en que es reconocido, como conciencia o libertad, por otras conciencias y otras libertades. Cada cual desea ser reconocido por el otro, sin que, a su vez, lo reconozca él. Cada cual se establece como libre y por tanto como humano sólo en la medida en que logra negar su ser natural para ser reconocido, arriesgando su vida por cobrar prestigio. De este modo, la lucha por el reconocimiento será una lucha a vida o muerte. Y por esa misma razón, terminará en una desigualdad. Uno de los dos adversarios preferirá la vida al prestigio o la libertad. Impulsado por su temor a la muerte violenta, consentirá en reconocer al otro sin insistir en ser reconocido por él. Se someterá al otro. Por ello forzosamente el hombre sale de la lucha por el reconocimiento como amo o como esclavo. Así, su realidad es social y hasta política en esencia, ya que "la lucha por el reconocimiento y la sumisión al dominio es el fenómeno del que surgió la vida social de los hombres y es el comienzo de los Estados".⁷

⁵ *Phenomenology of Mind*, ed. Hoffmeister ("Philosophisches Bibliothek" [Hamburg: F. Meiner, 1952]), cap. vi, B. a, p. 355 (trad. P. H. y A. B.). [Hay edición del rca.]

⁶ *Philosophy of Right*, Prefacio, p. 6; cf. par. 275, pp. 174-175; *Philosophy of History*, Introducción, p. 33.

⁷ *Encyclopedia of Philosophic Sciences* ("Philosophisches Bibliothek" [Hamburg: F. Meiner, 1959]), par. 433, p. 352 (trad. P. H. y A. B.).

⁴ *Ibid.*, Prefacio, p. 12. Se reproduce con autorización de la Clarendon Press, Oxford.

Reconocimiento
↓
Amo o
Esclavo.

El conflicto entre amo y esclavo es anterior al Estado. Ocupa el mismo lugar, en la formulación de Hegel, que el estado de naturaleza, opuesto al Estado civil, ocupa en la de Hobbes. Y, como en Hobbes, deja su huella en la realidad política siguiente. Para ambos, el Estado surge de la violencia; la primera relación entre los hombres es de conflicto, que pone en juego las dos pasiones fundamentales, la vanidad (o deseo de reconocimiento) y el miedo a la muerte violenta. Pero la relación del amo y el esclavo, lejos de terminar con la victoria del amo, engendra una dialéctica que será el resorte impulsor de la historia humana. El amo obliga al esclavo a trabajar para él. La vida del amo, esencialmente ociosa, queda resumida en la busca de reconocimiento, de prestigio y de gloria por medio de la guerra. No trabaja, no está en contacto directo con las cosas. En cambio, el esclavo, que prepara las cosas para satisfacer las necesidades del amo, es el que transforma la naturaleza y se transforma a sí mismo por medio del trabajo. Aplaza la destrucción de la cosa (por medio del consumo) al prepararla para el trabajo, y aplaza la satisfacción de sus propias necesidades al trabajar para satisfacer las del amo: "trabajo es deseo reprimido".⁸ Actúa en función de una idea abstracta, un proyecto que hay que realizar. Forma el mundo exterior que adquiere una consistencia propia y lleva su huella, y se forma a sí mismo al separarse de sus instintos y convertirse en aprendiz de nociones generales abstractas, lenguaje y pensamiento. De este modo, por medio del trabajo del esclavo, quedan constituidos tanto el mundo de la técnica y de la sociedad misma, por una parte, como el mundo del pensamiento, el arte y la religión, por la otra. Por consiguiente, es la actitud de trabajo y temor a la muerte violenta, la actitud prosaica, la del esclavo y la del burgués, en oposición a la actitud heroica y aristocrática la que, como en Hobbes, es fundamento de la sociedad de Hegel. Más aún: mientras que según la filosofía política clásica el ocio tenía una dignidad superior al trabajo porque su oposición reflejaba la que existe entre la teoría y la práctica, en cambio para Hegel el pensamiento y lo universal están del lado del trabajo, y el ocio se concibe esencialmente belicoso.

Pero ésta no es suficiente compensación para el esclavo, que aún está insatisfecho, así como el amo, pues ninguno ha obtenido el reconocimiento que esperaba, el reconocimiento de otra conciencia libre. El conflicto continúa, y la función del Estado es resolverlo. La reconciliación que el Estado debe efectuar es doble. Por una parte, el Estado se funda en la reciprocidad: sus ciudadanos se reconocen unos a otros; es el terreno de ese reconocimiento recíproco al que en vano tienden el amo y el esclavo. Por otra parte, el Estado encuentra dentro de sí a la vez el momento (o elemento) de trabajo y necesidad, y el de sacrificio y guerra. Esta tensión aparece en forma de la oposición entre la "sociedad civil" y el Estado, entre el "burgués" y el "ciudadano". El problema del Estado moderno consistirá precisamente en tolerar los dos momentos y en reconciliarlos, es decir, en aplicar la síntesis del

⁸ *Philosophy of Mind*, ed. Hoffmeister ("Philosophisches Bibliothek" [Hamburg: F. Meiner]), cap. IV, sec. A, p. 149 (trad. P. H. y A. B.).

punto de vista aristocrático y del punto de vista burgués o, en último análisis, del amo y el esclavo.

Todos los conflictos que están implícitos en las relaciones del individuo, la familia, la sociedad y el Estado se remiten en última instancia a una oposición fundamental que tiene su sede en la voluntad del individuo, conflicto en que lo que está en juego es el *status* del individuo en el Estado. En varios niveles, ese conflicto surge como oposición entre lo individual y lo universal, la voluntad particular y la voluntad general, el interés particular y el interés público, el burgués y el ciudadano, la satisfacción de las necesidades y el sacrificio, los deberes y los derechos, las pasiones y la razón, la interioridad negativa y lo positivo, la conciencia crítica y la aceptación de la ley, en suma, entre lo que Hegel llama "libertad subjetiva" (como conciencia y voluntad individuales que buscan sus metas particulares) y "libertad objetiva" (es decir, la "voluntad general sustancial"). Según Hegel, el Estado como "libertad concreta" es la unión de estos dos elementos en la medida en que el individuo queda satisfecho reconociendo lo universal como ley y considerando al Estado como fin. Hegel dice que "la unión de lo particular y lo universal en el Estado es aquello de lo que todo depende".⁹ Esta "unidad de su fin universal y final y los intereses particulares de lo individual" queda expresada en el hecho de que "tienen deberes para con el Estado en proporción a los derechos que tienen contra él".¹⁰ Esta reciprocidad de deberes y de derechos permite al Estado entonces constituir una "serena totalidad". El derecho de libertad subjetiva debe ser reconocido de dos maneras: como derecho de la particularidad del súbdito a satisfacer sus necesidades y su bienestar, y el derecho de la conciencia a no reconocer nada que no apruebe racionalmente. Pero la particularidad debe adaptarse a lo universal y a la vida colectiva; y la conciencia crítica no debe poner en peligro la existencia de una autoridad, de un gobierno, de un Estado organizado.

Esta condición, desde luego, sólo puede satisfacerla el Estado moderno. En cuanto al pasado, abundan ejemplos históricos que muestran los peligros que hubo que sortear para alcanzar el Estado racional. La imperfección y la ruina del mundo griego, desde el punto de vista político, son consecuencias de haber interpretado mal el principio de particularidad. "El derecho a la particularidad del súbdito, su derecho a ser satisfecho, o en otras palabras, el derecho de libertad subjetiva, es el pilar y el centro de diferencia entre los tiempos antiguos y los modernos."¹¹ Los griegos vivían natural e inmediatamente para lo general o lo sustancial, para la patria. "De los griegos podemos afirmar que en la primera y auténtica forma de su libertad no tenían conciencia. Entre ellos reinaba el hábito de vivir para su patria sin mayor reflexión."¹² Por tanto, no hay lugar para la subjetividad en ninguna de sus formas: como el derecho a la satisfacción de necesidades particulares

⁹ *Philosophy of Right*, par. 261, adición (trad. P. H. y A. B.).

¹⁰ *Ibid.*, p. 161.

¹¹ *Ibid.*, par. 124, p. 84.

¹² *Philosophy of History*, p. 253.

y al bienestar (la busca de éstos sólo correspondía a los esclavos), como el derecho a la libertad en la elección de una vocación y en la determinación de la posición de clase, o como el derecho de la conciencia crítica que siente la necesidad de fundar su apego al régimen político y su acción moral en la razón. Por lo contrario, el desarrollo independiente de la particularidad o libertad subjetiva aparece en los Estados griegos como principio hostil, como destrucción del orden social. Su surgimiento en los Estados antiguos coincide con la corrupción de la moral, y es la causa suprema de su decadencia.¹³ En el Imperio romano la individualidad es reconocida, pero abstracta y externamente. Se disuelve el Estado como conjunto orgánico. "Todos los individuos son degradados al nivel de personas privadas, iguales entre sí, poseyendo derechos formales y el único nexo[...] que los mantiene unidos es la abstracta e insaciable voluntad propia."¹⁴ Esto ocurre porque faltan una constitución y una organización de la vida moral concreta en general, que una al amo con los súbditos.

En otra forma y en un contexto muy distinto, el doble reproche de abstracción y de arbitrariedad relacionado con la carencia de organización se encuentra en las alusiones de Hegel a Francia. La Revolución francesa representa una realización absolutamente capital, la decisión de poner el pensamiento o la razón como fundamento del Estado. Es el advenimiento del principio de conciencia subjetiva y, con él, de los principios de libertad, igualdad y los derechos del hombre y el ciudadano. Pero esos principios, que en sí mismos corresponden a la esencia misma del Estado moderno, se conciben en forma abstracta e individualista sin dejar lugar a la organización y al gobierno, ni a nada concreto. La realización de esta libertad negativa y destructiva, que desea suprimir toda diferenciación y determinación, es el terror indefinido, "ya que toda institución es antagónica a la conciencia propia abstracta de la igualdad".¹⁵ Puesto que los intentos de democracia en los Estados grandes y desarrollados sólo pueden terminar en la abstracción, y "puesto que siempre hay un gobierno",¹⁶ el liberalismo revolucionario está condenado a encontrarse para siempre en oposición. Después de Napoleón, quien había comprendido adecuadamente la necesidad de conciliar los principios de la revolución con la autoridad de un Estado organizado, la vida política francesa quedó en las garras de las contradicciones que abruman una nación cuya vida ha estado dominada por categorías abstractas: hubo una perpetua oposición de estadistas a hombres de principios, y del gobierno al pueblo.

Mientras el pueblo no esté organizado en el Estado y por él, no será más que una colección de voluntades particulares y "no sabrá lo que desea".¹⁷ Sólo puede hablar arbitrariamente, de una manera dañina a toda organización.

Con este formalismo de libertad, con esta abstracción, no es posible establecer una organización sólida. Las disposiciones particulares adoptadas por el gobierno encuentran inmediatamente la oposición de la libertad, pues sólo son manifestaciones de la voluntad particular y, por tanto, arbitrarias. La voluntad de los muchos terrible al ministerio y lo que hasta ahora era la oposición aparece en el escenario como nuevo gobierno. Pero, dado que ahora es un gobierno, tiene a su vez a los muchos en su contra. De esta manera se perpetúan el cambio y la inquietud.¹⁸

Por tanto, Hegel niega que el reconocimiento de las libertades y de los derechos individuales y la igualdad jurídica conduzca a la democracia.

Que todos, particularmente, deben tomar parte en la discusión y resolución sobre los asuntos generales del Estado, puesto que estos todos son miembros del Estado y los asuntos del Estado son los asuntos de todos, de los cuales ellos tienen el derecho de ser con su saber y querer; semejante concepción —que intenta poner el elemento democrático sin ninguna forma racional en el organismo del Estado, el cual sólo existe gracias a tal forma.¹⁹

El individuo debe ser tomado en cuenta, en el aspecto político, sólo en la medida en que ocupa un lugar definido en tal organismo. La posibilidad de que cada quien llegue a ser miembro de la clase gobernante, la igualdad jurídica, no debe ir en detrimento de la diferenciación social; ni tampoco la opinión pública, la posibilidad de que cada quien haga oír su voz por la autoridad, debe dañar la autoridad del Estado y sus representantes competentes.

De este modo vemos que Hegel desea una síntesis de "liberación y respeto", de pasión y moral, de principios revolucionarios y la necesidad del orden político. A lo largo de la historia, el Estado moderno debe representar una síntesis de la *polis* (cuya unidad debe conservarse, así como la confianza mutua de los ciudadanos y su apego al todo) y la sociedad liberal de la economía política (de la cual deben conservarse la diversidad y la diferenciación, la satisfacción de las necesidades individuales, la realización de lo universal por la libre voluntad individual). Filosóficamente, Hegel desea efectuar una síntesis de la moral clásica (o sustancial y concreta) y la moral cristiano-kantiana (o interna y abstracta), de la política de Platón, fundada en la supremacía de la razón y la virtud, y las políticas de Maquiavelo, Bacon, Hobbes y Locke, fundadas en la emancipación de las pasiones y en su satisfacción.

El medio de esta síntesis es la historia. El tema y el fin de la historia es la revelación progresiva de la libertad o, lo que equivale a lo mismo, la conciencia que el espíritu gana de sí mismo por medio de la historia. El espíritu se capta a sí mismo constituido esencialmente por su libertad, y su libertad se realiza al cobrar así conciencia. La libertad se realiza en el Estado moderno porque, por una parte, el Estado ha separado y manifestado los diferentes momentos y aspectos de la libertad (libertad objetiva, libertad subjetiva, etc.); y, por la otra, dado que hoy la libertad se revela como la esencia del

¹³ *Philosophy of Right*, Prefacio, p. 10.

¹⁴ *Ibid.*, par. 357, pp. 221-222.

¹⁵ *Ibid.*, par. 5, adición, p. 228.

¹⁶ *Philosophy of History*, p. 450.

¹⁷ *Philosophy of Right* par. 301, p. 196.

¹⁸ *Philosophy of History*, p. 452.

¹⁹ *Philosophy of Right*, par. 308, p. 200.

hombre, todos los hombres están en el Estado, y saben que son en él esencialmente libres. El descubrimiento de la verdadera y completa esencia de la libertad coincide con la libertad de todos. Pero entonces, si es verdad que el fin de la historia sólo se realiza en el Estado moderno y por él no es menos verdad, a la recíproca, que el Estado moderno sólo puede ser constituido cuando el principio en que se funda se ha revelado en sus diferentes aspectos. Por ello es necesario que todos los hombres sean reconocidos libres, que el principio de libertad interna, o del valor infinito del individuo, haya hecho su aparición en la religión, que la particularidad de las necesidades y las demandas de su satisfacción haya hecho su aparición en las costumbres y la moral de los hombres. Esta revelación sólo es completa al fin de la historia, ya que la red de la historia está integrada por la aparición progresiva de principios incompletos, cada uno de los cuales manifiesta un nuevo aspecto de libertad, pero cada uno de los cuales está condenado a desaparecer como consecuencia de ser incompleto. El desarrollo de esos principios particulares es el espíritu de los pueblos (*Volksgeiste*); constituyen totalidades concretas dentro de las cuales el principio animador se expresa comprensivamente en la religión, la ciencia, el arte, los acontecimientos y morales, el arte, la economía, etc., al tiempo que es historia política. La constitución política de un pueblo es un resultado de su espíritu; por ello es peligroso imponer a un pueblo una constitución elaborada *a priori*. Sólo se puede hablar históricamente de formas políticas; sólo se les puede juzgar en relación con la medida de conciencia de la libertad con la que están asociadas.

En lo fundamental, la historia universal está dispuesta en tres etapas que no son tres formas de gobierno sino tres grados de conciencia de libertad, dispuestas de acuerdo con si es uno, son algunos o son todos los que saben que son libres.

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[...] 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, más no que lo es el hombre como tal. Platón y Aristóteles no supieron esto. Por eso los griegos no sólo tuvieron esclavos y su hermosa 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.²⁰

²⁰ *Philosophy of History*, p. 18.

Es "la aplicación del principio a los asuntos del mundo" la que en última instancia decide el destino de los regímenes políticos. La ciudad griega fracasó en parte porque no conoció el principio cristiano, en parte porque su propio principio era demasiado sencillo para poder admitir suficiente desarrollo y diversidad en la sociedad. Por contraste, el Estado moderno se basa en la religión cristiana protestante y en una sociedad económica y socialmente diferenciada. Sólo en la religión cristiana hace su aparición el principio del valor infinito del individuo.

Pero, para que el principio cristiano pueda realizarse en el mundo por medio del Estado racional, se requería otra revolución espiritual, la Reforma. Sólo en la religión protestante se realiza la libertad cristiana y efectúa su reconciliación con el mundo y con el Estado. El descubrimiento de la interioridad cristiana engendra una serie de oposiciones: entre la conciencia y el mundo, entre el otro mundo y este mundo, entre la piedad (que impone votos de castidad, de pobreza y de obediencia) y la moral terrenal (que recomienda el matrimonio, el trabajo y una razonable libertad), entre clérigos y laicos, entre la Iglesia y el Estado. Sin embargo, en la religión luterana, "la reconciliación conduce a la conciencia de la capacidad del mundo temporal para contener en sí la verdad". Matrimonio, trabajo, laboriosidad y oficio adquieren un valor moral. Ante todo, queda eliminada la obediencia ciega. En el protestantismo no hay una clase clerical, sino un sacerdocio universal; la conciencia individual tiene el derecho de juzgar. Esto acaba por transformarse en el derecho de la razón individual a juzgar. De este modo, el principio peculiar del protestantismo es el del espíritu libre: "Tal es el contenido esencial de la Reforma: el hombre, por sí mismo, decide ser libre." Y de este modo puede ser constituido el Estado racional, conduciendo la libertad subjetiva a la universalidad. Pero esto sólo es posible porque, dentro de la religión misma, la libertad reside, en adelante, en el sujeto como tal, con exclusión de toda autoridad exterior. Ya no hay ninguna diferencia entre sacerdotes y legos; el contenido de la verdad ya no está reservado exclusivamente a una casta. "Es el corazón, la conciencia íntima, la conciencia moral, la espiritualidad sensitiva del hombre, la que puede llegar y debe llegar a la conciencia de la verdad; y esta subjetividad es la de *todos los hombres*. Todos han de llevar a cabo por sí mismos la obra de la reconciliación."²¹ Esta reconciliación, al abolir la diferencia entre los dos mundos, da como resultado que, en cierto sentido, la religión se suprime al mismo tiempo que se realiza: protestantismo significa al mismo tiempo cristianización del *saeculum* y secularización del cristianismo. El Estado moderno es cristiano y protestante en la medida en que su principio tiene su fuente en la religión. Pero, dado que ese principio no es otro que el de la universalidad racional, es accesible a todos los hombres como tales, y el Estado que lo expresa es secular. Sea como fuere, este Estado es inconcebible mientras la Reforma no haya enseñado la libertad a los pueblos. Si a pesar de la actividad de Napoleón, los principios modernos han fracasado en los países latinos, la razón de ello es

²¹ *Ibid.*, parte IV, sec. III, cap. I, p. 416.

el catolicismo de esos países. La sujeción a la religión trae consigo la servidumbre política.

El otro principio fundamental (que sin embargo está conectado con el primero) para la constitución del Estado racional es la diferenciación económica y social fundada en la liberación de carencias y necesidades individuales. La multiplicación de circunstancias individuales y de necesidades, competencia y división del trabajo hacen imposible un régimen que estuviese fundado simplemente en la sabiduría y la virtud de los gobernantes. Imponen el paso a la universalidad de la ley que caracteriza al Estado moderno. El Estado racional está lejos de fundarse en una sociedad sin clases o dirigido a la homogeneidad; antes bien, Hegel cree que las diferencias de clase y de riqueza no sólo son inevitables sino indispensables para la eficiencia de la libertad individual y la actividad del Estado. Según él, no hay todavía un verdadero Estado en la América del Norte, por la ausencia de tensión económica y social.²²

El Estado moderno se caracteriza por sus leyes racionales, pero su introducción depende de condiciones históricas y sociales en ausencia de las cuales estas leyes serían frágiles o hasta perniciosas. Por tanto, Hegel muestra una prudente reserva al proponer la aplicación concreta de los principios universales. Las costumbres o hábitos del pueblo deben prepararse (ésta es la causa de la importancia de la religión), y la transición a la racionalidad debe efectuarse con prudencia para evitar una revolución. Ésta es tarea del poder gubernativo, el cual debe tener, con este fin, una poderosa autoridad. En su último artículo, dedicado a la Reform Bill inglesa de 1830 (tendiente a suprimir los "burgos podridos" y a aumentar la racionalidad del sistema electoral inglés, promoviendo así la democratización), Hegel aprueba la inspiración teórica del proyecto, el cual pretende introducir en Inglaterra los principios universales que ya de tiempo atrás habían triunfado en el continente europeo, y lanza una violenta crítica a la arbitrariedad política y social reinante en Inglaterra así como a su derecho, que simplemente es positivo y no refleja ningún pensamiento. Pero al mismo tiempo, Hegel critica el proyecto de ley, no con menos minuciosidad y concurre con la mayoría de los temores de sus adversarios. Aunque el artículo no llega a una conclusión, sí deja la impresión de que consideraciones de prudencia llevaron al autor a decidirse en contra de la Reform Bill, pese a que en principio esté de acuerdo con ella. La razón es que, además de la ausencia de un derecho racional, el otro gran defecto de Inglaterra es la ausencia de un fuerte poder gubernamental, pues la monarquía es débil y su aristocracia es incompetente.

Fue la acción de los príncipes, ayudados por servidores civiles, la que permitió la introducción de principios racionales en Prusia sin las convulsiones causadas en Francia por el espíritu abstracto. A falta de la guía y del dominio de la mano firme del gobierno, en ausencia de la preparación de una clase directiva fundada en la competencia más que en el dinero, la tra-

dición o la demagogia, la evolución corre el riesgo de ser precipitada y engendrar por ello anarquía. Según Hegel, el Estado prusiano es el modelo más afín al Estado racional porque, gracias a la religión protestante y a la autoridad de la monarquía, representa una síntesis entre las exigencias revolucionarias de los principios y las exigencias tradicionales de la organización. Por ello el establecimiento del Estado moderno requiere tres elementos: leyes racionales, gobierno y sentimiento o moral. Platón, nos dice Hegel, fundamentó su enseñanza en el segundo y el tercero, y olvidó el primero. Por otra parte, los revolucionarios y liberales doctrinarios sólo reconocen las leyes racionales, olvidando la importancia del gobierno y el estado espiritual de los ciudadanos. Los ejemplos de Francia y de Inglaterra muestran, cada uno a su manera, los peligros de la carencia de un gobierno real, así como el ejemplo de los países católicos, donde es imposible la constitución racional, muestra la importancia política de la religión y de la moral como bases para la "cultura" (*Bildung*) del individuo, su educación en lo universal y su preparación como ciudadanos de un Estado libre.

En un sentido, el Estado no es nada menos que la corona y el fundamento de esta labor de la moral que eleva lo particular a lo universal, enseñando al individuo a realizarse a sí mismo, a entregarse a un todo. Las etapas de esta educación, o los momentos del espíritu moral concreto (*Sittlichkeit*) son la familia, la sociedad civil y el Estado. Veremos ahora el doble movimiento ya mencionado, el proceso por el cual el Estado moderno cumple con la síntesis que es resultado de los momentos subordinados, fundados en la particularidad, y de la necesidad racional, fundada en el concepto universal.

Tanto la familia como la sociedad civil son distintas del Estado, es decir, opuestas a él, como lo particular a lo universal. Pero ambas tienen algo en común con él, por tanto, algo con lo cual contribuyen a la educación moral, abriendo lo individual a lo universal. La familia tiene una unidad sustancial: constituye un todo fundado en la confianza de sus miembros, un fin en sí mismo en que el individuo está consciente de tener su realidad. Por ello es la imagen del Estado, con esta diferencia: la unidad que prevalece en ella es natural, inmediata, sentida, y no pensada o aceptada racionalmente. En cambio, la sociedad civil es una asociación de miembros independientes en que la persona privada, como totalidad de deseos, es el primer principio. De este modo la sociedad civil representa el momento de separación y de diferencia en que la moral concreta (*Sittlichkeit*) parece disolverse en favor de la particularidad y el egoísmo. Pero al mismo tiempo, es en la sociedad civil en la que el pensamiento hace su aparición en una forma que sigue siendo abstracta: la del entendimiento y la universalidad formal. Aunque representa el momento de particularidad por excelencia, lo universal está presente en él de diversas maneras. En primer lugar, las relaciones recíprocas de los individuos crean un sistema de mutua dependencia que produce una universalidad formal, que es externa y no deseada por los individuos: la persona particular, primer principio de la sociedad civil, "está sustancialmente en relación con otra individualidad, de suerte que cada una se hace valer y se

²² *Ibid.*, Introducción, p. 85.

satisface mediante la otra y al mismo tiempo sólo meramente gracias a la forma de la universalidad, constituye el otro principio".²³

La economía política, creación de los tiempos modernos y consecuencia de la liberación de las necesidades individuales, es precisamente la ciencia de esta dependencia recíproca por medio de la cual cada uno, aunque siga sus intereses particulares, obedece de manera inconsciente las leyes generales. Mientras tanto, como resultado de sus relaciones con los demás, el individuo, sus necesidades y su trabajo pasan por una profunda adaptación. La sociedad civil engendra nuevas necesidades que son creadas por ella y que no son naturales. La necesidad de orientarse a sí mismo de acuerdo con los demás en una rutina diaria en sus costumbres (atuendos, horas de tomar alimentos, etc.) eleva la individualidad natural de los miembros de una sociedad civil a la universalidad formal de la cultura. Sigue siendo una universalidad obtenida inconscientemente, pero que ya transforma la individualidad misma. Aparte de esto, en la sociedad civil lo universal tiene una presencia directa, libre y consciente, en forma de la necesidad del hombre de recurrir a la ley y la administración. El derecho de propiedad, engendrado por el sistema de necesidades y su reconocimiento recíproco, es, a su vez, reconocido en su universalidad en la medida en que la autoridad asegura su protección. Es la esfera de lo relativo mismo, la cultura, la que hace surgir el derecho.

Derecho significa universalidad, deseada y reconocida como tal; es la base de la única igualdad válida: "Pertenece a la educación, al pensamiento, en cuanto conciencia del individuo en la forma de la universalidad, el hecho de que el Yo sea concebido como persona *universal* en la cual todos son idénticos. El hombre tiene valor porque es hombre, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc."²⁴ Pero esta universalidad sigue teniendo el carácter de un derecho simplemente abstracto. La realización de su unidad con todo el ámbito de lo particular es misión de la administración que asegura "en primer lugar[...] la seguridad ininterrumpida de la persona y de la propiedad; y en segundo lugar, que la garantía de la subsistencia y del bienestar del individuo, esto es, el bienestar particular, sea tratado y realizado como derecho[...]".²⁵ La previsión administrativa, es decir, la acción del Estado, protege la universalidad en la particularidad de la sociedad civil, en forma de orden externo y de instituciones que mantienen y apoyan el conjunto de fines e intereses que hay en ella. Hegel desea asegurar un equilibrio entre la libertad de industria y de comercio y la necesidad de previsión y dirección del Estado en su conjunto. Aunque la voluntad y el interés de los individuos son los impulsores de la acción de la sociedad civil y la función del Estado es simplemente "reconducir a lo universal[...] y acortar y mitigar las peligrosas convulsiones y la duración del periodo en el cual, sobre la vía de la necesidad inconsciente, se deben conciliar los conflictos";²⁶

²³ *Philosophy of Right*, par. 182, pp. 122-123.

²⁴ *Ibid.*, par. 209 (trad. P. H. y A. B.).

²⁵ *Ibid.*, par. 230, p. 146.

²⁶ *Ibid.*, par. 236, pp. 147-148.

sin embargo, aún se da el caso de que el principio de su organización sea lo contrario del liberal. "La situación social pública, al contrario, se debe considerar tanto más perfecta cuanto menos quede por hacer al individuo para sí, según su opinión particular, frente a lo que se dispone de un modo general."²⁷

Pero, dentro del propio sistema de necesidades, hay un aspecto por el cual el individuo queda conectado con lo universal de manera inmediata y adquiere una realidad definida. Ésta es la división de clases o de "grupos generales" (*Stände*). Si la familia es la primera base del Estado, los *Stände* son la segunda. Hay tres clases, y su división es dialéctica: la clase campesina, llamada sustancial o inmediata; la clase industrial, llamada reflexiva o formal, y la clase de los servidores civiles, llamada la clase universal. La clase campesina es la clase de "seguridad, consolidación, satisfacción duradera de las necesidades" y éstas "no son más que formas de universalidad[...]". Tiene una moral concreta e inmediata que se basa en la familia y en la buena fe.²⁸ Y "la clase universal tiene en su determinación como fin de su actividad y como su campo, a lo universal para sí".²⁹ Los servidores civiles están, por naturaleza, orientados hacia el Estado y en su servicio encuentran su razón de ser y su satisfacción.

Por tanto, sólo la clase intermediaria, la clase industrial, está orientada esencialmente hacia lo particular. Por ello está esclavizada a las privaciones, la inseguridad, la lucha por alcanzar lo necesario, su indefinida multiplicación y la división infinita del trabajo, y de la contradicción de pobreza y de riqueza. Por esta razón, necesita la intervención del Estado. Por otra parte, ya que "para el fin de su propia subsistencia se basa sobre el propio trabajo, sobre la reflexión y el entendimiento",³⁰ es esencialmente esta clase la que da cultura, refinamiento y formación intelectual al individuo. En esta clase, el individuo despierta a la libertad al despertar a la reflexión. La libertad nace en las ciudades, en tanto que el campo es, por tradición, más sumiso, por ser más pasivo. Ante todo, aun en esta clase, la particularidad es llevada a tomar como su meta lo universal: así la *Sittlichkeit* se reintegra en la sociedad civil. Reintegrarla es misión de la *corporación* (en el sentido de gremio, más que de sociedad anónima, empresa de responsabilidad limitada), que limita las contradicciones de la sociedad civil, asegurándose de que haya un terreno común para la riqueza y la pobreza, para patronos y trabajadores, dando una consagración racional a la diversidad y variedad de talentos y de aptitudes o protegiendo a los individuos contra accidentes particulares: en suma, anulando el aislamiento y la dureza de la vida civil al desempeñar el papel de segunda familia. La corporación introduce la moral objetiva en la sociedad civil por medio de los sentimientos de honor profesional, al que aporta la base, y de probidad, que es en verdad reconocida y honrada. De este modo, la corporación ocupa un lugar central, pues en la sociedad mo-

²⁷ *Ibid.*, par. 242, p. 149.

²⁸ *Ibid.*, par. 203, p. 131.

²⁹ *Ibid.*, par. 250 (trad. P. H. y A. B.).

³⁰ *Ibid.*, par. 230 (trad. P. H. y A. B.).

derma la probidad y el honor profesional son las únicas formas de virtud realmente vivas.

Dado que en este caso la virtud sólo representa la adaptación del individuo a las necesidades de la situación en que se encuentra, sólo se le puede llamar probidad. La virtud misma, en el sentido de reflexión moral subjetiva o en el sentido de que la virtud determina el carácter particular de un individuo, ocupa en la vida cotidiana de las sociedades modernas un lugar fundado en la sistematización y en la universalidad objetiva, sólo en circunstancias extraordinarias y en conflictos de deberes. En los Estados primitivos y antiguos, la virtud heroica tenía su lugar porque había espacio para la acción de individuos excepcionales. Hoy, una vez constituido el Estado moderno, el sistema racional los reemplaza. Lo que queda de virtud en la sociedad como tal es la santidad del matrimonio y el honor profesional. Por ello "la corporación es la segunda raíz, la raíz ética del Estado ahondada en la sociedad civil, después de la familia".³¹ La corporación reúne en sí misma los momentos de particularidad subjetiva y de universalidad objetiva que antes habían estado divididos en la sociedad civil. Pero este trabajo de unión no es más que un aspecto particular de lo que el Estado se fija como meta. Por consiguiente, la esfera de la sociedad civil conduce al Estado.

Este paso puede comprenderse si reflexionamos en la relación de *Sittlichkeit*, como se expresa en la familia y en la sociedad civil, con el patriotismo. El sentimiento de la familia, la dignidad profesional y la probidad parecen, en tiempos normales, sustitutos de la virtud política y del patriotismo. Pero conducen al patriotismo en la medida en que la seguridad y la confianza que expresan se fundan en el Estado, y quienes poseen estos sentimientos deben, si cobran conciencia del hecho, tomar como su objetivo al Estado. Esta conversión puede verse en la definición que da Hegel del sentimiento político o patriotismo.

Este sentimiento es en general la confianza[...] y la certeza de que mis intereses particulares y mi interés sustancial se conservan y mantienen en el interés y los fines de otro (aquí, el Estado) a consecuencia de su relación conmigo como individuo. El resultado de esto es que la propiedad no es otra para mí y que en este estado de conciencia soy libre[...]. Por el nombre de patriotismo se entiende la disposición a sacrificarse y a emprender acciones extraordinarias, pero es esencialmente la disposición de conciencia que en situaciones y circunstancias ordinarias nos lleva a considerar la vida colectiva como base y objetivo.³²

Para comprender el contenido de este sentimiento cívico, debemos considerar ahora al Estado como organización racional y necesaria. "El sentimiento cívico recibe su contenido particular de los diversos aspectos del organismo del Estado[...]. Este organismo es la constitución política."³³

Esta constitución "es racional en la medida en que el Estado diferencia y

³¹ *Ibid.*, par. 255 (trad. P. H. y A. B.).

³² *Ibid.*, par. 268 (trad. P. H. y A. B.).

³³ *Ibid.*, par. 269 (trad. P. H. y A. B.).

determina internamente su actividad en sí mismo de acuerdo con la naturaleza del concepto", es decir, de tal modo "que cada uno de los poderes vea en sí mismo la totalidad de la constitución".³⁴ Debe haber, en realidad, una diferenciación de poderes, pero debe ser orgánica y no mecánica. No debe considerarse que los poderes son totalmente independientes, ni que se limitan unos a otros, ni como hostiles entre sí; por lo contrario, deben reflejarse uno a otro y ser determinados exclusivamente por la idea del conjunto.

El todo forma una *monarquía* constitucional fundada en un cuerpo de *servidores civiles* profesionales, que ha recibido ciertas instituciones *representativas*. "Lo completo del Estado en una monarquía constitucional es obra del mundo moderno." El objeto de la historia universal no es sino la historia de su formación, que coincide con la de "la íntima profundización del espíritu del mundo". Sólo la monarquía constitucional corresponde a la idea plenamente desarrollada del Estado, que ha liberado todos sus momentos, y a una sociedad complicada, que ha liberado los poderes de particularidad. Por ejemplo: el Estado moderno no puede fundarse en la virtud, como lo son las repúblicas según Montesquieu: "En un estado más desarrollado de la sociedad y con el desenvolvimiento y liberación de las fuerzas de la particularidad, la virtud de los notables del Estado se vuelve insuficiente y se requiere otra forma de ley racional no sólo la que se manifiesta en la disposición de ánimo, para que la totalidad adquiera el poder de mantenerse unida y de otorgar a las fuerzas desenvueltas de la particularidad tanto su derecho positivo como el negativo."³⁵ En términos generales, la tipología clásica —monarquía, aristocracia, democracia— sólo fue válida para una sociedad aún indiferenciada. Estas formas vuelven a encontrarse como momentos en la monarquía constitucional: el monarca es uno, unos cuantos participan en el poder gubernamental, y la multitud en general participa en el poder legislativo. La auténtica diferenciación no se basa, empero, en una distinción cuantitativa, sino en la naturaleza lógica del concepto de Estado, el cual distingue:

- a) El poder legislativo: el poder de determinar y de instituir lo universal.
- b) El poder ejecutivo, al que concierne la subsunción bajo lo universal, de las esferas particulares y de los casos singulares.
- c) El poder del soberano, que representa el poder de la subjetividad como última decisión de la voluntad (la Corona), en la cual los distintos poderes son reunidos en una unidad individual que es la culminación y fundamento de la totalidad, es decir, la monarquía constitucional.³⁶

Debe haber un sitio de decisión suprema; la soberanía y la unidad del Estado deben expresarse en una voluntad que determine con finalidad. La soberanía del Estado, como voluntad, es personalidad; debe estar encarnada en un individuo, el monarca. Dado que "en esencia se caracteriza como esta

³⁴ *Ibid.*, par. 272 (trad. P. H. y A. B.).

³⁵ *Ibid.*, par. 273 (trad. P. H. y A. B.).

³⁶ *Ibid.*, p. 176.

persona, en abstracción de todas sus otras características", ³⁷ debe ser designado de una manera inmediatamente natural: por nacimiento. Sólo por el principio hereditario, la persona del monarca —que simboliza la unidad y la continuidad del Estado— se libra de las luchas de interés y de opinión que por necesidad dominan un imperio electivo. Pero la acción misma del príncipe tiene cierto carácter simbólico y arbitrario; desde luego, es él quien declara la guerra, firma leyes, elige a sus consejeros y zanja sus diferencias. Pero en cada ocasión es el *fiat* de la decisión en que recae en él, y no la tarea auténtica de gobernar, y las más de las veces esta última determina la primera casi por necesidad. Por ello "con leyes fijas y una organización determinada del Estado, son pocas y poco importantes, comparadas 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 noble monarca. Pero también esto significa poco en un gran Estado, pues éste tiene la fuerza en su razón". ³⁸

¿Quién, entonces, representa esta razón y por consiguiente ejerce lo que es esencial en el poder? Es el gobierno y, en general, la clase universal de los servidores civiles, ya que "el gobierno se apoya en el mundo de los servidores civiles (*Beamtenwelt*)". ³⁹ Es este gobierno el que prepara y a la vez pone en vigor las decisiones del soberano. Afirma el interés general, aun en la busca de fines particulares. Es "en las acciones de los servidores civiles y en su preparación" donde "encontramos el punto en el que las leyes y las decisiones del gobierno tienen contacto con los individuos y se hacen valer en la realidad". ⁴⁰ Es en la situación de los propios servidores civiles donde la función del Estado, la síntesis de lo particular y de lo universal, se realiza mejor, pues sólo en el cumplimiento de su deber, en su servicio al Estado, encuentran la satisfacción de sus necesidades particulares. Representan el tipo de hombre que encarna el espíritu del régimen y que sirve de modelo a toda la comunidad. Por derecho, cada miembro de la comunidad puede llegar a servidor civil. La clase universal está abierta a todos los ciudadanos; tal es el aspecto democrático del Estado racional; pero sólo está abierto a quien pase un examen objetivo de sus aptitudes y de su formación intelectual y moral.

Tal vez sea en este tipo de examen, que afecta las ciencias relacionadas directamente con la competencia administrativa así como con la preparación intelectual y la moral general en que "se vuelve costumbre una conducta desapasionada, recta y cortés", ⁴¹ en donde se encuentra el elemento más importante del Estado hegeliano, ese Estado que ha sido justamente caracterizado como *Beamtenstaat* (burocracia) y que, como tal es opuesto a las aristocracias de antiguo orden basadas en la nobleza, a las oligarquías basadas en el dinero y a las modernas democracias apoyadas en los números, en la

³⁷ *Ibid.*, par. 280 (trad. P. H. y A. B.).

³⁸ *Philosophy of History*, Parte IV, sec. III, cap. III, p. 456.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Philosophy of Right*, par. 295 (trad. P. H. y A. B.).

⁴¹ *Ibid.*, par. 296, p. 193.

opinión pública y en los intereses particulares. En su artículo sobre la Reform Bill inglesa, Hegel deplora la ausencia tanto en esa ley como en el existente estado de cosas "de las condiciones establecidas en Alemania, aun en aquellos que tienen derechos de cuna, fortuna o gran propiedad, necesarios para la participación en el gobierno o en los asuntos de Estado en sus ramas generales o particulares: estudios teóricos, preparación científica y ejercicio y experiencia prácticas". ⁴² En Inglaterra, un hombre sólo necesita contar con una cierta fortuna para poder ingresar en el Parlamento, que ejerce el verdadero poder. El resultado es que los gobernantes son una heteróclita colección de individuos en lugar de una asamblea de hombres competentes y dedicados al Estado. "Son los que saben, *hoi aristoi*, los que deben reinar, y no la ignorancia o la vanidad." ⁴³ El gobierno de los servidores civiles es la forma moderna de aristocracia. La "burocracia", término que apareció por vez primera en la segunda parte del siglo XVIII con los comienzos del Estado moderno, y que inmediatamente adquirió un sentido peyorativo, queda rehabilitada en el pensamiento de Hegel, quien ve en ella la forma sistematizada y racionalizada (de conformidad con el espíritu de los tiempos modernos y la necesidad del concepto del Estado) del gobierno de los mejores. Pero, al mismo tiempo, Hegel tiene buen cuidado de evitar el reproche implícito en el sentido peyorativo del término "burocracia": que es una tiranía de servidores civiles que forman una casta, obedientes al *esprit de corps* y que constituyen un Estado dentro del Estado. La jerarquía no sólo constituye un medio interno de control contra la arbitrariedad sino que, ante todo, las instituciones de la soberanía, desde arriba, y los derechos de las corporaciones, desde abajo, hacen que los servidores civiles no adopten la posición aislada de una aristocracia, impidiendo así que la cultura y el talento se vuelvan medios de arbitrariedad y de dominio.

El poder legislativo hace surgir no sólo al monarca y el gobierno, de cuyos momentos ya hemos hablado, sino también un nuevo elemento, las "asambleas de las órdenes". El papel de estas últimas no es, precisamente, legislar. No toman decisiones esenciales o definitivas. Dan voz a la libertad subjetiva de los individuos, a las opiniones y los intereses de la masa, y a la sociedad civil, en la medida en que éstas están apartadas del gobierno. En esencia, las asambleas sirven de mediadoras entre el príncipe, el gobierno y el pueblo. Gracias a esta mediación, el poder del príncipe no parece aislado o, por consiguiente, ser simple dominación o capricho; tampoco quedan aislados entre sí los intereses particulares de comunidades, corporaciones e individuos. Se hace todo por impedir que el pueblo, como masa indiferenciada, participe directamente en el poder, mientras, al mismo tiempo, se le da una relación con el Estado. De esta manera no hay voto individual directo, que daría reconocimiento a la existencia y el papel del individuo aislado y abstracto, dando así también autoridad al peso de los números. El indivi-

⁴² "Sobre el Reform Bill inglés", en *Werke*, ed. G. Lasson (Leipzig: Meiner, 1921 ss.), VII, 304 (trad. P. H. y A. B.).

⁴³ *Philosophy of History*, p. 456.

duo debe estar representado en su realidad concreta, como hombre dotado con ciertas características e intereses que le dan un lugar en el organismo social. El voto es echado por estamentos (*Stände*). Los estamentos en el sentido político (asambleas de las órdenes) se fundan en las órdenes en el sentido social (clases); los grupos económicos y sociales, los grupos con intereses particulares, deben estar representados como tales. Pero también aquí debe haber órganos de mediación; debe haber, dentro de los estamentos, un elemento esencialmente orientado a la función intermediaria que les ha sido asignada.

Tal es el papel de la considerable clase de propietarios terratenientes que son favorecidos por causa de su estabilidad y de su gran independencia en relación a la vez con el Estado y con las incertidumbres de la vida económica. Los propios terratenientes ocupan directamente lugares en la asamblea aunque

En la otra parte y elemento de la clase social se introduce el lado inestable de la sociedad civil, el cual sólo puede intervenir por medio de los diputados; exteriormente, a causa de la multitud de sus miembros, pero esencialmente en razón a la naturaleza de su determinación y ocupación. En cuanto diputados de la sociedad civil, es fácil comprender directamente que lo son, tal por lo que ella es; por consiguiente, no como disuelta atomísticamente en los individuos y reunida en un momento sin más dilación y sólo por un acto singular y temporáneo, sino cuanto organizada en sus asociaciones, comunidades y corporaciones constituidas, las cuales de este modo mantienen una conexión política.⁴⁴

De este modo, los miembros de la clase industrial quedan representados por intermediación de las corporaciones: los propios representantes participan en las esferas de interés que representan, y, además, deben satisfacer ciertas condiciones de competencia que corresponden a las condiciones de fortuna exigidas a los miembros del primer orden. Los dos órdenes ocupan distintas asambleas; el papel de la primera cámara puede consistir en conciliar la segunda y el gobierno. De este modo, toda una serie de cuerpos intermedios y órganos de mediación sirve para disipar el espectro de una democracia abstracta y constituir un Estado en que la libertad coincida con la organización.

¿En qué grado lo logran? En términos más generales, ¿cuál es el resultado de esta empresa de conciliación entre los principios abstractos modernos y las necesidades de la organización gubernamental, que constituye la síntesis del racional Estado hegeliano? Puede decirse que las instituciones que hemos analizado garantizan un libre juego de la libertad, la igualdad y la fraternidad (o la universalidad de la persona humana), pero dentro de unos límites muy estrechos impuestos por esta organización del Estado. De este modo, hay libertad en la elección de oficio, en la distribución de los miembros de las clases (en contra de la regla de *La República* de Platón, en que queda fijada por el gobierno, o en el sistema indio de castas, que está determi-

nado por el nacimiento), y en el hecho de que las únicas demandas que el Estado hace en tiempos normales son de dinero, en forma de impuestos. Desde todos estos puntos de vista, es el libre albedrío el que debe ser ese intermediario por el cual obtiene el Estado lo que necesita. En cuanto a la opinión pública, la libertad de prensa y la libertad de expresión y de escritura en general, la situación es más ambigua. "La libertad formal, subjetiva, por la cual los individuos, como tales, tienen y expresan el juicio, la opinión y el consejo personal sobre los asuntos generales, tiene su manifestación en el conjunto que se denomina opinión pública[...]."⁴⁵ Contiene principios externos de justicia junto con prejuicios, profundas tendencias de realidad junto con una opinión particular subjetiva y contingente. En ella, la verdad y el error infinito están unidos tan inmediata y directamente que el elemento serio o universal no puede discernirse con base en la propia opinión.⁴⁶ Por tanto, debe tener ocasión de manifestarse pero nunca de hacer el juicio último, va que solo se justifica de manera general y confusa, no precisa y conscientemente. "Por tanto, su independencia es la primera condición formal para algo grande y racional (en la realidad como en la ciencia). Esto, por su parte, es seguro que de inmediato la opinión pública ha de tolerarlo, reconocerlo e instituirlo como una de sus propias convicciones."⁴⁷

La libertad de comunicación pública (y en particular de la prensa), "la satisfacción de este instinto apremiante de decir y de haber expresado la propia opinión" también es reconocida pero limitada por causa de su ambigüedad. Es la expresión del principio de la libertad infinita de conciencia crítica y, a la vez, de la arbitrariedad de la opinión subjetiva y, en última instancia, una inducción al desorden y al crimen. Definir la libertad de prensa como la libertad de decir y de escribir lo que a cualquiera se le antoje corresponde a "la ignorante barbarie y superficialidad de representación".⁴⁸ Pero lo indeterminado del tema y de la forma en cuestión (¿dónde termina la opinión y dónde empieza la infracción?) siempre hace imprecisa la ley que la limita; el juicio contra ella siempre parece subjetivo. Esta subjetividad y contingencia en la represión, que por naturaleza son inevitables, sin embargo son indispensables. No obstante, Hegel pide indulgencia en la medida en que el Estado sea lo bastante saludable y fuerte para tolerar la expresión de opiniones irresponsables, porque se las trata con desprecio. Pero aun aquí, son "los que saben" quienes deben ser jueces de la medida en que la opinión pública, como se expresa en las asambleas, debe ser o no debe ser seguida y la libertad de expresión, como se le encuentra en la prensa y el discurso, es útil o es peligrosa y debe ser alentada, omitida o reprimida.

De igual modo, se reconoce la igualdad, pero sólo como igualdad abstracta de las personas ante la ley. Se expresa política y socialmente en la posibilidad de que cada quien llegue a ser miembro de la clase universal y directo-

⁴⁵ *Ibid.*, par. 316, p. 204.

⁴⁶ *Ibid.*, par. 317, p. 205.

⁴⁷ *Ibid.*, par. 318 (trad. P. H. y A. B.).

⁴⁸ *Ibid.*, par. 319 (trad. P. H. y A. B.).

ra. Pero la igualdad debe ceder ante la supremacía de la diferenciación y de la articulación. No existe la igualdad social. La igualización de las fortunas es un sueño producido por el espíritu abstracto. La sociedad basada en la economía moderna fomenta unas desigualdades sociales más considerables de las que antes se habían conocido, y el Estado racional presupone una gran diferenciación. Desde el punto de vista político, se evita cuidadosamente el poder de los simples números. El punto de vista de la minoría ilustrada debe triunfar sobre el de la masa (*hoi polloi*) que no sabe lo que desea. Por último, se reconoce la universalidad de la persona humana, pero sólo en la medida en que no trae consigo el cosmopolitismo político. Así como la igualdad de personas no significa un Estado homogéneo, también así la universalidad de la naturaleza humana no significa la universalidad del Estado, que siempre sigue siendo un soberano particular, que, por su individualidad misma, excluye todas las demás soberanías. Existe, en realidad, la creación de una especie de sociedad universal desde un punto de vista económico, pero no prescinde de esta individualidad esencial de los Estados. En términos generales, la síntesis hegeliana nos lleva de vuelta a la oposición entre la sociedad y el Estado, que fue su punto de partida. Es una sociedad en gran parte liberal y descentralizada, pero más desde un punto de vista económico y social que desde uno político. Para tomar decisiones políticas concernientes al Estado, hay que adaptarse a su organización.

Pero es en la relación entre la política interna y la política externa, en último análisis, entre la paz y la guerra, donde el problema de la relación entre la sociedad y el Estado, entre las esferas particulares y el bien universal se plantea con toda su intensidad y envergadura. Desde el punto de vista del Estado, hay una comunidad entre la guerra y la paz. El Estado se afirma por medio de oposición. La soberanía que va dirigida hacia dentro trae consigo una soberanía dirigida hacia fuera; en la medida en que el Estado está constituido, ante todo, por su independencia e individualidad, por fuerza comprende un aspecto negativo y exclusivo que lo opone a otras individualidades autónomas. Por consiguiente, el Estado no puede afirmar, con justicia, su autoridad interna sin afirmar con ello su independencia externa. Existe no sólo una relación forzosa sino una relación proporcional: cuanto más unificado está un país en su interior, bajo la autoridad del Estado, es más capaz de hacer respetar su independencia desde fuera. "[...] los pueblos renuentes o temerosos de tolerar la soberanía interna han sido subyugados desde el exterior, y han luchado por su independencia con tanto menos gloria y éxito cuanto menos habían logrado organizar los poderes del Estado en asuntos internos". A la recíproca, "las guerras providenciales han impedido agitaciones internas y consolidado el poder interno del Estado".⁴⁹

Sólo un gran peligro o un gran esfuerzo externo permite la realización de la unión sagrada del Estado, acallando divisiones e intereses particulares. Así, es evidente que en la guerra y por ella el Estado se revela mejor a sí mismo y mejor desempeña su función. Los tiempos normales se caracteri-

⁴⁹ *Ibid.*, par. 324, p. 209.

zan por la libre actividad de las esferas particulares. Cada quien vive para su familia y su profesión. La totalidad sólo se introduce indirectamente en forma de cobro de impuesto, único requerimiento exigido por el Estado. Existe un definido predominio de la sociedad, la particularidad y la diversidad. Por otra parte, es la crisis y especialmente la guerra la que une las esferas particulares en la unidad del Estado; es en las crisis donde se afirma a sí misma la auténtica naturaleza del Estado y del patriotismo, exigiendo y obteniendo del individuo el sacrificio de lo que en tiempos de paz parecía constituir la esencia misma de su existencia: su familia, su propiedad, sus opiniones, su vida. De este modo la guerra, al mostrar la supremacía del Estado sobre la sociedad civil y el individuo en su derecho a exigir el supremo sacrificio para mantener la independencia, refuta las liberales teorías contractuales del Estado propuestas por Hobbes, Locke o la economía política. "Se hace un cálculo muy equivocado, cuando en la exigencia de este sacrificio, el Estado es considerado sólo como sociedad civil, y como su fin último solamente es tenida en cuenta la garantía de la vida y de la propiedad de los individuos; puesto que esa garantía no es obtenida con el sacrificio de lo que debe ser garantizado, sino al contrario."⁵⁰ Y, lo que es más, "en la paz, la vida civil se extiende de continuo; y todos sus departamentos se amurallan, y, a largo pazo, los hombres se estancan. Sus idiosincrasias cada vez quedan más fijas y osificadas".⁵¹

De este modo, aunque la guerra trae consigo la inseguridad de la propiedad y de la existencia, es una inseguridad saludable, conectada con la vida y el movimiento. La inseguridad y la muerte son desde luego necesarias, pero en el Estado se vuelven morales, al ser libremente escogidas. La mortalidad se vuelve algo escogido, y la negatividad que lleva en sus raíces se vuelve aquello que constituye el ser moral en su esencia.

La guerra, como situación en la cual la vanidad de los bienes y de las cosas temporales[...] consigue su más elevado sentido en que, por su intermediación[...] "la salud ética de los pueblos es mantenida en su equilibrio, frente al fortalecimiento de las determinidades finitas, como el movimiento del viento preserva al mar de la putrefacción, a la cual lo reduciría una prolongada o, más aún, perpetua quietud".⁵²

Criticando la idea kantiana de una paz perpetua asegurada por una asociación de Estados, Hegel observa que "aun si un número de Estados se convierte en una familia, este grupo, como individuo, debe engendrar un opuesto y crearse un enemigo",⁵³ tan cierto es que la auténtica política es la política exterior y que esta última es guiada por la posibilidad de guerra.

Como resultado, la ley internacional es extremadamente precaria; es incompetente *de facto* y hasta *de jure* para hacer frente a la posibilidad y a la reali-

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, adición, p. 295.

⁵² *Ibid.*, p. 210.

⁵³ *Ibid.*, adición, p. 295.

dad de la guerra. "El derecho político externo surge de las relaciones de los Estados independientes; lo que en él es en sí y para sí conserva la forma del 'deber ser', puesto que, para que sea real, depende de voluntades soberanas y diferenciadas."⁵⁴ Desde luego, los Estados, como los individuos, sólo existen en la medida en que se reconocen unos a otros; esto nos lleva a la posibilidad de unos contratos y tratados que deben respetarse. "Pero, puesto que la soberanía de un Estado es el principio de sus relaciones con otro, en tal medida los Estados se encuentran en estado de naturaleza, en su relación mutua. Sus derechos sólo se realizan en sus voluntades particulares y no en una voluntad universal con poderes constitucionales que los sojuzguen."⁵⁵ Cuando estas voluntades particulares no pueden encontrar un punto de acuerdo, sus conflictos sólo pueden zanjarse por medio de la guerra. El derecho internacional no puede impedir la guerra allanando los conflictos, pues no hay una autoridad universal sobre los Estados que se les imponga; una liga de la índole pensada por Kant presupone la adhesión y la obediencia de los Estados, que siempre serán contingentes. Y el derecho internacional tampoco puede distinguir entre las guerras justas y las injustas, de acuerdo con la violación de tratados. Para cada Estado, su bien particular es la ley suprema. En nombre de este bien puede renegar de todos los compromisos que haya adquirido, siempre que ya no coincidan con sus intereses. El conflicto entre la moral y la política queda resuelto por la existencia completa del Estado y no por las demandas abstractas de una justicia universal. Pero en la medida en que el bien del Estado es la ley suprema, la guerra sigue siendo el recurso supremo por el cual se expresa, forzosamente, esta ley.

Sin embargo, la explicación basada en la pluralidad de los Estados independientes no agota la teoría hegeliana de la guerra, como tampoco su justificación por la negatividad humana: "las guerras auténticas tienen necesidad de otra justificación más[...]"⁵⁶ Esta justificación les viene de su misión histórica. A lo largo de la historia, guerras y revoluciones son los instrumentos del espíritu universal. El levantamiento del pueblo que enarbola la Idea y la difusión del principio en que está encarnado el Espíritu universal se efectúan por medio de guerras. Pero el lugar que Hegel otorga a esta justificación de las guerras por su papel histórico plantea un problema difícil. Si el sentido de la guerra se encontrara ante todo en el desarrollo y la difusión de la civilización, ¿qué ocurre cuando este desarrollo y esta difusión han sido definitivamente realizados? En lo político, ¿no se da el caso de que el fin de la historia es definido por la desaparición de las guerras y de las revoluciones violentas? Diríase que hay una tensión, si no oposición, entre las dos ideas hegelianas de la necesidad de la guerra y el fin de la historia.

Ambas parecen ser indispensables para la consecución del Estado racional. Sin guerra, el Estado tendería a quedar subordinado a la sociedad, lo universal a lo particular, y se desplomaría toda esa vida moral y política

tomada de los clásicos que Hegel desea reconstruir sobre los fundamentos de la modernidad: el valor, el patriotismo y el espíritu cívico. La oposición de ricos y pobres y la multiplicidad de Estados garantizaría la permanencia de crisis y guerras, pero, ¿no podrían dar una nueva forma a las cosas? Ante todo, en un mundo que seguiría estando dominado por las oposiciones, ¿aún tendría sentido el fin de la historia por la solución de todas las contradicciones? Por otra parte, sin el fin de la historia y sin una total reconciliación, toda la concepción hegeliana del Estado perdería su carácter definitivo y necesario. Como hemos visto, la filosofía política puede coincidir con la filosofía de la historia porque el Estado final reemplaza al régimen mejor. Tanto la descripción hegeliana del desarrollo histórico como la del Estado racional implican que el Estado final representa una síntesis que reconcilia todas las posibilidades humanas sin dejar espacio a lo inconcluso y a la insatisfacción que produciría un nuevo desarrollo de la historia universal.

Los textos de Hegel sobre la cuestión del fin de la historia son notablemente ambiguos. Por una parte, se ha puesto el Sol, está terminando el largo día del espíritu, la humanidad ha llegado a su vejez, que también es su florecimiento; la historia ha terminado porque el espíritu se ha encontrado a sí mismo al conocerse; la libertad se ha realizado en la coincidencia de su forma y su contenido.⁵⁷ Por otra parte, Hegel habla de los problemas que la historia tendrá que resolver en el tiempo futuro; cita a América como "la tierra del futuro en que se revelará la carga de la historia universal, tal vez en el antagonismo entre América del Norte y América del Sur";⁵⁸ ve en Rusia "una solidez primitiva" que "puede llevar en sí misma una enorme posibilidad de desarrollo partiendo de su naturaleza intensiva".⁵⁹ Sólo encontrando una solución a estas contradicciones aparentes con respecto al problema del fin de la historia misma podremos decidir su relación con el problema de la guerra.

El camino a una solución posible parece indicado por los textos en que Hegel distingue entre los principios históricos y su conversión a la realidad, entre su victoria como tales y su victoria manifiesta. En realidad, es la libertad concreta la que constituye el principio final; de hecho es la Reforma la que constituye su instrumento definitivo; Europa es el terreno en que se completa la historia universal, comenzada en Asia. Con respecto a la Reforma escribe Hegel: "Con esto se alza la nueva y última bandera, en torno a la cual se congregan los pueblos, la bandera del espíritu libre que existe en sí mismo y, por ende, en la verdad[...]. Ésta es la bandera bajo la cual servimos. El tiempo transcurrido desde entonces hasta nosotros, no ha tenido ni tiene otra obra que hacer, que infundir este principio al mundo[...]"⁶⁰ Pero esta introducción del principio en el mundo no está completa, aunque el principio se haya realizado y el mundo actual sea el mundo ya completo sin

⁵⁷ *Philosophy of History*, Introducción, pp. 78 y 109.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁹ Carta al barón Von Cuxküll, *Briefe von und an Hegel*, ed. Hoffmeister ("Philosophisches Bibliothek" [Hamburgo: F. Meiner, 1952]), II, 298, núm. 406 (trad. P. H. y A. B.).

⁶⁰ *Philosophy of History*, parte IV, sec. III, cap. I, p. 416.

⁵⁴ *Ibid.*, par. 330 (trad. P. H. y A. B.).

⁵⁵ *Ibid.*, par. 333, p. 213.

⁵⁶ *Ibid.*, par. 324 (trad. P. H. y A. B.).

necesidad de nada del exterior. En adelante, las revoluciones ocurren en el interior.

El mundo cristiano es el mundo de la perfección; el principio está cumplido, y con esto ha llegado el fin de los días: la Idea ya no puede ver en el cristianismo nada insatisfecho[...] por eso la cristiandad no tiene una verdadera relación con el exterior; ya no tiene un sentido absoluto, sino sólo uno relativo, que está superado en sí y respecto del cual sólo se trata de manifestar que está superado.⁶¹

De este modo la historia ha terminado, en el sentido de que ha hecho su aparición el principio final. El mundo es virtualmente europeo u occidental, así como es, en principio, cristiano y protestante. Pero así como aún quedan Estados católicos o no cristianos, esta victoria espiritual de la Europa occidental todavía tiene que convertirse en realidad política. Hemos visto que, en la medida en que la Reforma representaba la cristianización del mundo, también representaba la secularización del cristianismo. La universalización del principio en cierto sentido suprime el principio, al realizarlo. Esto queda expresado políticamente por el hecho de que el auténtico Estado debe fundarse sobre la religión protestante, pero que su ciudadanía debe estar abierta a católicos, judíos y demás. El protestantismo es la base del Estado racional y cesa de ser su base. De igual modo, la europeización u occidentalización del mundo significará la pérdida de la supremacía de la Europa occidental, o al menos de su unicidad como dominio privilegiado del espíritu universal. Por consiguiente, Hegel puede concebir que, dentro de un mundo que se ha vuelto definitivamente europeo, el surgimiento de potencias no europeas, como los Estados Unidos o potencias no occidentales como Rusia, en la medida en que se europeicen ocuparán el centro del escenario histórico sin representar un principio original ni introducir una nueva etapa.

Podemos volver ahora al problema de la guerra. Parece que Hegel establece una distinción fundamental entre los pueblos que ya han alcanzado la etapa final de civilización y los demás. Por consiguiente, considera que las guerras de civilización son legítimas, inevitables e indispensables; eso significa la conquista, por las naciones civilizadas, de aquellas que no han llegado al mismo nivel de desarrollo del Estado. Por virtud de este principio, "el sino necesario de los imperios asiáticos es el de estar sometidos a los europeos. También la China habrá de someterse un día a este destino".⁶² Por otra parte, los Estados plenamente desarrollados se reconocen, unos a otros, como legítimos. Constituyen una federación de Estados o al menos un familia dentro de la cual la afinidad o la comunidad de costumbres hace posible una nexa jurídico que subsiste durante las guerras, humanizándolas y limitándolas. Lo que es más, esta limitación, esta transformación, termina con la desaparición de la guerra misma que, entre Estados europeos, ya no es factible. En su *Estética* dice Hegel con respecto al futuro de la epopeya:

⁶¹ *Ibid.*, p. 342.

⁶² *Ibid.*, Parte I, sec. II, p. 142.

Si deseamos tener una idea de lo que podrán ser las epopeyas del futuro comparadas con las del pasado, sólo debemos imaginar un racionalismo norteamericano, vivo y universal, que triunfara sobre su prisión en un proceso infinito de salto y particularización. Hoy, en Europa cada pueblo está limitado por todos los demás y no puede emprender, por sí solo, una guerra contra los pueblos europeos. Si deseamos escapar de Europa, sólo podremos hacerlo en dirección de Estados Unidos.⁶³

Pero, si Europa es el futuro de América, si América a su vez debe llegar a conocer la organización racional del Estado desarrollado, entonces también ella dejará atrás la edad de la juventud, de la "poesía naciente", de heroísmo y de guerra que es la edad de la epopeya. También América llegará a "la forma de los principios, deberes y leyes generales, que son válidos en sí mismos aun sin la viva particularidad subjetiva de los individuos". Pasará de la poesía épica, en que "se da rienda suelta a la libre individualidad de las figuras", a "la simple prosa racional de una vida civil y doméstica ordenada". En suma, el Estado final debe adaptarse a "una realidad apropiada a la prosa"⁶⁴ en que florecen los principios abstractos en el lugar del descubrimiento individual, armas de fuego en lugar de héroes y la novela en lugar de la epopeya. La Europa de tiempos de Hegel es el ejemplo de semejante sociedad. Y como la epopeya, la guerra en principio pertenece al pasado.

Ésta es, pues, la solución a la que nos conduce Hegel: la guerra es indispensable al Estado racional en la medida en que el Estado se distingue de la sociedad civil. Pero la realización misma del Estado plenamente desarrollado trae consigo la desaparición de la guerra. Indispensable y a la vez contraria al Estado desarrollado, sólo subsiste por la existencia de otros Estados que aún no están desarrollados. Gracias a su relación con el exterior, con aquellos pueblos que no reconocen como Estados y que aún no están racionalmente organizados y que, históricamente representan el pasado, los Estados modernos desarrollados que, como aquellas naciones de la Europa occidental, ya no pueden luchar entre sí, pueden asegurar su propia unidad y la virtud política de sus ciudadanos.

Semejante resolución plantea, desde luego, un gran número de preguntas que Hegel no responde; al menos, no explícitamente. En primer lugar, ¿no es provisional en esencia? Hay en los pueblos aún no convertidos al Estado racional un "residuo incivilizable" que los haría los adversarios providenciales y permanentes que el Estado racional necesita? ¿Se asemejaría la occidentalización del mundo, la conversión del principio en realidad, a ese progreso infinito que Hegel criticó en Kant? Si, por lo contrario, este proceso debe llegar a su fin, si el mundo, como Europa, debe "constituir una sociedad prosaicamente organizada", ¿no encontrará un adversario, en caso de necesidad formando uno dentro de sí mismo, como insiste Hegel que sería

⁶³ "Ästhetik", en *Hegels Sämtliche Werke*, ed. H. Glockner (Stuttgart: F. Frommann, 1927-1941), III "Systema de las artes individuales", 3, A. a *Das Erische Allgemeine Weltzustand*; vol. III, pp. 354-355 (trad. P. H. y A. B.).

⁶⁴ *Ästhetik*, p. 341, y c *Das Epos als Einheitsvolle Totalität*, p. 395.

el caso para la sociedad proyectada por Kant? ¿Renacerá la guerra del simple hecho de la pluralidad de los Estados y de la ausencia de una autoridad soberana? ¿O señala esta situación hacia el nacimiento de un Estado universal? ¿O, por último, la situación definitiva de que una pluralidad de Estados entre los cuales la guerra habrá perdido todo sentido normal y legítimo, ¿se debe al reconocimiento recíproco de la similitud de sus modos de vida y costumbres y su comunidad de principios pero entre los cuales siempre seguirá siendo posible, debido a la contingencia de sus relaciones? En este último caso, ¿no sería una guerra que no fuese una oposición de principios, que ya no representase un progreso histórico, que ya no tuviese esa "otra justificación" que necesitan las guerras reales, no sería una guerra que, en caso extremo, sólo naciera del accidente y, en todo caso, fuese el resultado de una contingencia no justificada por la necesidad de la historia, una guerra contraria al principio constitutivo universal de los Estados que la entablaran, y que por tanto perdería la función educativa política y moral que sólo ella puede desempeñar? Aun si siguiera habiendo la posibilidad de guerra, ¿no tendería cada vez más la sociedad civil a obtener ventaja sobre el Estado? En suma, esa decadencia, ese *Versumpfen des Menschen* que Hegel atribuye a la sociedad civil pacífica, ¿no continuaría hasta alcanzar su fin? Hegel se niega a contestar; se niega a hacer predicciones. La historia sólo tiene que ver con el pasado y, en cuanto a la filosofía, "el búho de Minerva sólo emprende el vuelo al caer el crepúsculo".⁶⁵

Tal vez sea posible decir que, si Hegel deseaba hacer la síntesis de los antiguos y de los modernos, del amo pagano y del esclavo cristiano, del guerrero antiguo y el obrero moderno, de la *polis* fundada en la devoción de los ciudadanos y de la sociedad fundada en la satisfacción de las personas particulares, terminó menos con una auténtica síntesis que con una tensión entre dos polos o un precario equilibrio. Acaso sea posible ir aún más lejos y decir que el equilibrio alcanzado apunta, en último análisis, en una dirección. Tomando como cosas dadas la revolución moderna y la liberación de las pasiones, Hegel deseó restaurar sobre estas bases la organización política y la excelencia humana que, según acusa, los modernos están poniendo en peligro. Pero si es verdad que su "Estado de servidores civiles" constituye la fórmula que más racionalmente se conforma a la esencia del Estado moderno y que es la más factible, tal vez no sea menos cierto decir que la reconciliación de antiguos y modernos, como la plantea Hegel en esta fórmula y en su filosofía de la historia, representa en sus elementos esenciales una consagración decisiva de la modernidad.

LECTURAS

- A. Hegel, G.W.F., *Filosofía del derecho*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1975. Prefacio; Tercera parte.
 ———, *Lecciones sobre la filosofía de la historia Universal*. Alianza Editorial, Madrid, 1980. Introducción; Parte II: "El mundo griego"; Parte III, cap. ii: "El cristianismo"; Parte IV, sec. III, cap. i: "La Reforma"; cap. iii: "La Ilustración y la Revolución".
 ———, *Fenomenología del espíritu*, cap. iv, sec. A: "El amo y el esclavo".
- B. Hegel, G.W.F., *Filosofía del derecho*.
 ———, *Filosofía de la historia*.
 ———, "Sobre el Reform Bill inglés" y "Sobre la constitución alemana", en C. J. Friedrich, comp., *The Philosophy of Hegel*, Modern Library, Nueva York, 1953.

⁶⁵ *Philosophy of Right*, Prefacio (trad. P. H. y A. B.).