

# ESTUDIOS

## LA FILOSOFIA POLITICA DE HEGEL EN RELACION CON «LA CONSTITUCION DE ALEMANIA»

Entre el otoño de 1801 y la primavera de 1802 redactó Hegel el manuscrito, que nunca fue publicado, hasta 1893 (por G. Mollat), sobre *La Constitución de Alemania (Die Verfassung Deutschlands)* (1). Según la cronología de la época juvenil de Hegel establecida y desarrollada especialmente por G. Luckas, pertenece a la etapa llamada de Jena, en la cual llega, prácticamente, a sus ideas fundamentales. Durante ésta, que abarca desde 1801 hasta 1807 (culmina con la publicación de la *Fenomenología del espíritu*), en su primera parte (1801 a 1803) fundamenta el idealismo objetivo y, en un segundo momento (hasta 1807), se gesta la ruptura con Schelling, de la cual es testimonio fehaciente de la mayor importancia, la mencionada obra, en la cual, el reino del espíritu gana su autonomía frente al mundo de la naturaleza; ésta queda relegada para siempre, a un segundo plano en el pensamiento de Hegel (2). Su filosofía va a ser en adelante, por decirlo así, filosofía del espíritu, es decir, de la realidad, apresada según brota de sus impulsos vitales. La naturaleza es lo muerto, mientras el espíritu es lo vivo. En estos escritos juveniles Hegel emplea todavía, como sinónimos, los términos espíritu (*Geist*) y vida (*Leben*).

El manuscrito sobre la Constitución ocupa, dentro de este proceso espiri-

---

(1) Incluido recientemente en *Politische Schriften Hegels*, Ed. J. Habermas, Frankfurt, 1966. Citaremos V. D. por *Die Verfassung Deutschlands*.

(2) A. T. B. PEPPERZAK: *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haya, 1969, caracteriza la evolución intelectual de HEGEL hasta la *Fenomenología*, según las tres etapas siguientes: 1. Toma de conciencia del ideal primitivo (Tübingen y Berna.). 2. Transformación del ideal en sistema (Frankfurt); y 3. Elaboración y metamorfosis del primer sistema (Jena). P. 3.<sup>a</sup>, Intr. pág. 130.

tual del joven Hegel un lugar importante, aunque es veredad que, hasta hace relativamente poco, gracias a la renovación en curso de los estudios hegelianos, apenas ha sido mencionado.

La obra, en su redacción definitiva —hay dos manuscritos, uno, un borrador, y otro, ya puesto en limpio que contiene ligeras variantes respecto al primero—, consta de una introducción, comparativamente larga, y de doce artículos o capítulos. Pero hay indicios de que la idea de escribir Hegel esta obrita no pertenece al año 1801, sino que ya antes, durante el período de Frankfurt (1797 a 1800), le había preocupado hondamente el tema. Prueba de ello es el fragmento de *Eine Einleitung zur Verfassungsschrift* (Una introducción al escrito sobre la Constitución) que pertenece, con toda seguridad, a los años de 1799 ó 1800. Existe también otro fragmento, que corresponde positivamente al año 1799 (*Erster Entwurf zur Verfassungsschrift* = Primer bosquejo para el escrito sobre la Constitución). En sí mismas, el relieve especial de esas breves cuartillas, consiste en que marcan la diferencia entre el espíritu con el cual están escritas —la influencia de Schelling ya indicada—, y el de manuscrito definitivo, en el que puede notarse *a posteriori* la medida en que el joven Hegel se había separado de la filosofía de la superlativa identidad del espíritu con la naturaleza; tan absoluta que, para Schelling, la naturaleza no es sino la historia del espíritu. En *Die Verfassung Deutschlands*, su amigo y discípulo, presenta ya el espíritu como sujeto de su propia historia. Quizá una de las ocultas razones de no publicarla fue evitar la ruptura con su mentor, la cual se hizo inevitable con el tiempo y provocó, al consumarse, la más amarga reacción por parte de Schelling.

Se puede decir, sin temor a exagerar, que este breve escrito contiene ya, de manera difusa, casi todo lo esencial de la filosofía política posterior del genial filósofo alemán. Por lo pronto, lo que resulta patente a todas luces, es su alejamiento del espíritu romántico y su reacción no sólo contra Kant, sino contra Fichte y contra el propio Schelling. En efecto, en la medida en que «Hegel debe ser visto no simplemente como el último maestro del pensamiento idealista, sino como un filósofo que reacciona profundamente contra algunas de las conclusiones de sus predecesores» (3), la obra sobre la Constitución reviste la mayor importancia. Pero, no obstante, la tiene, sobre todo, porque pone de relieve cuáles eran las preocupaciones vitales que impulsan toda su filosofía.

---

(3) G. A. KELLY: *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, Oxford, 1969, introducción, pág. 20.

## I

## LA CONSTITUCIÓN DE ALEMANIA Y LA CARTA SÉPTIMA DE PLATÓN

Si, como dijo el propio Hegel en la famosa *Filosofía del Derecho*, la filosofía no es sino la propia época aprehendida en el pensamiento, el presente escrito sobre la situación de su patria constituye una de las claves de la suya, de modo semejante a como J. Marías ha sugerido que la famosa *Carta séptima* platónica, contiene la clave íntima de la filosofía de su autor, pues también en el griego resulta ésta inseparable de su circunstancia política.

En efecto, en rigor —escribe el pensador español— Platón «deriva su filosofía de la situación en que Atenas se encontraba» hasta tal punto que su no poder hacer política se tradujo en su tener que hacer filosofía. La crisis de su tiempo como crisis de los usos y de las costumbres, como desorientación vertiginosa, fue el motor efectivo de su filosofía «que lo obliga a ponerla en marcha». Resulta de ello que la filosofía aparece, pues, «como un menester de urgencia, como algo que hay que hacer porque no se sabe a qué atenerse respecto a las cosas y los asuntos de la vida». El fracaso de sus gestiones le decidió a Platón, cuya vocación no estaba todavía clara, a retirarse a la filosofía, prometiéndose a sí mismo, por cierto, no escribir nunca para la multitud acerca de las cuestiones últimas y radicales.

\* \* \*

Cuando Hegel redacta *La Constitución de Alemania*, cuatro años después de la paz de Campo Formio (1797), en el mismo año de la paz de Luneville (1801) y durante las negociaciones que, respecto al Imperio, proseguían en Ratstatt, no tenía decidido todavía su porvenir. Durante toda su vida, salvo quizá en los últimos quince años, Europa estuvo en una situación de perpetua inquietud, resultando difícil aislarse mínimamente, en medio de aquella gigantesca crisis. En estas condiciones que, además, nutrían sus preocupaciones íntimas, el recién nombrado *Privatdozent*, pasada ya la treintena, pero desconocido todavía, cuando amigos y compañeros suyos, como Schelling, cinco años más joven, eran ya famosos, pensaba seguramente en dedicarse a la política y empezar como publicista, justo con este escrito. El obvio fracaso del proyecto que llevaba implícito, dado el resultado de las conversaciones de paz, fue tal vez lo que le decidió, titubeando, por el camino cuyo primer fruto definitivo fue la *Fenomenología*, acabada la noche antes de la batalla de Jena. Aunque

en 1805 fue redactor jefe de un periódico y a pesar de que no tuvo ocasión, como Platón, de interesar a nadie en sus proyectos de reforma, su fino instinto político le indicaba que, en la Europa que se consumía por todas partes, cuyas conmociones afectaban de modo especial al destino de su patria, no podían servir medidas políticas aisladas. Esta actitud, por lo demás, era común a la de muchos grandes espíritus de la época. Es la misma que incitará algo más tarde a Augusto Comte, el gran *pendant* del filósofo alemán, a una reforma total de la filosofía.

Sin duda por eso, inspirado en el espíritu de Platón y de Aristóteles, como dice Dilthey, piensa, que en la confusión reinante sólo puede valer como criterio orientador el de la justicia, que restablece la armonía al inspirar el sacrificio de los intereses particulares, que son los que más importan en los momentos de confusión, en aras de la generalidad. «Esta especie de justicia, se lamenta en la introducción definitiva a *La Constitución de Alemania*, que consiste en mantener a cada parte separada del Estado, se encuentra en la contradicción más perfecta con las necesarias exigencias del Estado para con cada uno de sus miembros particulares». Esta era ya, en realidad, la doctrina de su brevísimo escrito de 1798 sobre la nueva Constitución de Württemberg (*Über die neuesten innern Verhältnisse Württenbergs*), pero la reitera a lo largo de su obra posterior.

\* \* \*

En las obras juveniles muestra siempre Hegel un interés religioso y político predominante. En las de madurez al interés religioso sustituye el histórico. Por eso ha podido decir Cassirer que «el problema de la religión y el problema de la historia son los dos centros intelectuales de la doctrina de Hegel... Al estudiar sus primeros escritos apenas es posible trazar entre dichos problemas una línea divisoria. Están confundidos el uno con el otro y constituyen una unidad inseparable. La tendencia fundamental del pensamiento de Hegel puede describirse diciendo que habló de religión en términos de historia, y de historia en términos de religión». Pero no cabe duda que el vital denominador común, lo mismo que en Platón, es siempre lo político (4).

(4) *El mito del Estado*, México, 1947, XVII, pág. 301. En V. D. se muestran ambos aspectos, pero ya relega la religión a un segundo plano. «Tanto la religión como las costumbres, se hallan expuestas al influjo del paso del tiempo y a un cambio imperceptible» a pesar de que, en apariencia, nada existe «tan firme e inviolable como las costumbres generales o la religión de un pueblo», escribe HEGEL en 8, pág. 97, criticando el ataque llevado a cabo en Francia «en los últimos tiempos, mediante órdenes y por la fuerza» contra aquéllas, porque «tales peligrosísimas experiencias resultan por

La inutilidad del breve escrito sobre la Constitución de Alemania al cambiar las circunstancias antes de publicarlo, y a lo mejor, al no esperar para él demasiada atención, junto con la percepción platónica de que las cuestiones totales, últimas, escapaban a la comprensión de la multitud —lo declara así en la *Fenomenología*— a la que, sin duda, no estaba dispuesto a halagar engañándola, determinaron su carrera filosófica.

No se sabe si el Hegel de treinta y dos años —un tanto proveyo ya, en

---

lo común ruinosas para sus autores o, por lo menos, producen sólo un efecto muy dudoso».

La religión y las costumbres que por su propia naturaleza parecen oponerse al cambio, y que tienen, en realidad, más fuerza que todos los intentos para llevarlo a cabo (en I, pág. 38, habla de «los tremendos experimentos políticos de la Revolución francesa para cambiar costumbres, religión...») están, sin embargo, ellas mismas, sujetas al poder del tiempo, siendo no obstante, pero también por eso, la religión *das innerste Band der Menschen* (el lazo más interno de los seres humanos) hasta el punto de constituir *eine tiefere Gemeinschaft* (una comunidad más profunda) que la de cualquier otra especie. V. D., 6, pág. 78. No resulta, pues, ilógico que de sus estudios religiosos pasara HEGEL a una concepción histórica, llegando a trasladar su primordial interés por la religión al Estado, al cual veía como esencialmente histórico. Es así como la religión, sin disminuir en importancia pasa a un segundo plano detrás del tema del Estado.

Esto lo desarrolla con toda precisión en V. D., donde la situación alemana le prueba que todo el problema de conectar una religión con un Estado es esencialmente histórico; la religión no pertenece a la esencia estatal, pues según la madurez a que ha llegado el Estado en Europa es «profano» en su esencia, laico, indiferente a la religión. MAQUIAVELO todavía consideraba que el príncipe debe ocuparse de la religión de sus súbditos. HEGEL insiste en que el principio del Estado moderno no necesita de ella. Ahora el Estado es secular, si bien «los tiempos en los cuales se fraccionó la religión eran inadecuados para separar la Iglesia del Estado y para sostener a éste a despecho de la división de la fe, por lo cual —explica— los príncipes no pudieron encontrar ningún aliado mejor para privar al Imperio de su supremacía, que la conciencia de sus súbditos». V. D., 6, pág. 80. Pero la astucia de la razón hace que, sin embargo, cuando ya la religión ha desgarrado completamente al Estado, *hat sie auf eine wunderbare Weise doch zugleich die Ahnung einiger Grundsätze gegeben, worauf ein Staat beruhen kann* (le da a la vez, de modo sorprendente, la idea de algunos principios en los cuales puede apoyarse un Estado). «Mientras pueda mantener separados a los hombres en lo más íntimo de su ser la disgregación religiosa, debe quedar todavía un lazo puesto que tienen que unirse externamente para cosas exteriores, por ejemplo, para hacer la guerra: una especie de ligazón que constituye el principio del Estado moderno». V. D., pág. 82. El Estado moderno es neutro y objetivo, justo porque, frente al anterior, se basa en el criterio de la utilidad común, bajo la cual caben todas las religiones.

El cambio en la naturaleza del Estado que cree observar HEGEL, cuando aún flotaba en Alemania el fantasma de las guerras de religión, constituye, sin duda, una de las motivaciones de su interés en reducirlo todo, en lo posible, a una explicación histórica.

«comparación con la precocidad de que hacían gala los románticos— meditó la Carta que Cicerón llamara *praeclara epistula*; pero es indudable que la actitud que muestra en su pequeño escrito, ante un destino similar, es parecida. El suspiro que se le escapa en el primer esbozo de 1799 —«las páginas siguientes son la voz de un sentimiento que, a pesar suyo, se despide de su esperanza de ver levantarse al Estado alemán de su insignificancia pero, todavía, antes de abandonar por completo sus esperanzas, sus deseos que, cada vez más débilmente, toman forma, llaman con viveza una vez más y quieren gozarse otra vez, en imagen, de su debilitada fe en que lleguen a realizarse»— ya en el manuscrito definitivo se transforma en sarcasmos e ironía. Si acaso la diferencia está en que el griego escribe entrado en años, concentrándose en su desencanto. Pero aun así, el joven Hegel, a quien sus compañeros de estudios llamaban «el viejo», tenía detrás un larguísimo y rico pasado que le separaba de la ingenuidad de los griegos, cuya frescura juvenil podía sólo compartir entusiasmado, con la imaginación, a sabiendas de que era cosa ida. Del mismo modo que Platón desengañado se recluye en la filosofía, no por mera desesperanza, sino, observa Marías, precisamente para salir al paso de toda frivolidad intelectual, igual le ocurre a Hegel. Mas la frescura del griego tórnase en el alemán, cargado de experiencia histórica, en la especie de melancolía que le confiere ese gran poder de evocación a toda su filosofía. Aquella, en efecto, más que a un trasunto del ambiente romántico, débese a la profunda comprensión que tenía el filósofo de la naturaleza de lo histórico, del poder del tiempo, para el cual los griegos eran ciegos. Sí, en fin, la vocación platónica venía decidida por su preocupación ante el destino de la ciudad-estado, «convertida en disociación e insociabilidad por la pérdida de las vigencias y la ausencia de lo que después se llamó un poder espiritual» (Marías) (5), también constituye el meollo de toda la obra de Hegel, tal como se muestra, mejor que en parte alguna, en sus escritos políticos, singularmente en éste, donde empieza además a cobrar cuerpo la idea clave de su concepción histórica al sustituir la tradicional preferencia de los pensadores políticos por la polis griega y la cosmópolis de la ilustración por el *Volksgeist*, como unidad comunitaria fundamental, como una suerte de totalidad cultural homogénea.

\* \* \*

Después del trabajo sobre la Constitución poco escribió Hegel con intenciones directamente políticas, como si ésta hubiera dejado de interesarle, aun-

---

(5) Vid. de J. MARIAS: *Biografía de la filosofía*, en O. C., II, Madrid, 1962, I, 7, páginas 462 y sigs. La carta séptima en PLATÓN: *Cartas*, Madrid, 1954.

que tenemos la prueba de que, cuando murió, tenía entre manos el escrito sobre el *bill* inglés de reforma electoral (*Über die englische Reformbill*); antes, en 1817, había vuelto a mostrar su interés por el sistema representativo, según su concepción del Estado ideal, en el caso concreto de Württemberg (*Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreiches Württemberg im Jahre 1815 und 1816*). Pero, en verdad, casi era lógico que no se ocupase directamente de política. No sólo porque él mismo consideraba al político como una especie de individuo singular, bien distinto del intelectual, ciertamente, pero no ajeno a la teoría, como un puro hombre de acción, sino porque toda su obra, como la platónica, sólo puede comprenderse como una meditación global acerca de todas las dimensiones de la realidad humana y de las potencialidades del hombre para llegar a lo más alto, a «la vida de la idea», según la expresión de la fragmentaria introducción de 1799 ó 1800.

Como para Hegel el espíritu es vida, las ideas tienen vida. Por eso, en el esbozo de 1799, escribe que «el sistema (*Gebäude*) de la constitución política alemana constituye la obra de los siglos pasados; no se ha apoyado en la vida del tiempo actual; el destino le ha impreso por completo sus formas hace más de un milenio: la justicia y el vigor, el valor y la cobardía, el honor, el linaje, la necesidad y el bienestar de los tiempos pasados, los abolengos hace tiempo en trance de consumirse, habitan en ellas; la vida y las fuerzas cuya evolución y actividad constituyen el orgullo de la generación que vive actualmente, no tienen allí ninguna participación, ningún interés y ningún apoyo; el edificio permanece aislado del espíritu del tiempo en el mundo, con sus pilares, con sus arabescos (*das Gebäude mit seinen Pfeilern, seinem Schnörkeln steht isoliert vom Geiste der Zeit in der Welt*)». El *Weltgeist* es la ley suprema, la metateoría de las leyes que, en el sentido de Montesquieu, y también en el de Platón, corona todo el edificio e ilumina sus partes. Pero la estructura del Estado alemán muéstrase constitutivamente incapaz de recibirlo, tal como lo exigen los nuevos tiempos.

La filosofía alemana había llegado a una concepción del absoluto cuyo despliegue, respecto al mundo, resultaba necesario. Hegel, que tenía una idea de la política, todavía muy próxima a la de los griegos, sostiene, como Platón, pero invirtiendo los términos, que la experiencia de lo político necesariamente lleva a la comprensión del absoluto. O, por lo menos, a lo más alto a que el hombre puede llegar.

## II

## EL ESCRITO SOBRE LA CONSTITUCIÓN Y SU SIGNIFICACIÓN

En esta obra, todavía inmadura e intrascendente en apariencia, dentro del conjunto de su filosofía, muéstrase ya, pues, una intuición fundamental. Hegel, que en un principio saludó la Revolución francesa como la reconciliación del cielo y la tierra, adoptó pronto una actitud ante el acontecimiento semejante a la de Burke años atrás. La Revolución constituye, empero, el gran acontecimiento que nutre su pensamiento, prescindiendo de sus excesos y de lo que consideraba en ella accidental; de modo particular, con referencia a su patria, se proyecta en el escrito sobre *La Constitución*, como una suerte de corte histórico, de mutación espiritual que altera todos los supuestos del orden moral.

Los ejércitos imperiales acaban de ser derrotados por la nación francesa, lo cual quiere decir que el principio revolucionario derrota definitivamente al caduco principio que anima el Imperio. En este sentido no sólo es exacta, sino justa la afirmación de que «la consecuencia de mayor alcance de la Revolución francesa fue el nacimiento del concepto moderno de la historia de la filosofía de Hegel» (6); aquélla misma significa un gran cambio en los principios. Hegel no es conservador aunque no está completamente de acuerdo con el desarrollo de la Revolución.

En *Die Verfassung Deutschlands*, que constituye su respuesta intelectual a los grandes sucesos de la época, hállanse así, más que en embrión, claramente expuestas muchas ideas, fundamentales para la comprensión de su

---

(6) H. ARENDT: *Sobre la revolución*, Madrid, 1967, c. 1, pág. 58. A continuación agrega esta autora: «La idea verdaderamente revolucionaria de HEGEL era que el antiguo absoluto de los filósofos se manifestaba asimismo en la esfera de los asuntos humanos, esto es, precisamente en ese dominio de las experiencias humanas que, de modo unánime, los filósofos habían descartado como fuente o manantial de las normas absolutas». Por eso HEGEL, no se ocupará apenas, como había hecho MONTESQUIEU, de las causas físicas, sino de las sociales y morales. Así su comprensión magistral de las causas sociales de la Revolución francesa: «La desgracia de Francia —escribe en *V. D.*, 7, página 95— tiene que ser vista enteramente en la perspectiva de su constitución feudal y en la pérdida de su verdadero carácter. En efecto, debido a la decadencia de la asamblea de los estados generales, la alta y la baja nobleza ya no aparecieron con el carácter de representativas, en que residía su fuerza capital dentro de la organización política; en cambio, la nobleza hizo subir su personalidad hasta el grado más alto, más irritante». Paralelamente, «en Francia ha disminuido, por naturaleza, la diferencia entre [nobles y burgueses]», pág. 96.



obra posterior. No sólo se ve *in nuce* la filosofía de la historia (7), sino también, en parte, la filosofía del Derecho (8) y toda su filosofía del espíritu (que

(7) «Dies System der Repräsentation constituye el sistema de todos los nuevos Estados europeos», V. D., 7, pág. 93. R. K. HOEVAR: *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel*, München, 1968, comenta precisamente que «en estos argumentos de HEGEL se encuentra también por primera vez la idea de progresión graduada (Stufengang) de la historia universal», c. 3, IV, 4, pág. 156. Percibe éste, efectivamente, «la artificiosa, multiocupacional e indecible aplicación de la organización del trabajo a nuestros Estados», V. D., 7, pág. 81.

(8) Esta más propiamente en el breve escrito contemporáneo *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* (Sobre los modos científicos de tratar el Derecho natural, su lugar en la filosofía práctica y su relación con la ciencia positiva del Derecho), publicado en la revista que dirigía Schelling, *Kritische Journal*, T. II/23 (1802-3). CHRISTIAN WOLFF (1679-1754), cuya filosofía (leibniziana) de lo posible había dominado las universidades alemanas en el siglo XVIII, la había dividido en dos grandes ramas: la filosofía teórica o teorética, subdividida en metafísica general u ontología y especiales (psicología, cosmología y teodicea) y la filosofía práctica, en la cual la ética constituye su nivel más general y, a nivel más particular, se subdivide en política y economía, como en la filosofía aristotélica. La medida en que en HEGEL se separan la teoría y la práctica, según acusaciones posteriores, resulta más que discutible —a menos que por tal se tome una división metodológica como la wolffiana—. Precisamente en su *Filosofía del Derecho* realiza la función conectiva de mediación entre la realidad concreta, individual y la teoría práctica, y luego la teoría teórica (aquí la mediación la lleva a cabo el Estado). HEGEL cuida siempre, por ejemplo, en la *Filosofía del espíritu*, de dejar bien clara la distinción conceptual. Así, en el escrito citado sobre el Derecho, critica el formalismo de la moral kantiana, oponiéndole la *Sittlichkeit*, etc. Cfr. W. KAUFMANN: *Hegel*, Madrid, 1968, 21, pág. 123 y sigs. H. MARCUSE: *Razón y revolución*, Caracas, 1967, P. 1.<sup>a</sup>, II, 3, págs. 60 y sigs.; desde el punto de vista de la relación entre economía y Derecho y la crítica del Derecho natural.

Aunque HEGEL rechazaba el empirismo puro y simple, es el filósofo de lo concreto. A lo largo de su vida acumuló tal cantidad de materiales que bien puede decirse, como ha notado ORTEGA, que sus fallos más patentes provienen de esa abundancia de material empírico. De la misma época que *La constitución de Alemania*, son también, y ayudan a entender su situación mental en ese momento, *La diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* (publicada en 1801): aquí HEGEL ya no es ni uno ni otro; la tesis latina *Sobre las órbitas planetarias*, también de 1801; de 1802 (en la *Revista crítica de filosofía*), «Sobre la esencia de la crítica filosófica», «Cómo interpreta la filosofía el sentido común» y «Relación entre el escepticismo y la filosofía»; «Fe y saber» se publicó en 1803 también en la *Revista*. Los títulos son expresivos por sí mismos, pero en conjunto los escritos sobre el Derecho natural y sobre la constitución son los que tendrán una mayor proyección posterior. La de éste serán las *Lecciones sobre Filosofía de la historia*, título que como dice R. A. NISBET: *Social Change and History*, London, 1969, V, 2, págs. 178-9, resulta inadecuado, ya que «es el desarrollo de la idea de libertad lo que HEGEL expone en ellas», observación pertinente también respecto a *La constitución de Alemania*, que en parte es una diatriba contra la llamada *Deutsche*

le sirve de base) en la forma de su aplicación práctica a un caso concreto, lo cual aumenta su interés.

\* \* \*

Muéstrase aquí, hasta qué punto se hallaba firmemente impresa en la mente de Hegel la intuición platónica del «rodeo» (9), como el camino propio del espíritu; lo que luego, con una fórmula célebre, llamará él mismo «la astucia de la razón» (que exige como método para comprenderla, la dialéctica), la necesidad de atenerse a lo concreto, a la experiencia misma, para penetrar, mediante un esfuerzo parejo, en la comprensión del espíritu: si alguna obra de Hegel desmiente la imagen tan difundida de pensador cuyo idealismo le lleva a olvidar los «hechos», tal vez la más obvia sea este escrito. Hegel es el pensador de lo concreto tal como es y no de lo concreto abstraído de su vida real, verdadera. Abandona claramente en este escrito la concepción, que todavía es la suya durante la época de Frankfurt y en los primeros escritos de la de Jena, del concepto (*Begriff*) como semejante al sentido formal y abstracto del universal en cuanto opuesto al singular. Aquí el universal quiere abarcar también lo concreto lo cual le lleva a nutrir su contenido con las contradicciones aparentes de la realidad (10). A Hegel no le interesaba tanto la certeza, como la verdad.

---

*Freiheit* (libertad alemana), y, en parte, contra la libertad abstracta, vacía, postulada por la Revolución francesa. En su lugar pone la libertad concreta, es decir, la posible dadas las condiciones histórico sociales, cuyo examen constituye el material de la obra.

(9) Cfr. W. JAEGER: *Paideia*, Méjico, 1967, L. III, IX, II, pág. 678, en relación con la *República*, y L. IV, VIII, pág. 995, en relación con el *Fedro*. Sobre el «esfuerzo conceptual» de que habla el propio HEGEL en la *Lógica*, vid. N. HARTMANN: *La filosofía del idealismo alemán*, Buenos Aires, 1960, II, c. 1, págs. 15 y sigs. Con la etización del Estado, «HEGEL empalma —dice J. L. L. ARANGUREN: *Ética*, Madrid, 1959, P. I, c. IV, pág. 47— con PLATÓN». El mismo expresa, V. D., Introd., pág. 25, la motivación «platónica» de su escrito: «La publicación de los pensamientos que contiene este escrito no puede tener otra finalidad ni otro efecto que la inteligencia de aquello que es, para fomentar tanto la opinión serena como la capacidad para soportarlo con moderación en las palabras y en el contacto real [con los asuntos]. Pues lo que nos arrebató y nos hace sufrir no es lo que es, sino lo que no es como debiera ser; pero si reconocemos que es como tiene que ser, es decir, no según la arbitrariedad y el azar, entonces reconocemos también que debe ser así». Preocupábale a HEGEL resolver el problema kantiano del salto entre el ser y el deber ser. Para él no es insoluble; se trata de una cuestión de método (como en DESCARTES), más que de un problema crítico (como en KANT), puesto que «les resulta, empero, difícil, a los hombres, en general, asumir el hábito de intentar reconocer la necesidad y pensarla», etc.

(10) En general, para los escritos juveniles de HEGEL, W. DILTHEY: *Hegel y el*

Platónicamente busca así la realidad auténtica por debajo de lo aparente. Hans Freyer dirá que sus sucesores buscan la realidad profundizando en la ideología (11); pero en verdad lo que quiere no son ideas abstractas, sino

idealismo, Méjico, 1956; H. MARCUSE, *op. cit.*, y G. LUCKAS: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Méjico, 1963. Probablemente, la obra más completa, por el momento, sobre los escritos políticos de HEGEL, es la citada de HOČEVAR.

(11) H. FREYER: *La sociología, ciencia de la realidad*, Buenos Aires, 1944, cap. III, págs. 267 y sigs. Este autor ha contribuido, sin embargo, a divulgar la interpretación de que el pensamiento hegeliano está colgado de las nubes. Según él, la sociología alemana nace cuando L. VON STEIN y K. MARX sitúan los procesos dialécticos en el seno de la sociedad civil hegeliana en lugar de entre las formas éticas familia, sociedad y Estado, que constituyen los niveles de la eticidad. En principio, es cierto que eso ocurre en estos posthegelianos. Pero habría que preguntarse: en primer lugar, si aunque haya sucedido así, históricamente, no resulta más abarcadora o, por lo menos más clara, la posición de HEGEL, quien asume exactamente los cambios de su época, como una oposición de la sociedad (es él quien les descubre la *Bürgergesellschaft* a los alemanes) frente al Estado. En segundo lugar, si, en verdad, tiene la dialéctica hegeliana la desmesurada importancia que FREYER (que desde luego ni es el único en sostenerlo ni el más exagerado) le atribuye; y esto, tanto en lo que respecta al propio HEGEL como a MARX. De los tres, quizá fue STEIN el que más insistió en sus virtudes, llegando a sugestionar, pero levemente, a MARX, que se estaba batiendo por entonces con los jóvenes hegelianos. Este, a fin de cuentas, nunca hizo ninguna solemne declaración de principios al efecto. Fue la nube posterior de marxistas la que se obsesionó con la dialéctica. No le falta razón a HEIDEGGER cuando, recientemente, la ha definido como *die Diktatur den Fragenlosen*. En el fondo, para MARX (y HEGEL) la dialéctica no era otra cosa que la posibilidad de la filosofía crítica kantiana aplicada al mundo del espíritu, es decir, de la cultura, en lugar de confinarla en las llamadas ciencias físico-matemáticas, como hiciera KANT. En este punto hay que notar la influencia que tuvo en la divulgación de la dialéctica la fraseología y el estilo de los jóvenes hegelianos «uno de cuyos métodos seductores consistió en el uso de los términos y de los conceptos de HEGEL. Lo cual parecería desmentir las afirmaciones de los propios jóvenes hegelianos de que ellos eran antiidealistas. Realmente, los términos y los conceptos de HEGEL se emplearon como *slogans* de propaganda, como armas destinadas a desafiar y a cambiar el *statu quo*. Esta es precisamente la manera en que nuestro moderno joven hegeliano HERBERT MARCUSE, emplea la terminología del hegelianismo...». R. R. LUTZ, Jr.: «The "new Left" of Restoration Germany», *Journal of the History of Ideas*, april-june, 1970, vol. XXXI, 2. El autor de este importante artículo sostiene que sus contemporáneos se dieron cuenta tanto del estilo retórico de los jóvenes hegelianos como de su nihilismo de base. También ha notado R. ARON, «la semejanza entre los jóvenes hegelianos, puestos en ridículo por MARX, y los pseudomarxistas de hoy», *D'une Sainte Famille a l'autre*, París, 1969, Introd., pág. 9. En cuanto a la ideología, V. D. constituye un buen ejemplo de lo que entendía HEGEL por tal cosa. Independientemente de los errores de hecho o de interpretación histórica en que puede haber incurrido HEGEL en este librito, sí queda bien claro que su pensamiento es de lo más antiideológico. Si, como dice FREYER, sus sucesores se dedicaron a bucear en las ideologías —es lo que hace de HEGEL, de pasada, críticamente— allá ellos.

las que verdaderamente expresan lo que anima a la realidad haciéndola ser tal: su esencia; para ello amalgama la historia con la filosofía (12). Supera así a Kant, puesto que la filosofía crítica —aunque, en un sentido éste la rebasa (vid. *infra* nota 13)—, en el fondo ella misma es incapaz de trascender el empirismo (aunque dé el primer paso en esta dirección), y se acerca, en cambio, a Platón (13). Ahora bien, para esto era preciso que incluyera al Estado, como resumen culminante de todo lo empírico, en la concepción ética más amplia que consigue apelando a la historia. Esta es la suprema forma de la experiencia que engloba una infinita serie de particularidades cuyo análisis correspondería a lo que Hegel aún no llama sociología, por supuesto, a pesar

---

(12) «La historia filosófica no sólo abarca el principio de un pueblo en relación con su organización y destino, y desarrolla los acontecimientos del primero, sino que considera principalmente el *Weltgeist general*, tal como ha recorrido con una conexión interna los diferentes pasos de la civilización de naciones aparentemente separadas y sus destinos...» Algo más abajo añade entre paréntesis: «(No se cuentan todos los pueblos en la historia universal. Cada uno tiene su principio, su punto, su momento. Luego se retira para siempre, tal como aparece)», *Philosophische Propädeutik*, Tercer Curso, § 202. Esta obra, escrita después de la *Fenomenología*, tiene el mayor interés para penetrar en los misterios del hegelianismo. Destinada a los estudiantes del gimnasio de Nüremberg, del que HEGEL fue rector, es uno de sus textos más claros y mejor organizados. Además, su redacción tiene necesariamente en cuenta el nivel de los alumnos de cada uno de los cuatro cursos (lo cual implica también, por supuesto, ciertas limitaciones).

(13) Un punto de vista reciente similar, según el cual la sociología (la filosofía crítica hegeliana) depende, en última instancia de la filosofía en P. WINCH: *The Idea of a Social Science and its Relations to Philosophy*, Londres, 1958. En relación con KANT, HEGEL fue «un paso más allá: lo que para KANT era, en sentido propio, la libertad, como elección espontánea determinada por la razón, fue puesto por HEGEL como *Willkür*; la libertad, en el sentido kantiano, era sólo libertad abstracta. La libertad abstracta es *Willkür*; la libertad formal constituye una opinión vacía acerca de la libertad. La libertad abstracta es esa libertad que se opone a la necesidad y que no incluye la necesidad en sí misma. En este punto es donde encontramos la mayor diferencia entre HEGEL y KANT en sus interpretaciones de la voluntad y de la libertad, y en su empleo de la cambiante significación del término *Willkür*. Frente a la concepción antitética de la libertad, como siendo ésta el correlato opuesto de la necesidad, encontramos en HEGEL el concepto totalístico de libertad, por ejemplo, libertad incluyendo necesidad. Lo cual, a su vez, se puede entender comparando la relación entre libertad y necesidad en ESPINOSA en contra de lo que significan en HEGEL». N. ROTENSTRICH: «Freedom as a Cause and as a Situation», *Revue Internationale de Philosophie*, fascículo 1, 1970, núm. 91, pág. 63. Es ahí donde la concepción crítica de HEGEL y KANT se hace diferente. Para HEGEL toda filosofía es crítica porque es filosofía de la libertad, la cual, sin embargo, necesariamente, cambia, y ello porque se trata de la libertad en sentido concreto, no abstracto, tan siquiera, o formal. Pero HEGEL no se queda ahí; es preciso comprender lo necesario; opónese a la mera praxis.

de que la desarrolla. La ideología misma —cuya construcción conceptual es de origen francés, no hegeliano— queda entonces subsumida ella también en el plano histórico, pues para Hegel constituye sólo un aspecto de la realidad total. En último término, el alemán estaba penetrado, como lo muestran diversas páginas del escrito sobre la Constitución, de la convicción de Montesquieu, según el cual *«dans une nation libre, il très souvent indifférent que les particuliers raisonnent bien ou mal: il suffit qu'ils raisonnent: de là sort la liberté qui garantit des effets de ces mêmes raisonnements»* (14).

Al final se vuelve a distanciar de Platón debido a que este tenía una concepción cíclica de la historia y la suya era rectilínea (aunque no sin «rodeos»; su idea de la historia presenta muchas semejanzas con la de Vico, descubierto por Herder). Las ideas siguen una marcha ascendente en cuanto la idea madre es la de la libertad. Prodúcese según un orden lógico y de ahí su interna articulación, que da vida a todo el sistema. Ahora bien, es a través del conocimiento histórico como se pueden concebir los principios que animan las realidades y como la lógica se transforma en saber de lo real. El conocimiento histórico es universalizador; los conceptos históricos integran, en una síntesis abarcadora, los fenómenos que se dan en el espacio y en el tiempo, pero de manera tal que constituyen categorías previas aplicables a los sucesos. O sea, que el saber histórico permite la comprensión según categorías absolutas (los conceptos puros del entendimiento de Kant), que pueden deducirse, en parte, de la misma historia de los sucesos temporales, como «experiencia» de los mismos; lo cual equivale a decir que los juicios sobre acontecimientos históricos pueden tener la validez científica que les negaba Kant, para quien la ciencia se refería sólo al campo que abarcan las que luego, bajo

---

(14) *Esprit des lois*, P. 3.<sup>a</sup>, L. XIX, cap. XXVII, págs. 342-3, vol. I, París, 1949. La práctica sin teoría tampoco lleva a ninguna parte. Hay que entender lo necesario, insiste HEGEL en la introducción a V. D. Como dirá más tarde en las *Lecciones de Filosofía de la historia universal*, Madrid, 1953: «ni los Gobiernos ni las constituciones se han organizado de un modo racional, fundándose sobre el principio de la libertad. Esta aplicación del principio al mundo temporal, la penetración y organización el mundo por dicho principio, es el largo proceso que constituye la historia misma...». Al mismo tiempo, «la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad, un progreso que debemos comprender en su necesidad», I, pág. 49. Es decir, la libertad implica un esfuerzo inacabable; lo concreto, en cuanto tal, es libre, precisamente, porque es concreto y se esfuerza hacia lo universal; el problema no está en darse cuenta sólo de esto, sino en comprender la necesidad del cambio sugerida por la atención de lo universal; entonces, al dejarse arrastrar por lo universal, se pone en práctica la libertad. De ahí el entusiasmo y el idealismo que, según HEGEL, brota del poder (V. D., 7, pág. 87), puesto que es la manifestación más alta de la libertad. HEGEL ha trasladado al plano del Estado la moral de la alegría de ESPINOSA.

la influencia de Hegel precisamente, se llamarían en la filosofía alemana ciencias de la naturaleza. Frente a ellas este último busca la elaboración científica, también en el sentido kantiano, es decir, mediante juicios con base empírica, de las posteriores ciencias del espíritu. Para eso tiene que acudir a la experiencia histórica, donde cabe descubrir las categorías formales, los conceptos puros; la intensificación de la historia tiene lugar en la vida estatal. Más abajo de ésta la sociología trata los fenómenos sociales abstraídos de su dinámica, como materia de análisis, salvo la que les confiere el Estado mismo, mediante el acto de poder cuyo estudio pertenece a la ética, por otra parte.

Cuando a fines del siglo XIX todavía le negaba Dilthey a la sociología el carácter de ciencia era porque se negaba a admitir que la sociología de la época, construida a imagen y semejanza de las ciencias naturales, pudiera decir algo serio respecto a los actos humanos, los cuales son esencialmente históricos conforme a la concepción hegeliana. Lo relevante de Hegel, en fin, es su genial intuición de las posibilidades epistemológicas del saber histórico. Este se desarrolla en dos niveles: el del absoluto, que es el que contiene las categorías o conceptos básicos que hacen inteligible lo demás —y el del mundo—, cuyos hechos empíricos se ordenan según aquellos conceptos. Así la constitución.

Esta es, en sí misma, una forma, una idea de un conjunto humano posible, al cual informa conformándolo con estricta necesidad; pero ella misma se inserta en otro nivel dentro del sistema de las formas históricas en sucesión. Es decir, lo mismo que el Estado real no es la idea del Estado perfecto, la idea de Constitución *va* plasmando en una serie de constituciones efectivas, reales. Una Constitución, fuera del momento en que debe lógicamente articularse, en el orden temporal, no sólo no constituye ningún principio animador, sino que resulta negativa; es mera formalidad vacía. Así pues, la Constitución como concepto perteneciente al *Weltgeist* es siempre histórica, si bien la *idea* de Constitución en sí pertenece a la historia del absoluto, es un concepto filosófico. Pero la averiguación de la positividad de una Constitución concreta, de su adecuación al *orden* temporal, al *Weltgeist*, comporta una sociología. El tema de la vigencia de una Constitución, para decirlo de otra manera, no pertenece ya ni al campo de la historia ni al de la filosofía en sentido estricto, es decir, ni a la historia del mundo ni a la historia del absoluto, sino a la ciencia sociológica, entendida ésta como un nivel en el cual vale la abstracción, entendida como mera generalización de las particularidades empíricas sin oponerlas todavía entre sí, lo cual pertenece a la historia y a la filosofía. Las oposiciones se dan sólo, o bien en el tiempo o bien en el plano lógico-sistemático. (En realidad, en éste se sintetizan la experiencia histórica y el pensamiento.)

Historia y sociología son los dos niveles cognoscitivos entre los cuales se mueve el pensamiento mundanal hegeliano; el modo de comprensión dinámico y el modo de conocimiento estático espacial, no en tensión dinámica. La síntesis de ambos es la filosofía como saber absoluto (lo cual no hay que identificar sin más con el saber *del* absoluto). La historia, en cuanto historia del espíritu (en el mundo) —el espíritu es el término que designa la razón en la historia—, se constituye como nivel cognoscitivo supremo mediante el previo análisis empírico —el cual es, pues, en este sentido, crítico— de la realidad concreta. (La filosofía crítica ocupa un plano inferior.) Desde aquella se esclarece la posible conexión con su materia de las categorías históricas.

\* \* \*

Hegel ha estudiado muy pronto la historia *pragmática*. «Hace tiempo vengo meditando sobre la historia pragmática —escribe en su diario juvenil—. Hoy tengo ya una idea de ella, si bien bastante oscura y unilateral.» Tal historia pragmática es la de Voltaire y la de Montesquieu; sobre todo la del barón. Se trata de cómo vislumbrar, más allá de los fenómenos, los caracteres de los hombres famosos, de las costumbres, de la religión, del espíritu de la nación, en fin. Es decir, las categorías fundamentales del pensar dinámico, histórico. Aunque Montesquieu sigue siendo el favorito, más tarde se unirá Tucídides —cuya historia, conviene observarlo de paso, constituye una descripción de la *Machtpolitik*—; al griego le acompañan Hume, Gibbon y las obras históricas de Schiller —en 1800 escribió un breve ensayo, *Über Wallenstein*, en relación con la obra de éste—.

Las ideas fundamentales de *La Constitución de Alemania* están maduras, por lo tanto, en el llamado período de Frankfurt. Ya entonces la historia y la filosofía hegelianas inspiradas por su sentido político, necesitan el apoyo de un método analítico que permita determinar las causas y las correlaciones. Pero sólo la filosofía puede abarcar, mediante las categorías del espíritu (15),

---

(15) Escribe K. LÖWITZ: «El principio más alto, el más general, el que abarca todo de la metafísica hegeliana, no es la fisis semoviente, sino el espíritu que acciona o la razón en sentido ontológico, la "Idea", la cual es, en todo lo que es, lo propiamente activo y real. Este espíritu no es mero entendimiento humano ni mera conciencia. HEGEL se distancia mediante ello de la anterior ontología de la conciencia, la cual va desde el *cogito me cogitare* hasta el *yo pienso* trascendental de KANT y el *yo absoluto* de FICHTE, cuya conciencia debe ser la fuente de todo lo fáctico. Contra esa ontología, dice HEGEL, en el § 332 de la *Enciclopedia* de HEIDELBERG que, dado que ha comprendido el espíritu como conciencia y, en consecuencia, sólo ha abarcado

en una concepción total, la sucesión de los acontecimientos —que ocupan el lugar que tenían los fenómenos en la *Crítica de la razón pura*— en el tiempo y su concatenación en el espacio. «A diferencia de Platón —ha escrito Cassirer—, Hegel no busca la "Idea" en un espacio supercelestial. La encuentra en la actualidad de la vida social del hombre y en sus hechos políticos», y es que, para Hegel, la historia consiste en el desarrollo del espíritu en el tiempo, del mismo modo que la naturaleza es el desarrollo de la idea en el espacio, en el cual, sin embargo, no está destinada a permanecer, porque sería una contradicción en los términos. En la historia, los dos factores tiempo y eternidad no están separados el uno del otro, dice Cassirer, sino que están compenetrados entre sí. No es que la eternidad —que pertenece al absoluto— no trascienda al tiempo, sino que hay que buscarla, para entenderla, en el tiempo. El tiempo no es tan sólo el escenario, por decirlo así, donde tienen lugar los cambios, sino que, en cuanto compenetrado de las categorías de la eternidad, contiene una verdadera sustancialidad. Ahora bien, el espíritu humano, limitado y finito vive y concibe la eternidad como un fragmento, como una parte, como una *Teil-Einheit* (unidad-partida). El hombre concreto concibe lo eterno como presente, como algo temporal. La historia consiste en integrar en el sistema de lo eterno los fragmentos de la vida temporalmente transcurrida. La vida, el espíritu, tal como es aprehendido por el hombre, es producto del absoluto. La historia matiza y configura así toda realidad. Pero la razón humana finita, sólo situándose a un nivel filosófico, no ciertamente popular, es decir, una vez superada la crítica, puede comprender algo del infinito, de la razón absoluta, en cuanto ha llegado a manifestarse en sus momentos históricamente conclusos. Para decirlo con Cassirer, en lo que respecta al conocimiento humano, cuyo nivel más alto posible es el filosófico —la filosofía es ciencia según Hegel, solucionando así la problemática kantiana de la *Crítica de la razón práctica*— «la verdadera vida de la Idea, de lo Divino, comienza con la historia. En la filosofía de Hegel, la fórmula de Espinosa, *Deus sive natura*, se convirtió en la fórmula *Deus sive historia*» (16).

---

determinaciones de la fenomenología, por lo mismo no contiene la filosofía». «Philosophische Weltgeschichte?», *Merkur*, september, 1970, núm. 269; pág. 283.

En el mismo sentido, en la *Filosofía de la historia*, I, pág. 36, afirma que «la naturaleza de lo espiritual no consiste en ser algo abstracto, sino en ser algo viviente, un individuo universal, subjetivo, que se determina y se encierra en sí mismo. Por lo cual, la naturaleza de Dios es verdaderamente conocida cuando se conocen sus determinaciones».

(16) Las citas de CASSIRER, en *op. cit.*, XVII, págs. 301 y sigs. En cuanto al tiempo, «unidad negativa de la exterioridad —escribe HEGEL en el § 258 de la *Filosofía de la naturaleza* (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*)— es algo simplemente abs-



En realidad, si los griegos, que carecían de la idea de tiempo, se horrorizaban ante la idea del espacio infinito, Hegel retrocede él también ante la intuición ilimitada de la temporalidad. En contra de lo que suele decirse, para convertirle en uno de los padres ilegítimos del posterior historicismo, el filósofo alemán es ciego ante el futuro y no duda confesarlo (17). La totalidad de Hegel no abraza el porvenir. Quédase en el presente como resultado «final», pero quizá, desde el punto de vista del absoluto, inconcluso (18). El saber humano del absoluto redúcese al saber histórico. De ahí la trascendencia de la historia y por qué ésta, en ese sentido, constituye una verdadera teodicea.

\* \* \*

En *La Constitución de Alemania*, historia y sociología son como dos polos. La sociología —a través del Derecho sobre todo— explica las causas y las correlaciones entre los fenómenos sociales en el espacio. En el hegelianismo, «la Idea no es precisamente inmanentemente producida, sino inmanentemente concebida mediante los momentos realmente actuales de su viaje» (19). Esta es, en verdad, una de las razones por las cuales «el genio de Hegel tiene mucho que enseñar a los sociólogos, investigadores empíricos y hombres de Estado» (20).

En efecto, en Hegel aparece enfocada, desde el principio, la espinosa cuestión del conocimiento sociológico. Para el filósofo alemán, la famosa comprensión (*verstehen*) sociológica sólo es posible en el plano histórico. Sólo en éste encuentran su justo sentido las coherencias o incoherencias de la realidad. Desde un punto de vista histórico-universal, las diferencias entre las escalas de valores adquieren su justa perspectiva. Desde un punto de vista

---

tracto e ideal. El tiempo es el ser que, mientras es, no es, y, mientras no es, es; es devenir intuitivo; lo que quiere decir que las diferencias, simplemente momentáneas, o sea, que se niegan inmediatamente, son determinadas como diferencias extrínsecas, esto es, exteriores a sí mismas».

(17) Cfr. J. ORTEGA Y GASSET: «Hegel y América», vol. II, obra citada, Madrid, 1950. Por eso, no basta ilustración, sino que se requiere fuerza, que es lo que configura el futuro, porque la fuerza, racionalmente dirigida, es poder; por lo mismo hay que volver al «destino originario», en el caso de Alemania, para recobrar las fuerzas, V. D., 6, págs. 75 y sigs.

(18) Según HEGEL, «de lo absoluto hay que decir que es, esencialmente, resultado que sólo al final es lo que es en verdad y en ello estriba, precisamente, su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo», *Fenomenología del espíritu*, Méjico, 1966, prólogo II, 1, págs. 16.

(19) G. A. KELLY, op. cit., P. 5.<sup>a</sup>, 1 E, pág. 311.

(20) *Ibidem*, id., 2 B, pág. 332.

ahistórico, espacial, ninguna puede servir de criterio para las demás. Así como en el mismo Kant la comprensión profunda de la intuición externa del espacio, remite, a fin de cuentas, a la experiencia interna de la intuición temporal (21), así, en Hegel, los fenómenos en el espacio, que constituyen la materia de la ciencia, que, de por sí, como luego diría aproximadamente Bergson, son algo muerto, adquieren sentido y significación ante la reflexión que los instala en la serie de sucesiones temporales. Ahora bien, previamente, los resultados del análisis sociológico mismo, deben ser globalizados, totalizados; función que corresponde a la política. El papel del Estado consiste, justamente, en mediar entre lo político, en el lado en que abarca las formas estáticas, sociológicas, y la historia; es decir, aquellas mismas en su forma dinámica. De ahí que todos los estratos de la realidad concreta culminen en el Estado, el cual, dirá mucho más tarde en la *Rechtsphilosophie* (§ 257) «constituye la realidad (*Wirklichkeit*) de la idea ética, del espíritu ético (*sittliche*) como de lo manifestado (*offenbare*)»; pero añadiendo que, «la historia del espíritu consiste en su actividad, pues es solamente lo que hace...» (§ 343). El Estado es la objetividad más alta porque constituye la más alta manifestación del espíritu del mundo, el cual se reconoce por su actividad (22). A la vez y por eso, en el Estado se resumen purificadas las realidades empíricas.

Ahora bien, ¿cómo puede darse, sin embargo, tal comprensión de la totalidad de una sociedad en general, y en este caso particular, de la alemana? Es decir, ¿cuál es el abarcador de la totalidad? ¿De dónde sale el espíritu?

---

(21) He aquí cómo concibe HEGEL la historiografía: «La así llamada *historia histórica* (*historische Geschichte*), considera la existencia de un espíritu del pueblo, la evolución de su principio en su constitución y legislación y en su destino, de un modo externo, según la percepción de los acontecimientos y de las causas inmediatas, tal como parecen consistir en circunstancias accidentales y en los caracteres individuales». *Phil. Prop.*, § 201. En V. D. predomina, sin duda, este aspecto, aun cuando también está ya presente la historia filosófica (historiología).

(22) *Wirklichkeit*, viene a ser como la energía aristotélica. Vid. en HOČEVAR, *op. cit.*, cap. III, IV, 6, págs. 165 y sigs., la influencia de diversos autores en el concepto, a veces polémico, del Estado en V. D. Por otra parte, el paralelo *System der Sittlichkeit* contiene ya lo esencial del Estado ideal de la época de JENA.

## III

## ETHOS, ESPRIT DES LOIS Y VOLKSGEIST

En *La Constitución de Alemania* se cita a Maquiavelo. No se menciona, por ejemplo, a Kant, a quien se alude a veces, ni se cita a Fichte, aunque Hegel le ataca sin disimulo. Sólo al florentino, «cuya voz ist ohne Wirkung verhallt» (cuya voz se ha extinguido sin efecto).

Ello ha llevado a pensar que, a pesar de «los profundos estudios histórico-políticos decantados en estos manuscritos» (Dilthey), no son, en intención, más que un remedo de *El príncipe*. He ahí, tal vez, por qué se ha disminuido su importancia.

Es posible, en efecto, que ese haya sido el modelo literario o incluso un motivo más para que a Hegel se le ocurriera componerla. Pero en todo caso la diferencia entre ambas obras resulta demasiado profunda, aun dejando aparte las distintas circunstancias. El fragmentario esbozo de 1799 se ajusta a las intenciones de Hegel. Se duele, ciertamente, de la situación de su patria, a la que querría poner remedio, como el Platón de *Las leyes* —el diálogo de la ancianidad del griego—. Pero la ingenuidad, no sólo del mismo Hegel, sino la de la época, no era tanta como para pretender imitar pura y simplemente a Maquiavelo. Menos aún dado su fuerte sentido histórico. Aunque dudara acerca de su carrera profesional, sabía Hegel por una larga tradición, que incluye al propio Platón y también al italiano, a Hobbes, a Espinosa y a Montesquieu, que la ley del destino es demasiado inflexible y, sobre todo, se halla demasiado alta como para someterla a los caprichos de los hombres: cada uno pertenece a un momento en el tiempo de manera irreversible. También sabía, igual que Maquiavelo, que el oficio del intelectual no es hacer la política, sino poner en claro las circunstancias y las condiciones en que se puede llevar a cabo una política. Aquí Hegel no compartía *demasiado* su secreta esperanza de que, no obstante, el intelectual puede influir directa y decisivamente, para que se haga lo necesario. Por todo ello, a diferencia del florentino (y quizá lamentándolo), es un espectador, o más bien, lo que pretende Hegel, como un ilustrado más, es ser un educador (23).

---

(23) «La paz es adecuada para reflexionar sobre cuáles sean las causas internas, cuál el espíritu de estos resultados [de la guerra con Francia], de qué modo constituyen éstos, solamente las apariencias exteriores y necesarias de aquél. De manera semejante, esta reflexión resulta digna de cualquiera que no se entrega a los hechos, sino que reconoce el suceso y su necesidad, distinguiéndose, por este reconocimiento de que-

He ahí una distinta actitud que distancia ambas obras, a lo que se debería añadir también la insistencia de Hegel en los aspectos comunitarios de la vida humana como algo que la perfecciona al realzar, sin embargo, la individualidad. Al mecanicismo del italiano contraponen el alemán una suerte de organicismo (24).

El propósito de Hegel —lo dice además claramente en el segundo fragmento introductorio— es de índole estrictamente intelectual: esclarecer la situación. Es decir, ¿cuál es el espíritu de Alemania?

Hegel había meditado las obras de Montesquieu. No sólo el muy famoso *Esprit des lois* (1748) —el libro más importante del siglo XVIII según Paul Janet—, sino las *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et leur décadence...* (1734). También ocupó lugar preferente en su atención *The Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788), de Edward Gibbon.

\* \* \*

Montesquieu era considerado generalmente como uno de los inspiradores del cambio habido en Francia y que conmovió a toda Europa. Aplicará, pues, Hegel, lo mismo que el barón al caso de Roma, sus enseñanzas, pero añadiendo dos cosas. Una, la concepción de Gibbon, en cuanto éste, según Collingwood, «localiza la energía motivadora de la historia en la irracionalidad misma del hombre» (25). La otra, que al análisis de Montesquieu agregó lo que a éste, cuyo sentido crítico no era mucho, se le había escapado al explicar su historia meramente como debida a las diferencias climáticas y geográficas a circunstancias que, en definitiva, dependen del azar; en efecto, para el kantiano Hegel la historia ha de explicarse por referencia a la razón humana, por lo cual esas diferencias concurren sólo a explicar matizaciones

---

nes solamente quieren ver la arbitrariedad y la causalidad, debido a su vanidad, la cual les tiene convencidos de que ellos habrían conducido todos los acontecimientos de modo más inteligente y afortunado. Un conocimiento de esta índole resulta importante para la mayoría a fin de que no sólo aprendan de la experiencia la manera de actuar mejor en casos futuros, sino para que, esos mismos, estén bien orientados en relación con ello, de manera que formen un juicio prudente respecto a los asuntos individuales que de ahí se siguen. Hay muy pocos que actúen así en estos grandes acontecimientos, muy pocos que puedan dirigirlos por sí mismos; los demás tienen que plegarse a estos sucesos con entendimiento y comprensión de su necesidad...» V. D., introd., págs. 24 y 25.

(24) El escrito sobre la constitución, es una polémica contra el mecanicismo de que hacían gala otros teóricos de la época como SCHLÖZERS. Cfr. HOEVAR, op. cit., cap. III, IV, 6, pág. 168.

(25) *Idea de la historia*, Méjico, 1952, P. 2.<sup>a</sup>, 9, pág. 85.

o accidentes que surgen en la marcha de la razón (Hegel añade otros accidentes, no físicos, sino, sobre todo, de índole histórica y cultural, humanos; de ahí su sociología a la que compete estudiarlos. El trabajo sobre la Constitución viene a ser uno de este tipo). Al mismo tiempo, la irracionalidad que Gibbon atribuía al hombre se convierte en la astucia de la razón. Todo ello enfocado hacia un objetivo concreto: ¿Cómo puede repercutir en Alemania la nueva época que se abre con la revolución? El francés ensayó su método en un caso que pertenecía al pasado. Hegel tiene ante sí el de su propia patria.

Conjugábanse a la vez en el pensador alemán, el *ethos* platónico y la concepción del espíritu general del galo, que son dos modos de decir lo mismo. Y poniendo de manifiesto el *ethos* del pueblo alemán, el *Volksgeist*, de que había hablado recientemente Herder, deudor también del francés, cumplía a la vez una misión educadora que hubiera complacido a Lessing: he ahí ese otro motivo que le defiende de una repetición ideológica de Maquiavelo.

En efecto, Platón, que en la *República* comienza confiadamente con el problema general de la justicia, en *Las leyes* «parte del espíritu de las leyes que, en un verdadero Estado infunde su *ethos* hasta el último detalle» (26). Precisamente el *ethos* de *Las leyes* sugirió en el alumno de los oratorianos la idea de su gran obra de 1748, a la que había precedido, ya en 1721, las *Cartas persas*, donde reaparece la figura del platónico «extranjero ateniense», etcétera... El espíritu histórico-filosófico que preside la síntesis platónica de *Las leyes*, que partiendo de lo históricamente dado y defectuoso pretende remontarse a lo perfecto y absoluto, preside también la obra del barón de la Brède, no menos que la de Hegel (aunque éste arranca, metafísicamente, del absoluto): «muchas verdades —escribe el francés en el prefacio de *El espíritu de las leyes*—, no se dejarán notas más que cuando se haya visto la cadena que las liga a otras. *Plus on réfléchira sur les détails plus on sentira la certitude des principes*». Una línea antes había escrito también: «No he sacado mis principios de mis prejuicios, sino de la naturaleza de las cosas». El *ethos* platónico se transforma en el espíritu de las leyes en la medida en que el moderno newtoniano Montesquieu piense que las sinopsis que busca siempre Platón como conclusión de la dialéctica —el dialéctico es el que busca la sinopsis, la síntesis que dirá Hegel— son el espíritu de las relaciones entre las cosas, es decir, de las leyes. En verdad, «suena a programa para una nueva época, cuando Montesquieu deduce como última exigencia política y último resultado de estas reflexiones que el mejor régimen político es

(26) W. JAEGER, op. cit., L. IV, X, págs. 1020 y sigs.

aquel que mejor se concilia con el carácter y Constitución natural del pueblo y realiza la libertad compatible con esa Constitución» (27).

Para deducir el espíritu de las leyes distinguía Montesquieu los estratos de la realidad. Cada uno de ellos posee su propia legalidad, y el superior, el del hombre como *être intelligent*, consiste en que ahí no rigen las leyes que afectan al hombre *comme être physique*, el cual, como los demás cuerpos, «se halla gobernado por leyes invariables». Ese ser es libre, pero, como es social, las leyes civiles y políticas le enseñan «sus deberes» respecto a sus semejantes. (También Hegel ve al legislador y al político, al concluir el escrito, como seres cuya misión consiste en enseñar «a la naturaleza social del hombre» a no apartarse de lo que le es peculiar.) Generalizando los diversos sistemas empíricos de leyes civiles y políticas resulta que «la ley, en general, es la razón humana, en la medida en que gobierna todos los pueblos de la Tierra; de manera que las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser sino los casos particulares a los que se aplica esta razón humana». Ahora bien, los distintos tipos de leyes son relativos entre sí, de manera que las leyes civiles y políticas dependen de las físicas del país... El conjunto de las relaciones entre todas las leyes de un país forma el espíritu de las leyes de ese país. *L'esprit*

---

(27) G. HOLSTEIN: *Historia de la filosofía política*, Madrid, 1953, 5, pág. 263. «Para que una multitud constituya un Estado, hace falta que organice una defensa y una autoridad política comunes.» «Una multitud de seres humanos solamente se puede llamar Estado, si está unida para la defensa común de la totalidad de su propiedad...». Ahora bien: «planes y teorías reclaman la realidad en la medida en que son realizables, pero su valor es el mismo, existan o no en la realidad; en cambio, una teoría del Estado, solamente se llama Estado y constitución en la medida en que verdaderamente lo son. Si Alemania pretendiera constituir un Estado y una constitución, sin tener en cuenta las formas sin vida de la misma, su teoría carecería de realidad, expresando, por el contrario, una falsedad; pero si prometiera verdaderamente la defensa común mediante palabras, en ese caso tendríamos que atribuirlo a la debilidad de la edad que, sin tener en cuenta que ya no puede, posee todavía un deseo o una falta de honradez que no cumple con lo que ha prometido». V. D., 1, págs. 31-2. En efecto, en Alemania, «las viejas formas han permanecido, pero los tiempos han cambiado y, con ellos, las costumbres, la religión, la riqueza, la situación global de Alemania y del mundo. Aquellas formas no expresan la situación efectiva; ambas se separan y se oponen y no tienen una autenticidad contrapuesta». V. D., 7, pág. 91. Por lo tanto, no basta un Estado y una constitución formales, sino que tienen que estar impregnados de la realidad concreta, de la idea de la libertad que pertenece, por necesidad, a la época.

Pero lo importante es que según HEGEL, para comprender lo necesario hay que arrancar desde el absoluto. El punto de partida inverso que él mismo emplea, para averiguar la «materia» sobre la que opera lo necesario, es el sociológico, una suerte de método generalizador. La experiencia histórica une vitalmente la metafísica y la sociología.

*général d'une nation*. Generalizando todavía más, cuando se evaporen los restos del jusnaturalismo, todavía presentes en el francés, el espíritu de las leyes de los diversos pueblos deviene espíritu general de las naciones y puede reducirse al espíritu universal. Esto es lo que hará Hegel y esto es lo que significa el *Weltgeist*, que desempeña el papel rector de una metateoría; lo que toca lo absoluto, pero no es este mismo (28). Es importante destacar, sin embargo, que el método de Hegel no es simplemente inductivo. Hegel arranca a la vez, pero de antemano, como Platón, de una concepción metafísica, del absoluto, de un supuesto; su punto de partida es así capaz de abarcar el conjunto de los sistemas sociales de Montesquieu. Pero para comprender aquel modelo supremo acude también a los datos empíricos. Si la palabra dialéctica no resultara tan equívoca, por su uso y abuso, cabría decir con Gurvitch que se trata de una dialéctica a la vez ascendente y descendente.

Su innovación se mueve en dos líneas. En un sentido la naturaleza es lo muerto, mera negatividad, porque de ella se ha desprendido el espíritu. Opó-

---

(28) «El empleo que hace HEGEL [en los *Teologische Jugenschriften*] del *Volksgeist*, está estrechamente relacionado con el que hace MONTESQUIEU del *esprit général* de una nación como fundamento de sus leyes políticas y sociales. El espíritu nacional no está concebido como una entidad metafísica o mística, sino que representa la totalidad de las condiciones naturales, técnicas, económicas, morales e intelectuales que determinan el desarrollo histórico de la nación. El énfasis que ponía MONTESQUIEU en este fundamento histórico —continúa MARCUSE, uno de los pocos que han parado mientes en la importancia del francés, para entender el pensamiento de HEGEL, aun cuando no saca todas las consecuencias— estaba dirigido contra la injustificable conservación de formas políticas superadas. El concepto hegeliano del *Volksgeist* conserva estas implicaciones críticas.» Op. cit., P. 1.<sup>a</sup>, cap. I, pág. 35.

He aquí como explica, por su parte, P. RICŒUR, el advenimiento del espíritu hegeliano: «Mediante este movimiento mismo, la conciencia de sí deviene el Espíritu, en lugar de quedarse como la pobre singularidad anecdótica de mi propia vida. En sentido inverso, puedo decir que la historia deviene conciencia de sí porque el orden de la historia coincide con la puesta en serie radical y radicalmente ordenada, de una teleología de la conciencia de sí. La historia deviene humana, recibe su cualificación humana prestándose a esta lectura; deviene perfectamente sensata al afirmar, al nivel del orden de los pensamientos filosóficos, al tender hacia el sistema. Lo que resulta especialmente notable es que *mi* conciencia deviene pensamiento al mismo tiempo que la historia. Y es el sistema quien opera esta doble promoción: de la conciencia humana elevándose a la claridad de la palabra filosófica, y de la historia accediendo a su racionalidad». «No obstante —añade críticamente el pensador francés—, lo que yo aguardo de esta asunción de la historia en la historia de la filosofía, y de esta última en el sistema, es el advenimiento de un sentido», *Histoire et vérité*, París, 1955, P. 1.<sup>a</sup>, I, pág. 69.

Parece haber sido grande la sugestión ejercida sobre HEGEL por la obra del abate BATTEAUX: *Les Beaux arts réduites à un même Principe*, París, 1743.

nese, pues, a Schelling bajo el influjo del francés, y también a Goethe, que consideraba a Espinosa *theissimus*, porque identificaba la naturaleza con Dios. Acercábase, en cambio, a Jacobi, pero adoptando todavía, en el fondo, una posición intermedia poco clara, aunque la naturaleza es decididamente sustituida por la idiosincrasia o el carácter (de los alemanes), es decir, por la naturaleza humana cuyo principio empero es el espíritu (aparece, pues, la noción del espíritu subjetivo). El espíritu es, en todo caso, lo propio del estrato superior y lo que le constituye. De acuerdo con Lessing y con Herder, en él culmina toda la realidad. (Y a través de Herder se relaciona también con Vico, quien separó el progreso del género humano del curso fatal de la naturaleza. Para el italiano la historia la hacen los hombres, y, de esta manera, conserva la problematicidad y la tensión que nacen de la acción humana libre.)

\* \* \*

Lo decisivo consiste, pues, en que el espíritu no es inmanente a la naturaleza —en esto se opone Hegel, de antemano, al siglo XIX—, sino lo que posee vida auténtica, y, por tanto, está fuera de la naturaleza a la que, si acaso, adviene de lo alto, del absoluto, que esencializa los momentos de su eternidad. Funde así el ideal de humanidad de la *Aufklärung* en una síntesis abarcadora, puesto que el espíritu es lo propiamente humano, que se reconoce en su historia. En otro sentido, retrocede respecto a Herder, para quien la historia, no obstante, pertenece a todo el cosmos. Es decir, que ningún estrato resulta indiferente al tiempo, lo cual negará el dialéctico Hegel. Este no reconoce a la naturaleza las propiedades del espíritu, aunque puede ser terreno adecuado para su acción.

El espíritu en sí es pura racionalidad en sí. Manifiéstase ahí el kantiano. La razón como facultad dinámica, es la que hace la historia. Hegel es menos antikant de lo que parece. Ahí reside una importante razón de su oposición a Fichte y luego a Schelling.

Schiller, en sus celebradas *Cartas sobre la educación estética* (1753-1795), había distinguido también en el hombre una dualidad: el hombre natural, físico, dependiente de sus necesidades; para remediarlas vive en sociedad. Es sólo el hombre libre, el hombre moral, quien supera su estado de necesidad. Pero tal hombre es problemático, hasta el punto que sólo bajo el imperio de la razón consigue sustraerse, en parte por lo menos, a la necesidad. La razón le impone, sin embargo, la unidad, mientras que el hombre natural —el hombre particular, dirá Hegel— tiende a la diversidad, a la variedad. Los grandes hombres son por eso los que hacen suya una idea racional,



viviendo de ella frente a los que desconocen los principios y se anclan en su diversidad. Sólo «en el carácter de los individuos más notables de un período se manifiesta el espíritu universal de una época», escribirá más tarde, en 1817, en la *Filosofía del espíritu*, § 549. He ahí una doble poderosa influencia en el joven Hegel. Para éste ya la cultura será la diferencia objetiva de lo propiamente humano, respecto a lo «natural» humano; pero como producto de la razón, la cultura es esencialmente histórica, puesto que se trata del resultado de la acción humana en cuanto humana, o sea, en el tiempo; no es obra, de modo directo, del espíritu como un todo, pues. Para Hegel, «el espíritu libre es el espíritu real». Por eso está destinada a ser algo muerto, a convertirse casi en naturaleza en muerta positividad (29). Cuando impera la rutina, la mera costumbre, en fin, cuando le falta el espíritu que la informa la cultura, muere, se mineraliza. Comprender lo verdaderamente humano el espíritu libre, es, pues, comprender el espíritu (30).

La concepción intelectualista (naturalista en el fondo) de Platón, se con-

(29) La razón es que «el individuo singular es el espíritu inacabado, una figura concreta en cuyo total ser allí domina una determinabilidad, mostrándose los otros sólo en rasgos borrosos». *Fenomenología*, II, 3, pág. 21.

(30) «Lo que les interesaba a HEGEL y a MARX —escribe LÖWITZ, loc. cit., página 835—, no es la productividad originaria de la naturaleza viviente, la cual también ha producido al hombre, sino el espíritu que se produce a sí mismo, es decir, el trabajo de la historia humana que transforma el mundo.»

Quizá resulte interesante traer aquí la opinión de un filósofo economista inglés victoriano: «En relación con las cuestiones sociales, la importancia de HEGEL consiste en que, de todos los filósofos abstractos, él fue el más concreto, tanto en su ética, donde la verdad se representa como alcanzable solamente en sociedad, como en su filosofía de la historia, donde la verdadera libertad, elaborada por la historia, se representa como una reconciliación del hombre con el mundo». J. BOÑAR, añade, que «en economía, de la cual se ocupó sólo incidentalmente, su influencia ha sido, naturalmente, indirecta; de modo que la encontraremos más poderosa entre los jóvenes hegelianos o hegelianos de izquierda», *Philosophy and Political Economy*, ed., Londres, 1967, L. IV, cap. IV, página 323. Los jóvenes hegelianos trasladan la productividad del espíritu a la relacionada inmediatamente con la naturaleza. De ahí que la «economía» pudiera sustituir a la metafísica. En el fondo este es uno de los argumentos de MARX contra ellos.

La idea hegeliana de producción —y lo mismo la de KARL MARX (si efectivamente depende de HEGEL, cosa que dudan, por ejemplo, con buenas razones, SCHUMPETER y F. A. HAYEK, este en *The Counterrevolution of Science*, Londres, 1964)—, lógicamente, se halla distante de las interpretaciones corrientes. (SH. AVINERI, en una importante obra reciente: *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, 1970, vuelve en cambio a la tesis de la estricta dependencia de MARX respecto de HEGEL: «Los diferentes estudios económicos, sociales, históricos, emprendidos por MARX, no son sino un corolario de las conclusiones sacadas de su crítica immanente de la filosofía política de HEGEL», introd., pág. 5.)

vierte ahora en la comprensión del espíritu de lo real. El espíritu humano en cuanto participa del espíritu absoluto que se manifiesta a través suyo, es el motor de las demás realidades. La comprensión de espíritu de una nación es ya el primer paso para la comprensión del espíritu del mundo (*Weltgeist*). Pero este punto de partida de abajo arriba, tiene que integrarse con el saber que viene de lo alto, porque también el pensamiento es vida, espíritu que sabe.

El saber del espíritu se convierte así en la comprensión del destino según la necesidad, tema este que bajo la influencia griega le preocupó mucho durante la época de Frankfurt.

#### IV

##### LA EPISTEMOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Nada existe, nada es real, sino es conocido o más bien comprendido en sus relaciones y en su significación universal. Pero el espíritu finito, subjetivo, el hombre en cuanto sujeto de conocimiento, no se eleva a la comprensión (*Verstand*) de lo universal, sino mediante rodeos. En primer lugar, mediante la intelección viva (*Vernunft*) de lo concreto, de lo individual, pasando de ahí a una cierta intelección de lo general (*allgemein*), en cuanto es lo común, la perspectiva en la cual se comprende lo concreto en su multiplicidad, no sólo como algo singular, como un único, según diría Max Stirner.

Más lo general abstrae, prescinde todavía de la plena comprensión de su sentido dentro de un proceso más amplio que lleva a la idea de totalidad (*Ganzheit*) en la que las unidades-partidas se abracen en su conexión en el tiempo. Es la innovación del joven Hegel respecto a Montesquieu. En la idea de totalidad se recupera la vitalidad perdida al generalizar; la razón universal se une ahí a la razón concreta, y se convierte en absoluta.

Para el francés que, desde su punto de vista, es considerado con razón, como precursor de la sociología (Durkheim), o como su verdadero fundador (R. Aron), las legalidades que, de alguna manera afectan, modifican o configuran la acción humana, se agrupan, a la manera de la física mecánica de Newton, en una especie de sistema solar, la nación, la sociedad, pues se trata de uniformidades de relaciones cuyo objeto es la explicación de *la chaîne qui les lie à d'autres*. Su análisis histórico tiende así a la constitución de una tipología de las sociedades humanas (desde el punto de vista de la sociología política). Pero los tipos resultan en sí mismos conceptos abstractos, sin vida. Les falta la comprensión que sólo pueden recibir en la tensión de la temporalidad, pero no de meros accidentes físicos o similares, sino en su

relación lógica unas con otras y en conexión histórica al instalarse de hecho en una sociedad concreta. Es decir, sólo resultan reales en cuanto se hallan en la tensión (dialéctica) que reciben de la acción concreta. En el fondo, Hegel se opone al francés al elevarse al nivel del saber más abarcador posible, al nivel metafísico.

De la misma manera que las partes de una sociedad reciben su animación, parecen dotadas de vida al ponerlas en contacto con el espíritu general de la nación, este mismo se ilumina también cuando se pone en conexión con el *Weltgeist*, del cual es determinación. Al mismo tiempo, a través del espíritu general de una nación, resulta posible alcanzar una cierta intuición del espíritu del mundo. Identifican allí el sujeto verdadero que es el *Weltgeist*, y su objeto propio, que es el espíritu general de la nación, puesto que el espíritu del mundo se va desplazando sucesivamente en el tiempo, cambiando de alojamiento. La historia de una nación sólo es posible por referencia a la de las otras naciones actuales y pasadas. En la dialéctica de la razón consigo misma, del espíritu del mundo, a cada una le pertenece un lugar, porque todas ellas tienen su razón. Es por eso que todas las naciones que han llegado a constituir un Estado, se hallan en una relación dialéctica racional, en una cierta respectividad en el tiempo, puesto que cambia en el espacio la ubicación del espíritu. Al efecto, explicará en el § 549 de la *Filosofía del espíritu*, que «en la existencia de un pueblo, el fin esencial es ser un Estado y mantenerse como tal; un pueblo sin formación política (una nación como tal), no tiene propiamente historia; sin historia existían los pueblos antes de la formación del Estado, y otras también existen ahora como pueblos salvajes».

Aquella forma de comprensión, pues, puede pretender que es totalizadora en la medida en que su historicidad se apoya en la referencia a sus oposiciones conceptuales, en el tiempo, y no sólo espaciales. A la vez, y por lo mismo, no abarca sólo un aspecto, por ejemplo, el político como en Montesquieu, donde éste adquiere sesgo definido. Para Hegel lo político, ciertamente, puede ser objeto de trato independiente, formalizador, pero quedando siempre a salvo, que es, como en Platón, como en los griegos, lo que engloba toda realidad verdaderamente humana en lo que tiene de humano, de «artificio», frente a lo meramente natural, puesto que recoge el resultado de su propio espíritu. De ahí que los momentos de mayor tensión espiritual alcancen su más alto dramatismo en el Estado, donde lo político se hace transparente a sí mismo al generar su significación racional en una existencia concreta. Para Hegel la realidad humana no resulta perceptible a través de un sólo factor como para Marx, cuyo economicismo retrocede al «politicismo» de Montesquieu, o como para Kierkegaard, para quien la religión es lo determinan-

te, etc. Para Hegel es la esfera de lo político, la expresión global de los actos humanos, pero no como su determinante o condicionante, sino en cuanto *resultado*. Es como para los griegos el receptáculo de todo lo demás, la unidad del espíritu vista inductivamente, pero ya en conexión con la necesidad histórica (31).

---

(31) Sobre la idea de receptáculo que contiene el cosmos de los filósofos presocráticos, vid. K. R. POPPER: *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, 1967, 2. Pero más especialmente, sobre PLATÓN, en A. N. WHITEHEAD, hegeliano y platónico. Por ejemplo, en *Aventuras de las ideas*, Barcelona, 1947, capítulo VIII, 7, explica como PLATÓN hace de su teoría del receptáculo real (ὑποβόχη, χώρα) —que sólo difiere en detalles del τὸ Κενόν de EPICURO— la «matriz natural de todas las cosas». Respecto a la vida, en cuanto humana, mundanal, el concepto equivalente es el de lo político, donde aquella se perfecciona. Lo mismo en HEGEL (como en MONTESQUIEU, etc.); pero para éste, lo político se inserta en la historia, de la cual recibe su significación racional. Es decir, que para HEGEL, la historia es el gran receptáculo a nivel de conocimiento humano que juega un papel semejante al platónico, con la diferencia de que en éste —falta de la noción de temporalidad— posee una significación espacial y puramente intelectual, por lo cual es inmutable y permanente, mientras en el alemán la *jora* —según el entendimiento humano— es tiempo articulado sistemáticamente. La diferencia yace, por supuesto, en el naturalismo de PLATÓN. Pero a HEGEL la naturaleza casi le estorba, es algo muerto, espacio precisamente (tiempo petrificado). Acerca de cómo, después de HEGEL, el espacio mismo se subsume en el tiempo, reduciéndose a él; del propio WHITEHEAD: *El concepto de naturaleza*, Madrid, 1968.

He aquí la razón por la que, según HEGEL, *die Forderung der Verbindung ist das Heiligste der Menschen* (la exigencia de la unidad constituye lo más santo de lo humano), V. D., 7, pág. 89; porque se trata de la unidad misma del espíritu, que, como tal, posee esa propiedad trascendental. He ahí, asimismo, por qué «la libertad es sagrada en sí misma» (*diese Freiheit ist an sich selbst heilig*), V. D., 1, pág. 41, porque la libertad es el espíritu que no se conforma con poseerse en lo concreto, en lo que se halla diversificado (por eso la historia es lo *divertido*, como decía ORTEGA), sino que quiere reunirse siempre consigo mismo; de ahí que sólo haya acción si hay espíritu, y que el privilegio de ser depositario de la más pura manifestación del espíritu en lo concreto, le corresponda, al ser humano. Por eso lo importante es el mundo de la acción humana, el mundo del espíritu del cual todo lo demás son como limitaciones (Vid. la fragmentaria introducción de 1799-1800), obstáculos que aquel tropieza en su impulso hacia la unidad. Porque el espíritu sale de sí y emprende esa marcha necesaria a través de la multiplicidad que lo desgarrar, HEGEL lo atribuye a un acto voluntario del absoluto.

En ese fragmento dice cómo «el individuo pertenece, mediante el carácter, al todo». En el carácter se manifiesta el espíritu, es el carácter el portador del principio universal del espíritu. Pero he ahí el caso patológico, por decirlo así, de los alemanes. Estos, en su momento asumieron como propio lo universal, el espíritu del tiempo en la forma de la vieja *deutsche Freiheit*, cuyo lazo era la religión. Pero el espíritu no se detuvo, pues su despliegue, como resultado de la voluntad divina, es *necesario*, y aquella, ha

Por eso para Hegel la sociología sólo será, en cierto modo, posible a través del Derecho, como uso fuerte que emana del Estado. Por eso es el Derecho la mediación que pone mejor de relieve todos los sistemas de relaciones que afectan al Estado. «El Derecho son las relaciones entre los seres humanos en la medida en que son personas abstractas» (32).

Herederero del formalismo kantiano, al que se opone sin embargo, el Derecho constituye en su concepción la primera mediación racional entre el mundo material y el mundo espiritual (racional) del espíritu; es, por lo tanto, la primera mediación en el orden del espíritu objetivo. Ahora bien, llevada a cabo esa mediación o participación entre ambos mundos, con la mira de constituir la cosa, sólo el examen del contenido y de las operaciones de la norma jurídica puede revelar si verdaderamente ha comenzado a constituirse una vida interhumana en que lo general pliega la disgregación particular.

Como en el Derecho, en sentido formal, se incluye el *ethos* debido, el exa-

---

quedado como principio de incomprensión y hasta de corrupción, como una falsa apariencia del espíritu. De acuerdo con los conceptos posteriores de su filosofía del espíritu, la *deutsche Freiheit* se ha petrificado, convirtiéndose en mero principio vital en *alma* (que aún pertenece a la naturaleza); de ella está ausente la conciencia de sí misma y, por lo tanto, el espíritu propiamente dicho como síntesis de alma y conciencia. La vieja libertad se ha consolidado, al objetivarse aparentemente en las costumbres y en los usos jurídicos, pero, ausente de ella la temporalidad, permanece sin vida en sentido propio, sin espíritu, como lo demuestra que, en vez de constituir un impulso hacia lo universal, hacia la unidad, sea, por el contrario, la más fuerte rémora para que Alemania se constituya como Estado. De ahí esa casi locura a que alude HEGEL al terminar *V. D.* de que parecen poseídos los alemanes, la cual les lleva a querer la disgregación a toda costa. Ausente el espíritu, el alma todavía pertenece a la naturaleza, y ésta, ya se sabe, es particularidad, fragmentación al máximo.

(32) Es decir, el Derecho contempla la necesidad general y encuadra, como otro receptáculo (visto desde la metafísica del absoluto; como uso fuerte, visto desde abajo, desde la filosofía crítica) a nivel inferior, la acción humana genérica. Por eso es la primera mediación, desde un punto de vista ascendente, entre la particularidad concreta y la generalidad; la última en el sentido de la dialéctica descendente. Así es, dice, como «una parte del Derecho político alemán consiste, pues, en una teoría de las relaciones unificadoras» *V. D. S.*, pág. 84 aunque HEGEL constata sociológicamente que, debido a la perversión de la vida política alemana, que desconoce los principios, sus posibles efectos quedan contrarrestados debido a «esa tenacidad en el formalismo que no se puede concebir sino como resistencia a la realidad (*Realität*) de la unificación, la cual puede ser así atajada mediante la afirmación de aquella naturaleza formal; pues esta incambiabilidad de la forma llegará a ponerse en circulación como inmodificabilidad de la cosa» *V. D.*, 7, pág. 85. La resistencia al cambio corrompe, no tanto la forma que, en sí misma es nada, como la comprensión de la realidad de sus contenidos (las *formalidades* de SCOTO juegan en HEGEL como planos epistemológicos abstractos que sólo al ser pensadas se nutren de realidad).

men de su contenido material y de sus funciones revela, mediante la comparación, el nivel mínimo de realidad objetiva (entendiendo por real lo que tiene vida, espíritu). Si, por ejemplo, Hegel no se detiene a estudiar con detalle las relaciones económicas y se atiene simplemente a lo que dicen los economistas se debe a que, en su mente, se trata de algo que, a su modo de ver, no tiene sentido fuera del Derecho, sino dentro de él; lo económico constituye más bien un factor resultante de un previo orden social, pues sólo dentro de éste resulta coherente la acción económica, lo mismo que cualquier acción humana; puede ayudar a la comprensión, pero, piensa Hegel, se halla subsumido en la norma jurídica, como contenido material de la misma. De ella se ocupa la filosofía crítica, la sociología, a quien compete el análisis de las causas materiales que modifican el Derecho, etc. Como éste se relaciona directamente en su mandato y ejecución con el poder que conforma la vida social, el estudio del Derecho equivale, por su carácter de mediación formal (el conocimiento, según Kant, sólo es posible en el plano formal) a la visión general de los factores sociales (materiales) de todo tipo, en cuanto reciben su estructuración, precisamente, del acto de poder que crea la cultura como distinta de la naturaleza. En otro sentido, en lo que respecta a lo económico, esto pertenece en sí al mundo natural, mientras el Derecho, como primera mediación del espíritu, en cuanto emana del poder, no haya actuado creando un conjunto de *significaciones* económicas que pertenecen ya al mundo espiritual por necesidad intrínseca de éste. Por lo demás esta venía a ser también la doctrina del moralista escocés Adam Smith.

\* \* \*

Para Hegel la historia humana es, ante todo, historia política: porque no ve la política como una parcela, como una particularidad posible, sino como la red que tejen las vidas humanas, en acción recíproca, según múltiples factores y motivaciones, de las cuales se desprende, empero, una racionalidad, un espíritu. Esta es la esencia de lo político. Es ahí donde se inserta su reconocimiento de la época actual como época en que las actividades relacionadas con la economía adquieren preponderancia. Anota por eso y le da el mayor relieve, la aparición de la burguesía, pero poniendo siempre en el hombre moral, problemático, el centro de todo cambio. La actividad económica moderna es ella misma resultado del proceso de civilización. Es éste el que constituye la cultura en sus distintas fases, aspecto que tan bien ha desarrollado Alfredo Weber. No decidió que las relaciones económicas, o las políticas o las religiosas, etc., son la *causa* de los demás tipos de relaciones.

Como discípulo de Kant, sabía Hegel que atribuir valor causal o predominante necesario a un tipo de relación equivalía a repetir algo que ya desde los tiempos de Locke y de Hume nadie sostenía seriamente.

Así, el principio de causalidad carece en Hegel de verdadera fundamentación ontológica, puesto que del absoluto nada se sabe. Es un supuesto necesario. Redúcese aquél a la articulación de correlaciones y conexiones uniformes y reiteradas con regularidad en cuanto se implican recíprocamente, formando un sistema coherente, puesto que se supone que la voluntad del espíritu es racional; pero eso es todo.

Lo político es lo que globaliza comprensivamente el conjunto de relaciones interhumanas, reduciéndolas a lo esencial. Pero epistemológicamente lo político, de por sí, sólo permite su consideración estática, espacial. No obstante, como a la vez es el receptáculo del poder, de la actividad creadora, como su centro, sólo es verdaderamente pensable lo político en sí en cuanto referido al absoluto, es decir, en una perspectiva histórica. Aquí lo conocido se hace real. En lo político alcanza su primer grado de verdad la naturaleza de lo humano, porque lo particular de cada uno se integra en lo universal de todos.

El espíritu objetivo cuya síntesis o sinopsis suprema es la de la eticidad o civilidad (*Sittlichkeit*), alcanza su punto más alto en el Estado. Este es die *Wirklichkeit der sittlichen Idee* (la actualidad de la idea — en cuanto ética). En Hegel culmina, pues, la idea europea del Estado (33). Pero por culminación no cabe entender totalitario como fácilmente se deduce. En Hegel el Estado se presenta como la más grandiosa creación del espíritu humano, de la libertad finita, pero como algo objetivo, como libertad desprovista de particularizaciones, como la esencia de la libertad del espíritu, como libertad esencial. Su objetividad es la garantía de la justicia.

---

(33) *Rechtsphilosophie*, § 208. HEGEL no considera su idea del Estado como una aventura especulativa, sino que la ve inserta en el proceso de la civilización europea que hace posibles los ideales de igualdad y, correlativamente, los de liberación de todos mediante un derecho que otorgue a los individuos la facultad de controlar, censurar y, en suma, de limitar a los detentadores del poder. «Francia, lo mismo que Inglaterra, España y otros países europeos, tuvieron éxito al pacificar y unir los elementos que fermentaban en su interior amenazando destruir el Estado, y mediante la liberación de la constitución feudal, tal como se mostraba en Alemania, a través de la libertad de acuerdo con las leyes, reunieron todas sus fuerzas en un punto central —cuya forma expresamente monárquica o de república moderna, resulta aquí indiferente, puesto que, en todo caso, ésta se incluye también bajo el principio de la limitación por el derecho que pertenece a la monarquía—, de esta época, en la cual se constituyen los países en un Estado, data el período del poderío y de la riqueza del Estado y el del libre y legal bienestar de los individuos». V. D., 9, pág. 110.

Por eso Hegel, que exalta el Gobierno político, critica, en cambio, en el escrito sobre Alemania el tipo de Gobierno administrativo que coarta la acción de los individuos, y por tanto, no sólo petrifica la vida, sino que inserta la particularidad y la fragmentación en el Estado, corrompiendo lo que éste, por naturaleza, es. Hegel ha criticado radicalmente la hipertrofia del Estado, en cuanto ésta choca con los supuestos fundamentales de su pensamiento filosófico (34).

\* \* \*

El Estado hegeliano es, sobre todo, un Estado de cultura, en el sentido de que hace posible el progreso, es decir, una cultura viva, al garantizar de modo objetivo la libertad (35). La cultura —en su doble sentido de *Bildung* (formación, educación, paideia, «socialización») y de *Kultur* (término que sólo emplea una vez en *Die Verfassung*; es el resultado objetivado de la *Bildung*)—, viene a ser como la objetivación de las acciones humanas, y por eso es plasmación de lo comunitario, de la naturaleza social; el Estado mismo

---

(34) Merecen citarse aquí tres argumentos de E. CASSIRER (que no era muy partidario de la filosofía política de HEGEL), de por qué éste no es totalitario. En primer lugar, dice, porque el arte, la religión y la filosofía estaban por encima del Estado. En segundo, «ya en su tratado sobre *La constitución de Alemania* había insistido HEGEL en que la fuerza de un Estado no consiste ni en el número de habitantes y de sus soldados, ni en su tamaño. La garantía de una constitución reside, más bien, en el espíritu inherente y en la historia de la nación que ha estado haciendo y hace las constituciones. Someter este espíritu inherente a la voluntad de un partido político o de un caudillo individual, era cosa imposible para HEGEL. A este respecto, él hubiese rechazado y aborrecido las modernas concepciones del Estado totalitario». Todavía añade CASSIRER una tercera razón: HEGEL era enemigo de la *Gleichschaltung*, *conditio sine qua non* del Estado totalitario. En el escrito sobre la constitución, precisamente, ataca con la mayor dureza, sin apelar al recurso acostumbrado de la ironía o del sarcasmo, los proyectos de FICHTE y otros pensadores de la época (y los mismos revolucionarios franceses) de someter todo aspecto de la vida humana, hasta en el detalle, a la regulación centralizada. Los argumentos de CASSIRER en *op. cit.*, XVII, págs. 324 a 327.

(35) Pues el hombre sólo realiza como verdadero, como racional, lo que viene exigido por el espíritu. Por eso, como dice A. BARUZZI, en HEGEL, «el Estado constituye la condición ontológica para la realización óntica de la esencia del hombre, lo cual significa una realidad (*Realität*) de la razón. Por lo mismo, en la teoría del Estado, de HEGEL, el Estado, más que Estado de poder o Estado nacional, es Estado de razón». *Klassiker des politischen Denkens*, II, München, 1968, pág. 208. El Estado hegeliano no se opone, pues, a la libertad, cuyo concepto está preñado de antecedentes teológicos, en especial de las discusiones sobre la predestinación. Por ahí llegó el pensador alemán a una consideración holística de la libertad, pero no totalitaria; Vid. en nota 13 la cita de N. ROTENSTREICH.



es así fuente y reflejo de la libertad; la más grandiosa creación de los finitos sujetos individuales en cuanto libres, que lo necesitan para su propia seguridad y libertad (la idea viene arrastrando desde Hobbes por lo menos); sólo cede por eso, en valor ético, ante los productos más puros del espíritu considerado en sí mismo, los que tocan a su absolutez: el arte, la religión y la filosofía. En ellos está al margen, tanto de lo subjetivo como de lo objetivo y, por consiguiente, por encima de éstos. Pero esos mismos, sólo se muestran también en el tiempo, en la historia; el modo de captarlos es fraccionario, pues su conocimiento se halla sujeto a los mismos azares de todo lo humano, en cuanto finito. Sólo resultan asequibles al entendimiento los productos que pertenecen al absoluto, una vez entendidos los niveles de la objetividad: el Derecho, la moralidad y la eticidad. La filosofía en Hegel es así ciencia, y ella, en sí misma, ciencia de las ciencias (36). Desde la sinopsis suprema que tiene lugar en el Estado, desde la libertad alcanzada allí, resulta posible elevarse a la comprensión de lo absoluto, no como infinito, sino en sus momentos (37). Pero es preciso, por eso, abarcar la historia para llegar a su comprensión plena y real, no abstracta (38).

(36) Pero es ciencia como coronación de un proceso de ascenso a través de diversos niveles epistemológicos; una suerte de *unified Science*, viene a ser la ciencia del Estado; pero por encima está aún la filosofía misma, que sintetiza lo especulativo, lo que pertenece al saber directo del absoluto como intención, representación o reflexión sobre el absoluto en sí (*dialéctica descendente*) y lo empírico, lo que pertenece al saber del absoluto en cuanto se manifiesta indirectamente a través de la acción de los espíritus subjetivos (*dialéctica ascendente*). En último término, «la ciencia es el conocimiento concipiente (*die begreifende Erkenntnis*) del espíritu absoluto», *Philosoph. Prop.*, § 208. El punto de vista hegeliano se parece mucho al de COMTE. Como se sabe, la sociología, como «filosofía positiva», corona, según éste, diversos niveles científicos, absorbiéndolos en su seno. El propio COMTE dijo que el alemán sólo era «algo más metafísico» que él mismo.

(37) «Cuando HEGEL ve en el Estado la plena realidad del todo —escribe también A. BARUZZI, *op. cit.*, págs. 215-16 —no aboga por ningún totalitarismo...» en el sentido político. «El fundamento idealista y el principio que configura el sistema hegeliano, se funda en la convicción de que lo "absoluto" no es otra cosa que la "razón", y de que, por eso, el hombre tiene un acceso inmediato a él, posibilitado por su razón finita.» N. HARTMANN, *op. y loc. cit.*, pág. 33. Su misma idea, en efecto, de la finitud de la razón humana hace que HEGEL no pueda ser un totalitario. Además, el propio Estado, en su realidad concreta —aparte del concepto mismo de Estado— no es un ente *sui generis* más que como resultado de los actos individuales que así se elevan a universales (como la *volonté générale* de ROUSSEAU); por eso, es el motor del cambio decisivo que es el cambio histórico.

(38) En un pequeño escrito, probablemente de 1800, titulado *Wer denkt Abstrakt?* (¿Quién piensa abstractamente?), escribe, en efecto: «¿Quién piensa en abstracto? El hombre incivilizado, no el civilizado...». Incluido en *Hegel Studien Ausgabe*, vol. III,

Constituye un prejuicio —ligado al de su maquiavelismo, o de su idealismo abstracto— la idea de que Hegel sólo piensa en Alemania y de que la Revolución francesa declara concluida la historia. Hegel piensa el absoluto desde su presente y Alemania como un caso particular.

El *ethos* platónico, combinado con el espíritu general de la nación inserto en la concepción histórica de la *Aufklärung*, que tan bien refleja Herder, junto con los supuestos metafísicos de Espinosa, recibidos por ahora a través de Schelling, y la concepción del Estado de Hobbes (y de Fichte en cierto modo), más el espíritu kantiano, constituyen los nervios de la filosofía política de Hegel, la cual, como en el caso de Platón, es la que da sentido a toda su filosofía (39).

## V

## HEGEL Y SUS CRÍTICOS

Se ha mencionado repetidamente a Platón y apenas a Aristóteles. Incluso Popper, cuya conocida obra *La sociedad abierta y sus enemigos*, no parece tener otro propósito que el de denostarles al mismo tiempo que a Hegel; no aclara la relación precisa entre éste y aquéllos. En verdad, a Aristóteles le declara fuera de juego al afirmar su dependencia, poco menos que literal, de Platón, así como su mayor vulgaridad. La obra de Popper, valiosa por la maestría analítica que revela, se halla exenta, empero, de la mínima sensibilidad histórica, aunque quizá el efecto haya sido buscado de propósito. Llevado por su, por otra parte, benéfica polémica contra el historicismo que, según él, abastece en exclusiva al totalitarismo contemporáneo, llega a desfigurar hechos y opiniones. Resulta especialmente esclarecedora la manera cómo engloba a los tres pensadores dentro de la misma temática (40).

---

Frankfurt 1968. Las categorías del primitivo son estáticas. El hombre culto, al reconocer en su medio lo que tiene de artificio, adquiere conciencia de su temporalidad.

(39) Por eso es aplicable a HEGEL lo que de él mismo opina G. A. KELLY, *op. cit.*, introducción pág. 7: «Donde un teórico político es también un filósofo completo (como HOBBS y HUME), los aspectos de su investigación vitalizan a los demás, se explican de muchas maneras entre sí y no se deberían entresacar abruptamente del contexto» que es lo que suele hacerse con HEGEL.

(40) Buenos Aires, 1957 (hay edición inglesa revisada de 1964). La obra de POPPER pertenece a una línea de pensamiento austro-inglesa (POPPER es de origen austríaco nacionalizado inglés), muy meritoria, por otra parte, que ha visto en HEGEL al responsable principal de la política alemana, desde 1914 especialmente. Este clima lo resume

Más moderada y más justa es la posición de H. Marcuse. Según este autor, marxista y heideggeriano, la influencia de Aristóteles es la decisiva para entender a Hegel. Sus explicaciones ayudan, en verdad, a esclarecer numerosos puntos, pero resulta también exagerado reducirle a una suerte de Aristóteles modernizado. Por lo menos esta es la impresión que queda de su interpretación. Las citas que del griego hace constantemente el alemán en puntos decisivos corroboran, ciertamente, semejante interpretación. Pero la debilidad del argumento se revela en cuanto Marcuse casi se limita a entender al discípulo de Kant, de Schelling y de Fichte a partir de la célebre estructura del acto y la potencia, que tanto éxito tuvo para explicar el dinamismo de los seres vivos *individuales* en la filosofía medieval, y que tanto obstaculizó el desarrollo científico (41). Olvídase de que, para Hegel, el espíritu es tiempo, en un sentido peculiar.

Por su parte, G. Luckas, en su empeño ideológico por reivindicar a Hegel, del que quiere hacer un premarxista que se desconoce a sí mismo, ha estu-

---

quizá bien el siguiente párrafo de uno de los críticos (más que de HEGEL del hegelianismo, en realidad) ingleses más influyentes dentro de esa tendencia: «La reacción política comenzó con HEGEL, cuya escuela ha ofrecido desde el principio hasta el final la más seria oposición a las concepciones humanitarias y democráticas que emanan de la Francia del siglo XVIII, de la Holanda del siglo XVI y de la Inglaterra del siglo XVII. Fue la concepción hegeliana del Estado al que decidió la vuelta de hoja del principio de la libertad al identificar libertad y derecho; de la igualdad al sustituirla por la concepción de la disciplina; de la personalidad misma al sumergir al individuo en el Estado; de la humanidad al erigir al Estado como forma suprema y final de la asociación humana». L. T. HOBHOUSE: *The Metaphysical Theory of the State*, Londres, 1918, I, pág. 24. En realidad, la descripción que hace HOBHOUSE, recuerda más bien a la de su compatriota TH. HOBBS.

D. TARSCHYS, en un artículo, «Hegel "leninista"» —*Il Mulino*, núm. 212, noviembre-diciembre, 1970, pág. 482— ha resumido muy bien las principales tendencias interpretativas de HEGEL. En efecto, «Hegel è stato definito in molti modi: Una serie de críticos, desde HAYM a POPPER, nos ha informado de que fue un conservador, un metafísico, un totalitario, un historicista, un reaccionario, un protofascista y un charlatán. Según MARX, fue un defensor de la Monarquía, un enemigo de la democracia y un idealista; MERLEAU-PONTY ha hecho de él un existencialista; ALTHUSSER, un estructuralista, y los nuevos sociólogos de izquierda, un baluarte contra el positivismo. MARCUSE nos informa de que HEGEL fue, en el fondo, un revolucionario, y el redescubrimiento del joven HEGEL nos muestra un radical con tendencias liberales y humanitarias. A continuación, naturalmente, nos ha sido presentado como un ateo enmascarado, un kantiano, un fichteano, un bonapartista, un cosmopolita, un nacionalista prusiano y un romántico *malgré lui*. El propio autor presenta en el artículo su tesis particular de HEGEL como un leninista antes de tiempo *lasciando ad altri il piacere de demolirla*.

(41) Además de la *op. cit.*, *Ontología de Hegel*, Barcelona, 1970.

diado detenidamente su pensamiento. Pero el pensador húngaro, absorbido por la preocupación de probar su tesis, no da grandes pistas que permitan esclarecer la trama última del pensamiento hegeliano. Convierte además a la *Fenomenología* en el centro de éste; pero, no obstante los misterios que encierra aquella obra y que se prestan a las más diversas interpretaciones, cabe abrigar grandes dudas. A juzgar por lo que más claramente dice el propio Hegel, ésta tenía como finalidad independizarse de Schelling, no sólo su mentor, sino también su amigo. La oposición llega a ser tal, pese al cuidado y a las ambigüedades, tal vez intencionadas, de Hegel, que se comprende que aquél, de temperamento romántico hasta el exceso, lo llevara tan a mal.

Ultimamente se está llevando a cabo una revisión del pensamiento hegeliano, que tradicionalmente se vinculaba a lo que de él consideraban convenientemente decir sus amigos y sus enemigos. Así Findlay o Kaufmann. Este, aun cuando no es demasiado explícito, suele recurrir tanto a Aristóteles como a Platón. Aporta elementos que permiten atenuar, corrigiéndola así, la tesis de Marcuse, y aún quizá la de Popper. Falta, sin embargo, una interpretación que se lance a fondo a bucear en el abismático pensamiento hegeliano.

\* \* \*

En un famoso artículo sobre «Hegel y el problema metafísico» lo ha hecho brevemente X. Zubiri (42). La comprensión de Hegel ha de arrancar de la idea de que éste es «la madurez intelectual de Europa». Y eso, añade, no sólo por su Filosofía, sino por su Historia y por su Derecho. En cierto sentido, Europa es el Estado, y tal vez sólo en Hegel se ha producido una ontología del Estado: «la verdad de Europa está en Hegel», dice. Quizá esto suene a exageración, como advierte el propio filósofo, pero como exagerar no tiene importancia si se sabe que se exagera, cabe decir que lo que confiere a Hegel su rango y magnitud histórica es, justamente, ese carácter de madurez y plenitud intelectual que alcanza con él la evolución entera del pensamiento occidental, desde Parménides a Schelling. Por eso, toda auténtica filosofía, es decir, todo auténtico pensamiento, que no sea mera frivolidad intelectual, comienza hoy por ser una conversación con Hegel. Una conversación, en primer lugar, «de nosotros, desde nuestra situación; una conversación, además, con Hegel, esto es, haciéndonos *problema* y no solamente *tema de conversación*, lo que también fue para él problema».

---

(42) En *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1951. La interpretación que sigue se apoya en este trabajo de ZUBIRI y, en algún aspecto, en el cap. IV, 1, de la *op.* del mismo, *Sobre la esencia*, Madrid, 1963.

Hegel es el problema mismo de Europa en sus diversas vertientes, que él mismo resumió en el de la filosofía como lo más alto; saber tan problemático que en él se posee el espíritu a sí mismo.

Pues bien; en el breve escrito sobre *La Constitución* resume ya la historia racional de Europa, su espíritu, a través de un caso concreto; la explica en función de las conexiones jurídicas y de las creencias religiosas y, en fin, la contempla desde una perspectiva filosófica total. No se trata todavía, claro está, sino de experimentar esta concepción aplicándola a un caso particular. Lo mismo que Montesquieu escribió primero sus *Consideraciones sobre Roma*, un caso particular de lo que ya tenía *in mente*, *El espíritu de las leyes*, así Hegel. Faltan todavía elementos, pero la idea clave ya está presente. Se trata como de un experimento de laboratorio que precede a la solemne exposición de la teoría generalizada. Pero entonces, no sólo se halla Hegel enormemente distanciado de Maquiavelo, sino que resulta sobremanera ingenuo cargar el acento en la influencia aristotélica o en las condiciones materiales del contorno hegeliano, etc. Su misma concepción «totalitaria», en este radical sentido, le lleva a asumir globalmente todo lo históricamente dado, sin detenerse en lo accidental (43). Hegel no es, pues, uno o varios pensadores aun cuando con algunos tuviera mayor intimidad y Montesquieu fuera, seguramente, su modelo inspirador. Como él mismo exigía para su dialéctica, todos ellos quedan absorbidos, engullidos en su concepción. Si, como apunta Zubiri, de la frase de Parménides «es lo mismo el ser y la visión de lo que es», arranca todo el pensamiento posterior, Hegel llevó a punto de madurez la idea parmenídea y, en ese sentido, pero sólo en ese sentido, es su antípoda. Una vez más resulta ingenuo el argumento de que Hegel, en contra de Parménides, parte de Heráclito. Después de todo «Heráclito— a quien, en abierta oposición con Parménides, se le atribuye la doctrina del devenir— dice, en verdad, lo mismo que aquél» (44). Si la historia del occidente es la historia de la interpretación de la realidad desde el ser —que descubre Parménides— lo que hace Hegel —y en este cambio de perspectiva se muestra discípulo de Heráclito, ciertamente— es reinterpretar la historia de occidente desde el pensar, desde «la visión de lo que es». Pero como ya decía Parménides que es lo mismo el pensar y el ser (45), Hegel lleva a colmo y las agota todas las posibilidades

(43) O lo «incidental», como sugiere W. KAUFFMANN, *op. cit.*, 62, págs. 355 y siguientes, sobre la interpretación del vocablo *Das Zufällige*.

(44) M. HEIDEGGER: *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, 1956, cap. IV, 1, página 131.

(45) «La intención de HEGEL, de la cual da fe la toma de posición contra SCHELLING, es mantener los derechos de lo múltiple», por lo cual, «se podría decir que HEGEL responde a PARMÉNIDES al hacer del devenir de HERÁCLITO el ser parmenídeano mismo».

contenidas en la intuición de aquél; por eso, después de Hegel, todo pensar tiene que partir de él, que ha reducido toda la tradición a la nada de su origen. Después de él aparece por eso el nihilismo. He aquí la radical incompreensión de Hegel cuando se quiere buscar su originalidad en obra tan «incongruente» (W. Kaufmann) como la *Fenomenología*, que sólo se entiende desde las demás (46). El interés casi exclusivo mostrado por ella responde a una moda intelectual debida, tal vez, a su misma incongruencia.

\* \* \*

Hegel no es original. O, mejor, su originalidad y su mérito reside en haber cumplido el destino de la interpretación europea de la realidad. Por esa razón dice Zubiri que, ahora, los griegos somos nosotros. La *Filosofía de la historia* y la *Filosofía del Derecho* como un todo, son lo importante de Hegel. Lo demás ayuda a entenderlas.

Es en este sentido como se podría trazar una línea que arrancando de *La Constitución* llega a la *Filosofía de la historia* y otra que arrancando del escrito coetáneo *Sobre el conocimiento científico del Derecho natural* culmina en la *Filosofía del Derecho*. En medio la *Fenomenología* sólo significa el abandono de timideces juveniles. Ninguno de sus sucesores de algún relieve, Stein, Marx, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey... resulta inteligible desde esta obra, sino desde la aniquilación que llevó a cabo de todo el pasado filosófico. La obra maestra que anuda, en cuanto lo fundamenta, todo del pensamiento de Hegel es *La ciencia de la lógica*. Al cerrar una época, Hegel abre la siguiente. No es extraño que ésta comience por el nihilismo, y que del pensamiento hegeliano se utilicen fragmentos o retazos. En efecto, todos los que vienen después, están con Hegel o contra él. Todos quieren llegar a la comprensión de la totalidad. Pero, en la imposibilidad de repetir la hazaña hegeliana, insisten en un factor o aspecto único a través del cual pretenden llegar a la explicación de la realidad como totalidad. El pensamiento contemporáneo está elaborado, por eso, con retazos del grandioso sistema

---

G. M. M. COTTIER: *L'athéisme du jeune Marx. Les origines hégéliennes*, París, 1969, P. 1.<sup>a</sup>, cap. I, III, pág. 81.

(46) Como en esta misma obra escribe, «En efecto, la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo que es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso, privado todavía de su realidad, y el resultado escueto, simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí. Asimismo, la diversidad es más bien el límite de la cosa; aparece allí donde la cosa termina o es lo que ésta no es.» *Fenomenología*, prólogo I, 1, pág. 8.

hegeliano. *Die Verfassung Deutschlands*, en cuanto recoge la proyección histórica de las categorías empleadas en el otro escrito sobre el Derecho natural, viene a ser como una semiabreviatura de su sistema filosófico.

## VI

### EL CONOCIMIENTO DEL SISTEMA DE LA REALIDAD

El universo se halla compuesto de naturaleza y espíritu, según Hegel. Y aquí se resume toda la tradición filosófica, pues lo importante no es, en este caso, los dos miembros naturaleza y espíritu, sino la «y» conectiva que confiere unidad al universo y lo estructura. Esa «y» simboliza la función unificadora de la razón (*Vernunft*). Esa «y», dice Zubiri, «es positivamente cuanto hay en la naturaleza y en el espíritu». Expresa su fundamento común, la sustancia de Espinosa, cuyos atributos conocidos son naturaleza y espíritu. «Entender a la naturaleza y al espíritu es ver cómo ese fundamento fundamenta a ambos; cómo inexorablemente ese fundamento *se hace* Naturaleza y Espíritu». Es tal fundamento el auténtico Todo del que todo emerge, el absoluto en sí y para sí. Por eso no comienza Hegel ni con la naturaleza ni con el espíritu, sino con el absoluto, *nada más que con el absoluto*, subraya Zubiri. Termina donde Parménides empezara, pero con un radical cambio de perspectiva: el ser y el pensar no son dos miembros que se identifican o se oponen, sino que ambos se dan en el seno de una misma estructura. La innovación de Hegel es la «inversión» de Parménides: Hegel explica el ser desde el pensar. El pensar va más allá que el ser, pues se puede pensar la nada. Esta se interpone previamente entre el absoluto y el ser como posibilidad de no-ser.

Es así como la verdad no se encuentra nunca en la cosa —he aquí una radical diferencia con Aristóteles—, nunca se encuentra en el resultado, en «el cadáver que ha dejado en pos de sí la tendencia que lo engendró» (Zubiri). Lo verdadero es, pues, lo que cobra sentido en la totalidad; consiste, propiamente, en lo que vincula el resultado a su principio, y la verdad, tampoco, es pues, la *aletheia*, la patencia, el iluminarse de la esencia, sino que, como decía Montesquieu, se halla en la articulación que cada cosa concreta tiene con el espíritu, pero en su absolutez, con la realidad fundamental del universo (47); es decir, en el sistema, lógicamente, todo es producto del

---

(47) He ahí la razón de la diferencia entre la verdad y la certeza: «Hasta ahora —escribe HEGEL en *La ciencia de la lógica*, Buenos Aires, 1968, acerca de ésta— se

absoluto. He ahí que la filosofía hegeliana sea una filosofía de lo concreto, un pensar arraigado en la experiencia (48). Lo que hay, es, gracias al absoluto. Pero la comprensión humana de éste se limita a la formalización como *Weltgeist*, de las experiencias de lo concreto. Por eso, la historia de la filosofía es filosofía de la filosofía.

El asunto de la filosofía, dice precisamente en el capítulo primero de la *Fenomenología*, consiste en «contemplar lo presente como presente, de modo que en éste [en lo presente] predomine ya de suyo». Quiere decir, que el pensar busca para sí el absoluto fundamento de la certidumbre formal de lo que

---

fundaba sobre la separación, dada de una vez para siempre en la conciencia ordinaria, del contenido del conocimiento y de la forma de éste, es decir, en la separación de la verdad y la certeza. Se presupone *ante todo* que la materia del conocimiento existe como un mundo acabado, en sí y por sí, fuera del pensamiento; que el pensamiento por sí es vacío y que se añade como una forma extrínseca a aquella materia, se llena de ella, y solamente entonces adquiere un contenido y se convierte así en conocimiento real...». Para HEGEL es fundamental la coincidencia, en el plano filosófico, de verdad y certeza. Por eso, prosigue: «De acuerdo con esto, la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad tal como está en sí y por sí, sin envoltura*. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la *representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de su espíritu finito*». Por lo tanto, «se trata aquí... [de] que las formas necesarias y las determinaciones propias del pensamiento, son el contenido y la suprema verdad misma». Introd., págs. 42 y 47. A nivel no filosófico lo cognoscible es la forma. Sigue así a KANT y le supera.

(48) Por sistema hay que entender en HEGEL, aclara ZUBIRI, no un conjunto de proposiciones ordenadas, sino esa interna articulación que cada cosa, ella en *su ser*, tiene con el *ser absoluto*, del universo. «Decir que una cosa se apoya en el espíritu absoluto equivale a decir que permanece en él como momento suyo. Por esto dice HEGEL que la verdadera sustancia es el sujeto. Este es el punto de partida de la filosofía de HEGEL: el absoluto como sujeto.» El absoluto es una suerte de gigantesco yo epistemológico, la hipótesis o receptáculo que hace posible la explicación correlativa, el conocimiento. He ahí por qué el sujeto se identifica con su objeto. Ahora bien, esa hipótesis y todo lo que resta a partir de ella, es lo único que, según HEGEL —que rechaza el empirismo simple—, podemos *decir* de la realidad. De ahí que realidad y conocer racional se identifiquen. Así, en *V. D.*, se lamenta que el Derecho constitucional alemán «no constituya una ciencia según principios», esto es, sistematizada, sino «un registro de los más diversos derechos constitucionales». Introd., pág. 29. Pero, al mismo tiempo, «los principios de Derecho político alemán no se pueden derivar del concepto de un Estado en general o del concepto de una constitución determinada ni de una Monarquía, etc.». Allí los derechos constitucionales han sido «ganados conforme a los procedimientos del Derecho privado», de manera que «los poderes legislativos, judiciales, espirituales y militares están mezclados, separados y unidos sin reglas de ninguna clase y en las proporciones más desiguales, tan diversas como la propiedad de gentes particulares», pág. 28. De ahí la confusión del sistema jurídico alemán cuyo asistematismo expresa su desacuerdo con la realidad.



él mismo piensa, de lo concreto, siendo lo absoluto espíritu que está presente así mismo en la certidumbre del absoluto saberse, según el comentario de Heidegger. El espíritu confía en sí mismo sabiéndose precisamente espíritu; de ahí la trascendencia de la autoconciencia, justo porque ésta constituye su punto de partida cognoscitivo. Sin autoconciencia no habría realidad, puesto que nada podría *decir* algo de ella. Por eso decía Zubiri que para entender a Hegel hay que partir de lo absoluto. Y, en este sentido radical, pero limitado a fin de cuentas, es como la filosofía puede aspirar a ser el saber absoluto, en cuanto saber de la autocertidumbre; es así como la filosofía es la ciencia, en razón de que contempla lo existente en cuanto existente. Por eso, el ser que la filosofía piensa, es el ser en movimiento, ya que para Hegel constituye éste el rasgo fundamental de la experiencia, pues el ser mismo, como devenir de la nada, es anterior. De modo que el movimiento dialéctico no consiste en otra cosa que lo que se denomina experiencia. Lo dialéctico resulta como el modo del aparecer del ser en cuanto está presente en sus determinaciones particulares reconocidas como tales, de manera que el experimentar es el llegar a ser (49). La experiencia misma constituye, por lo tanto, la manera como la conciencia, que, en cuanto tal, es un llegar a ser (consciente) que nunca está concluido, sino que va a buscar el concepto que es ella misma en cuanto parte del espíritu que se despliega. Dicho de otro modo, la experiencia es la captación del momento en que el absoluto se muestra como tal en su absolutez. Por eso la experiencia es «la atención a lo presente como tal», en sus manifestaciones, como lo revelado (50).

\* \* \*

El saber científico resulta así el saber de lo absoluto captado (puesto que todo procede del absoluto) —el acto de captarlo, de concebirlo, *begreifen*, es la experiencia (pero recíprocamente, «la idea es el concepto en tanto que él se realiza») (51)— en su presencia, en sus modos de estar presente, los cuales se producen en el tiempo. Desde el punto de vista del tiempo, en cuanto

---

(49) Sobre el papel de HEGEL como liberador u opresor, J. AMÉRY: «Hegel —Befreier oder Oppressor?», en *Merkur*, núm. 269, september, 1970, Heft 9. El mismo autor sostiene, por cierto, que «en verdad la dialéctica hegeliana no tiene ningún valor cognoscitivo en [lo que se refiere] a la comprensión científica, lo cual, en cambio, siempre propenden a sostener constantemente los neohegelianos y los marxistas de todas las especies». Pero sí es una *fuertza motorizada* (*eine motorische Kraft*), pág. 813.

(50) Para todo esto, M. HEIDEGGER: El concepto hegeliano de «experiencia», incluido en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, 1960.

(51) *Introducción a la historia de la filosofía*, Buenos Aires, 1968, A, I c., pág. 49.

no se repiten —la naturaleza es monótona repetición—, son *producción*. La historia consiste en la articulación de los momentos productivos del espíritu, de los momentos de mostración del absoluto. «El producto es, pues, un pensamiento» (52). En su nivel más alto es historia del absoluto, o sea, historia de la filosofía, historia del pensar de la realidad. De ahí la cuidadosa separación que hace Hegel, especialmente en la famosa *Introducción a la historia de la filosofía*, entre ésta y la historia política, la historia de los actos de los hombres en cuanto realizan lo necesario, la historia del Estado (53), según la concepción que adapta de Gibbon.

Lo absoluto es lo divino, del cual sólo se puede saber a través de sus manifestaciones. Por eso afirma N. Hartmann que la filosofía de Hegel es filosofía de la religión. En cualquier caso, si lo absoluto es lo divino y lo real constituye su manifestación, como el absoluto en sí tiene que ser vida, espíritu viviente o, por lo menos, todo lo que hay se aparece como tal, la comprensión de lo real en cuanto real no puede ser un mero saber abstracto, desvitalizado, sino un saber de lo que funda la realidad, del absoluto del cual procede. Hegel llega así a una gigantesca secularización de la realidad, pero en contraposición a la insistencia anterior en sus aspectos ontológicos, los cuales aparecen entonces como sacralizados.

El saber de lo real sólo se da en el concepto como comprensión de la idea. Por eso para Hegel el concepto es vida, porque integra la experiencia en el modelo que es la idea, como comprensión profunda simultánea de la vinculación de la experiencia misma al absoluto que la fundamenta. Cuando el espíritu abandona lo que informaba dándole su realidad, conviértese ésta en muerta positividad, no puede ser concebida porque ahí el espíritu no puede reconocerse a sí mismo (54). Por eso en las ciencias de la naturaleza el

---

(52) *Introducción a la historia de la filosofía*, introd., pág. 32.

(53) Como escribe, en efecto, CASSIRER, *op. cit.*, XVII, pág. 311: «La concepción del Estado deriva de la de la historia. Para HEGEL, el Estado no es tan sólo una parte, una provincia especial de la vida política, sino su esencia, su medula misma. Es el alfa y el omega. HEGEL niega que podamos hablar de vida histórica fuera o aparte del Estado». Desde Tübingen mostraba ya HEGEL una gran preocupación por el tema estatal. Este adquiere su pleno sentido en el escrito sobre la constitución, pues, como él mismo dirá bastante más tarde, en la *Filosofía de la historia*: «Un Estado estará bien constituido y será fuerte en sí mismo cuando el interés privado esté unido a su fin general y el uno encuentre en el otro su satisfacción y realización», pág. 69.

(54) *Was nicht mehr begriffen werden kann ist nicht mehr* (lo que no puede llegar a ser concebido no existe), escribe al comenzar V. D.; por eso, *Deutschland ist kein Staat mehr*. Así mismo, el concepto particular no lleva a la comprensión siquiera de sí mismo, la cual sólo es posible por referencia al universal; en esto insiste en el fragmento de introducción.

sujeto se diferencia del objeto, mientras en las del espíritu se identifican. Trátese en las primeras de un saber abstracto que es saber de lo petrificado, de lo que carece de vida, mera formalidad. La filosofía hegeliana es, en definitiva, filosofía de la religión. Es vano especular, desde este punto de vista, sobre su ateísmo o su cristianismo (55). Para él lo concreto, lo real, es real en cuanto está religado al absoluto que funda toda la realidad. Ahí se inserta la diferencia entre la verdad y la certeza. El resultado de las ciencias del espíritu es la verdad, la religación que cada cosa tiene con el sistema del absoluto, mientras que, en las de la naturaleza se trata sólo de encontrar la certidumbre teórica. En este punto lleva a término la filosofía del racionalismo moderno, como una filosofía de la ciencia. La supera, en cambio, al convertir en nudo de la investigación filosófica la realidad del espíritu. Hegel, que en la época de *La Constitución* andaba muy preocupado con la religión, al final de su sistema del espíritu absoluto pondrá, más adelante, la filosofía, en el lugar de aquélla.

## VII

## LA HISTORIA COMO MARCO DE REFERENCIA

Para Hegel, pues, todo lo que hay es real, en cuanto producto del absoluto, pues sólo desde éste puede ser comprendido y, por lo tanto, experimentado, por el espíritu subjetivo, por la conciencia. La racionalidad otorga la realidad, pero justamente por eso ésta es dinamicidad, por ser razón referida a lo absoluto, cuyo proceso de comprensión resulta inacabado siempre, para el ser humano finito. Este mismo sólo se reconoce como espíritu, como algo que viene de lo alto, del absoluto. De ahí que *die Erkenntniss des Geistes ist die concreteste, darum höchste und schwerste* (56). La realidad entera resulta, así entendida, la autorrealización procesual de Dios mismo, de la razón, del pensar absoluto, de la Idea en y para sí misma, de la razón

(55) Sobre el pretendido panteísmo de HEGEL, cfr. A. T. B. PEPPERZACK, *op. cit.*, P. 3.<sup>a</sup>, art. 2.<sup>o</sup>, 5, pág. 181.

(56) «El conocimiento del espíritu es el más concreto y, por eso, el más alto y difícil», *Philosophie des Geistes*, Einleitung § 377. «La dificultad del conocimiento científico [filosófico] —dice un poco más abajo— radica por eso en que nosotros, en cambio, no tenemos que enfrentarnos (*zu thun haben*) con modos abstractos de comparación, con simples ideas lógicas, sino con las formas más concretas y desarrolladas a las cuales llega la idea en la realización de ella misma.» De ahí su crítica de la *deutsche Freiheit*. Bibliografía sobre este tema, en HOČEVAR, *op. cit.*, cap. III, IV, 6, pág. 169.

eterna según su ley de acuerdo con la vieja concepción que remonta a los estoicos y a San Agustín; de manera que, lo natural tiene también su propia ley, la ley natural, como reflejo *paralelo* de aquélla. Hegel no ha llegado a abandonar del todo los supuestos del viejo racionalismo jusnaturalista. Más bien los ha llevado, también aquí, a su término.

La innovación fundamental —lo que a veces se llama con impropiedad el naturalismo de Hegel— consiste en que lo «natural», como reflejo de lo eterno, es lo real, epistemológicamente según el conocer del sujeto finito que, de esta forma, puede alcanzar un cierto saber del absoluto, el cual, por la diferencia ontológica entre el ser finito y el ser infinito sólo puede ser constituido como proceso lógico-ontológico. No se trata, pues, de que Dios mismo sea proceso, sino que Dios sólo puede ser conocido por el ser finito a través de lo que éste se *representa* como sus trámites. La realidad infinita, perfecta en sí misma, sólo puede ser conocida momento a momento. El tiempo es el conjunto de momentos conocidos del absoluto. Por eso el filósofo alemán nada dice del futuro.

Según Hegel la naturaleza es la Idea, pero en su ser-otro que sí misma, porque no parece ninguna manifestación del espíritu; está como inerte. El orden del espíritu, en cambio, es la idea que, desde ese ser-otro, vuelve sobre sí para sí misma. Y da la vuelta poniendo un nuevo principio (57). La realidad sólo puede ser conocida en cuanto se mueve, en cuanto cambia, en cuanto se altera en su multiplicidad. Una realidad inerte resulta algo informe, irrelevante. Nada se muestra en ella como importancia (en el sentido de Ortega y de Whitehead) (58). Todo es macizo y opaco. Por eso define Hegel

---

(57) La idea hegeliana de principio viene a ser la de LEIBNIZ y la de toda la filosofía moderna. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Buenos Aires, 1958. Según E. NICOL, la diferencia entre HEGEL y LEIBNIZ consiste en que «según éste, la diversidad elige de antemano entre los posibles, el mundo mejor, que al hacerse real o actual la expresa mediatamente; según HEGEL, el mundo es expresión directa de la diversidad, es una acción creadora, en la cual ella se realiza a sí misma justamente en el tiempo». Lo decisivo es que, de este modo, «la razón ha dejado de ser puramente especulativa; ya no tiene tan sólo la potencia de reflejar la realidad, sino, además, una potencia de actuar que le convierte a ella misma en realidad, o sea, en una realidad que es temporal por ser activa». *Historicismo y existencialismo*, Madrid, 1960, III, 3, págs. 115-6.

(58) Cfr. de J. ORTEGA Y GASSET: *El hombre y la gente*, Madrid, 1957: «En un mundo de cosas —escribe ORTEGA— no tenemos ninguna intervención: él y todo en él es *por sí*. En cambio, en un mundo de asuntos o importancias, todo consiste exclusivamente en su referencia a nosotros, todo interviene en nosotros, es decir, todo nos importa y sólo es en la medida y modo en que nos importa y afecta», II, págs. 77 y

el fanatismo como «la anulación de toda diferencia», como la bancarrota de la inteligencia, que se vuelve incapaz de advertir los matices y las contradicciones que, en rigor, únicamente existen para el espíritu finito que sólo puede resolverlas mediante la autoconsciencia de lo que él mismo es en su origen; son como aristas cuya irregularidad permite caer en la cuenta de lo que es real, concreto (59).

La realidad resulta, así, devenir, pero, esto es lo decisivo, una suerte de devenir que en relación con el absoluto mismo para el absoluto —así, en cierto modo, en el arte, en la religión, en la filosofía en cuanto son sus momentos epistemológicos propios y exclusivos— carece de tiempo, puesto que en él sus diversos momentos no se suceden —no hay un orden de sucesión—, sino que están *automáticamente* fundados unos en otros por su propia razón. Es decir, epistemológicamente, al nivel del absoluto y correlativamente a la historia de éste, lo que hay una *homogénea* continuidad del tiempo, mientras que en el nivel del *Weltgeist* y sus productos se da una contemporaneidad temporal entre los sucesos que fluyen de aquél. El espíritu del mundo es una suerte de demiurgo. La sucesión histórica (*Geschichte*) no pertenece, por sí misma, a Dios. Este, como para Aristóteles, es conocimiento del conocimiento (60). La historia universal, la de los momentos del *Weltgeist*, no la del absoluto (que se resume siempre en la filosofía de cada presente), es sólo la marcha de Dios en la tierra. Es lo mismo que en la mística medieval. Para San Buenaventura las cosas, las realidades concretas,

---

siguientes. El mundo de la naturaleza sería ese mundo de cosas. El «mundo» del espíritu sería un mundo de asuntos e importancias.

La noción de A. N. WHITEHEAD coincide en lo esencial con la orteguiana. Respecto a la noción de mero hecho, le confiere la cualidad de ser la dominante en el pensamiento civilizado. Para el filósofo inglés, *importancia, selección y libertad intelectual* «se hallan íntimamente ligados y envuelven en su conjunto alguna referencia a hechos». *Modos de pensamiento*, Buenos Aires, 1944, lecc. 1.<sup>a</sup>, págs. 11 y sigs.

(59) Lo importante es lo que hace posible la experiencia y, en último término, la acción. A través de la acción se reconoce el espíritu. La acción da lugar a la idea de tiempo. De ahí la radical innovación que introduce la ética hegeliana.

(60) No obstante, en opinión de NICOL, «HEGEL está inmerso todavía en el curso de la tradición que él mismo trata de derruir. Queda en metafísica justificado el ser del cambio: lo que cambia es. Lo mismo que en PLATÓN y ARISTÓTELES; pero también, igual que en ellos, el ser del cambio incluye el no ser, a pesar de que no haya, detrás del cambio, la garra del ser en sí, inmutable e idéntico. Mientras subsista el concepto de no ser, que es la herencia recibida de PARMÉNIDES, la racionalidad del devenir sigue siendo una forma de compromiso como en las metafísicas anteriores», *Metafísica de la expresión*, Méjico, 1957, 7, pág. 1957.

son signos, símbolos, huellas de Dios y, por eso, la filosofía misma, en cuanto comprensión de semejante relación es para el santo *itinerarium mentis in Deum* (61).

\* \* \*

El *Weltgeist* es el espíritu de Dios en cuanto pertenece al mundo (o en cuanto el mundo lo sabe): la historia es el despliegue de uno de los posibles atributos divinos, de su racionalidad, del único verdaderamente asequible al ser finito en cuanto participa de él. La filosofía kantiana del ser finito queda así ensamblada a través de Espinosa-Schelling en una grandiosa concepción cosmológica en la cual lo histórico —como lógica del absoluto en su despliegue terrenal (*Weltgeist*)— constituye una de sus infinitas posibilidades, el modo efectivo (*Wirklich*) de su comprensión, pues, como decía Kant, «pensar se puede pensar lo que se quiera», y sólo se puede concebir de lo absoluto, que es pensamiento puro.

Para el absoluto, el devenir hegeliano equivale al despliegue lógico —la lógica pertenece al hombre, el absoluto sería pura intuición— de su fundamentación, no su decurso temporal, puesto que el absoluto como tal, simplemente, es. Lo que hace la Razón es concebirse a sí misma. Y esto equivale, para el alemán, al devenir visto con los ojos humanos; un devenir, pues, «en el cual todo se conserva» (Zubiri); es el intento para evitar ser nada desde el punto de vista humano. El pensar humano salva la nada originaria en cuanto esfuerzo, tensión que supera la vacía nulidad. Por eso, pensar es pensar de lo concreto; mientras, el pensar abstracto que no sale de la nada, no añade nada, no pone nada. Y por eso también el pensamiento equivale a la libertad. Sin movimiento, sin cambio, sin multiplicidad, el hombre no tendría más consciencia del ser que de la nada; no habría relevancias ni importancias epistemológicas que disparando el pensamiento, atrayéndolo a sí, susciten conciencia de realidad. Todo sería amorfo y todo vendría a ser nada (para el hombre).

---

(61) Según el testimonio de ROSENKRANZ, HEGEL copió extractos de ECKHARDT y de TAULER hacia el final del período de Berna (hacia 1796). Según PEPPERZACK, *op. cit.*, quizá llegó HEGEL, con ayuda de SCHELLING, a una concepción clara según la cual el Dios del Hombre es su gran idea, de forma que, aproximarse a Dios, es progresar en la realización de este Ideal: «el esfuerzo sinfín para llevar a cabo la obra de la vida; Dios es el programa *moral* a realizar en la Tierra; nunca será concluida, pero —y sobre todo!, comenta este escritor— no cae fuera de nuestro poder; Dios coincide con el *Sollen*, con la autonomía absoluta». ¿No cabe deducir, pues, que Dios se halla igualmente en el origen de nuestros ideales? ¿No es la fuente de toda razón, de toda la libertad en nosotros? P. 2.<sup>a</sup>, art. IV, 2, págs. 116-7.

He ahí por qué la historia se inserta en el trasfondo de la nada posible y por qué no consiste en mera sucesión de acontecimientos, que transcurren en el tiempo (*Historie*), sino en la esencia de su sucesión, lo importante de ésta (*Geschichte*). La esencia de la historia, a su vez, es su concepto formal (su «positiva negatividad»; en un nivel, por ejemplo, las tipologías de Montesquieu, en cuanto no se concretan en nada), es decir, la eternidad del absoluto, la homogeneidad del tiempo. La historia, no su esencia, es lo meramente positivo de ella —lo puesto por la acción del espíritu— la realidad experimentada epistemológicamente mediante su referencia a la Idea en que se concreta. La historia, pues, se resuelve a nivel humano, en historia de la cultura, cuyo sujeto es el Estado; pero como historia del absoluto, como saber históricamente de lo esencial es filosofía de la historia.

La función de la filosofía consiste, justamente, en llegar a la eternidad o eternalidad del absoluto. En cuanto saber del absoluto una vez trascendido el tiempo, es la conciencia absoluta del saber absoluto. Por eso, cada filosofía absorbe la anterior, profundiza de nuevo en el absoluto; de este modo, la esencia de la historia de la filosofía resulta ser, a su vez, la filosofía de la filosofía misma. Por eso y en este sentido es la filosofía dialéctica, sistema de la idea, como decía Platón, constituyendo la historia, más que el método, la actitud metódica que permite elevarse a la comprensión de la eternalidad, meramente formal para el ser finito, del absoluto. Trátase del nivel epistemológico desde el cual, el espíritu finito puede penetrar de algún modo en la esencia de la Idea absoluta; por eso, los momentos de ésta, en cuanto conocida —el arte, la religión, la filosofía—, se hallan ellos mismos preñados de historicidad (el absoluto carece de historia; la historia es sólo asunto humano; la historia del absoluto es, en rigor, la historia de sus «momentos»; es decir, la exposición de toda su trama o sistema de ideas).

La comprensión histórica resulta ser así una preparación del saber absoluto. El saber del *Weltgeist* es previo al del saber posible del absoluto cuya intuición llega a permitir en cierto modo. Por eso, la historia hegeliana está transida de religiosidad (en el sentido primario de religación) con independencia de su posición respecto al cristianismo. Pero lo histórico, los pasos del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo, no tiene que pertenecer a su esencia con necesidad intrínseca, porque sólo son modos (los *modi* de Espinosa) de aquél. En relación con el absoluto en sí mismo, la idea de cambio no pasa de ser una metáfora de la que se sirve el ser finito. La temporalidad es el modo de la comprensión humana, del saber propio del ser finito. De esta forma, la idea de comunidad universal, de una suerte de comunicación universal de bienes espirituales, de saberes del espíritu, pasa a primer plano

como lo distintivamente humano. En el escrito sobre Alemania reitera Hegel continuamente la idea de la falta de ligamen, de la ausencia de una verdadera comunidad, debido a lo cual Alemania no es un Estado.

\* \* \*

Esta idea de comunidad precisamente va a ser típica del siglo XIX en su reacción contra el individualismo de la Ilustración. Pero en Hegel ambas se hallan todavía equilibradas. El individuo, como en la *polis* griega, se perfecciona en la comunidad, se hace persona; tal es el fin del Derecho y de todas las formas del espíritu objetivo; en este sentido su vida individual resulta cada vez más auténtica, puesto que participa de la comunicación universal; he ahí por qué en lugar de la cosmópolis pone Hegel el *Volksgeist* que supone una ampliación ilimitada de la comunidad, lo cual exige al Estado, como *Mittler*, como mediador. Por eso dice: «*Das Wesentliche, was einer Staat ausmacht, nämlich eine Staatsmacht, geleitet vom Oberhaupt, mit Mitwirkung der Teile [wäre zu] erreichen*» (62). El Estado está penetrado de *Volksgeist* o no es verdadero Estado; pero aquél se identifica, entonces, en el tiempo, con lo que es él mismo, como poder que viene de lo alto. De ahí el valor ético de la vida estatal y el origen popular del Estado.

Así pues, si Hegel insiste en los aspectos comunitarios que echa de menos en una Alemania fragmentada, que por eso no puede constituir un Estado, ya que ha dejado de serlo desde la pérdida del lazo comunitario religioso, no es porque le conceda la primacía de un fin, sino porque se trata de un medio eficaz para que el individuo alcance su plenitud. La ausencia de una vida política auténtica, comunitaria, constituye para Hegel la verdadera alienación. Eso lo vivió él mismo y esa es la constante preocupación que muestra en esta obra. Esta resulta también una de las motivaciones más fuertes que impulsan su concepción ética del Estado, en cuanto éste es la instancia que racionaliza, organiza y distribuye las acciones individuales con vistas al bien general. Por ello, sólo en el Estado resulta posible la auténtica libertad, la libertad del *citoyen*, que exige una esfera neutra, objetiva, donde

---

(62) V. D., 12, pág. 136: «Lo que esencialmente constituye a un Estado, a saber, un poder político, dirigido desde arriba, con cooperación de las partes, se hubiera conseguido» si Alemania no hubiese tenido que seguir el destino de Italia cayendo en manos extranjeras; su idea de la conexión universal de todas las acciones (debido a que son acciones del espíritu, que es único), le hace ver la medida en que el futuro de Alemania —y el de cualquier pueblo— depende de la comprensión de la situación histórica. Además esto se agrava por sí sólo en la medida en que Alemania misma está fragmentada.



todos son sujetos en igualdad de condiciones, de derechos públicos y no sólo unos pocos, rígidamente determinados. Tal es también la razón por la cual, desde un punto de vista humanista, constituye el Estado algo necesario; por ello es posible una ontología del Estado como proyección del propio ser del hombre, el cual no se entiende en plenitud sin aquél. De ahí que la historia política sea, no sólo historia del Estado, sino también el aspecto más relevante de la historia de la cultura como producto de la vida en común.

En el Estado como reino de la libertad, se realiza la esencia de la comunidad. No en la sociedad que es de necesidades, conjunto de individuos cada uno para sí mismo: la cohesión social sólo es posible gracias al Estado que modera el egoísmo hobbesiano, la tendencia connatural hacia los intereses privados. Por eso en Alemania, a pesar de las apariencias, no existe el Estado: *Da ihr die wahre Staatsmacht fehlt* (Allí falta el verdadero poder político). Existe una nación alemana: cada nación, según Hegel, recorre por su cuenta sus propios escalones de la cultura (*Kultur*) antes de ingresar en la conexión universal del mundo (*in den allgemeinen Zusammenhang der Welt*). Alemania se halla al nivel adecuado de cultura, pero escindida políticamente, ni existe una autoridad capaz de convertir a la nación en pueblo (en sentido político) ni de establecer un auténtico Estado alemán. La necesidad de la unidad alemana mediante un lazo externo, por razones de utilidad, conforme al principio del Estado moderno, constituye, por cierto, otro motivo para insistir en la influencia de Maquiavelo; pero una vez más es preciso relativizar ésta en lo que tenga de verdad. «La idea hegeliana del Estado no tiene una relación necesaria con Alemania, sino que es la teoría filosófica de todo Gobierno moderno en general» (63). Es más, uno de los efectos de la Revolu-

---

(63) G. A. KELLY, *op. cit.*, P. 5.<sup>a</sup>, 2, A, pág. 322. No obstante, N. BOBBIO insiste en que los aspectos políticos de su estudio los toma HEGEL de MAQUIAVELO (por supuesto, tampoco hay razón para negar rotundamente cualquier clase de influencia, pero sí que sea la importante) y los privatistas de SMITH: «Del mismo modo que el Derecho privado tiene que ver con la economía —opina BOBBIO—, así el Derecho público tiene que ver con la política. Mientras el Derecho privado, a través del reconocimiento recíproco de las posesiones, es el medio para consolidar y estabilizar las relaciones que nacen del mundo del trabajo y del intercambio, el Derecho público representa, mediante la instauración de una organización permanente, el medio para estabilizar y regular, pues, las relaciones de fuerza y para determinar el paso de la anarquía al orden estable. En el ensayo sobre la constitución de Alemania, HEGEL, según ha sido notado, aprovecha la situación de disgregación del Imperio alemán para exponer algunas observaciones, de carácter sencillamente realista, sobre la esencia del Estado. El gran inspirador no fue en modo alguno, en este caso, ADAM SMITH, sino MAQUIAVELO». «Hegel e il diritto», *Rivista di filosofia*, vol. LXI, núm. 1, gennaio-marzo, 1970.

ción francesa, que Hegel percibió claramente, es que Europa estaba en trance de «repolitización» (64). La idea de unidad constituye un supuesto previo de orden filosófico, y no una inspiración maquiavélica. Hegel, ya en el escrito de 1802, va mucho más lejos del mero oportunismo político. En tal sentido por lo menos, el pensamiento hegeliano, como pedía para la auténtica filosofía, es libre, ajeno a prejuicios ideológicos.

En efecto, Alemania ha dado el principio del Estado moderno a los demás pueblos. Gracias a ella, podría decirse que éstos han conseguido su unidad, y, además, paulatinamente, los súbditos se han convertido en ciudadanos o están en condiciones de reclamar la ciudadanía. Lo cual no sucede, ciertamente, en Alemania, donde una serie de condiciones políticas y otras mucho más profundas todavía hacen que, aun cuando los alemanes posean el conocimiento de las nuevas posibilidades, sin embargo, no están en condiciones de llevarlas a la práctica. Falta un poder político central, un punto común que se ocupe de los intereses generales. Mientras éste no exista es imposible la ciudadanía. La razón más profunda, empero, que hace imposible que surja ese núcleo central, yace en la idiosincrasia de los alemanes; es decir, en su propia historia, junto con la *natural* tendencia de todo hombre a preocuparse sólo por sus asuntos privados (sólo el espíritu reúne lo separado), y en la pervivencia de anticuadas formas de organización.

\* \* \*

Esto explica por qué la peculiaridad de su principio —la libertad germánica de que hablaba Montesquieu—, fue adoptada por el resto de la inestable esencia del mundo (*sich auf das übrige haltungslose Weltwesen anwendet*). No quiere decir que el principio actual, el del sistema representativo, haya existido «en los bosques de Germania», pero ha salido de ellos; hizo época en la historia universal. La conexión de la civilización mundial es la que «ha dirigido al género humano desde el despotismo oriental al dominio universal de una República [Roma] y al degenerar ésta a ese punto medio entre ambos, siendo los alemanes el pueblo donde ha nacido esa tercera for-

---

(64) G. A. KELLY, *Ibidem, id.*, pág. 326. Esta se debía al ascenso de la burguesía que imprimía *eine Veränderung der Sitten und der Lebensart* (un cambio en las costumbres y en el modo de vida), V. D., 7, pág. 92. Importaría quizá subrayar el término *modo de vida*.

ma universal del espíritu del mundo» (65). El moderno principio de la representación tiene su cuna en Alemania y, sin embargo, tropieza aquí con más dificultades que en parte alguna, por decirlo así, para establecerse.

Ha ido madurando lentamente; su primer paso es el feudalismo, pero éste resulta ser, por eso, tan propiamente germánico, que instalado allí como en su morada *natural* hace que el espíritu haya tenido que encarnar, según una ley del destino, en los demás pueblos —Francia, Inglaterra, Austria, Prusia—; puesto que para ellos el feudalismo no era algo tan connatural, originario de ellos mismos, ni llegó a constituir una forma estatal como en Alemania, allí pudo evolucionar (66). He ahí por qué en la introducción en limpio decía que «se equivocaría gravemente quien quisiera aprender lo que suele acontecer en Alemania según aquellos conceptos de lo que debe suceder, a saber, según las leyes políticas», pues éstas no existen ya en Alemania, dado que dependen de los principios, y el momento del viejo principio del Estado alemán ha pasado ya. Es esto, precisamente, lo que hace que los conceptos de los alemanes respecto a su propia situación anden tan extraviados que «por sus conceptos parecen tan insinceros, que no confiesan nada cómo es, ni para darle ni más ni menos de lo que realmente constituye su propia fuerza real». Es así como «permanecen fieles a sus conceptos, al Derecho y a las leyes; pero los acontecimientos no se cuidan de estar de acuerdo con esto, y así se esfuerzan los del lado que tenía ventaja con ello de ajustar ambas cosas [sucesos y teoría] mediante las palabras y con la autoridad de los conceptos». Ahra bien, «el concepto que incluye los restantes en sí mismo es el concepto de que Alemania, en sí misma, constituye todavía un Estado, porque anteriormente ha sido un Estado y todavía están presentes las formas de las cuales huyó lo que le dio vida». Alemania, en fin, es

---

(65) V. D., 7, pág. 93. La ascendente burguesía choca con la idiosincrasia alemana, por su propia naturaleza de clases cuyas posiciones se deben al trabajo, no a la conquista. Depende más de la organización del trabajo que de la organización meramente jurídica de las posesiones adquiridas. Falta además al lazo religioso interno: «Cuando, debido al crecimiento de las ciudades imperiales, el sentimiento ciudadano, que sólo se preocupaba por una cierta individualidad despreocupada de su independencia política y del todo, comenzó a constituir un poder, este aislamiento de los sentimientos humanos hubiera requerido un lazo más general y positivo, de forma que cuando Alemania fue impulsada a la encrucijada de decidirse, bien a obedecer a un universal o bien a romper por completo el lazo, la idiosincrasia alemana originaria la llevó a mantenerse firme acerca de la autonomía de la voluntad de los individuos y a resistirse a la sumisión bajo un universal; la victoria de esta [idiosincrasia] determinó el destino de Alemania conforme a su vieja naturaleza», V. D., 6, pág. 74. La misma burguesía es incapaz de superar esa mentalidad sin comprender sus propios intereses.

(66) Cfr. V. D., 9, págs. 108 y sigs.

un Estado teórico (*Gedankenstaat*) porque no cuenta en la historia universal, de la cual se halla marginado. Para Alemania parece como si el tiempo se hubiera detenido. Y es que, «en la larga oscilación de Europa entre barbarie y civilización (*Kultur*), en esa transición, el Estado alemán no ha dado el paso completo, sino que, vencido en las convulsiones de ese tránsito, los miembros se han disociado hasta la completa independencia y el Estado se ha disuelto. Los alemanes no han sabido encontrar el término medio entre opresión y despotismo —al cual llaman monarquía universal (67)— y la completa desintegración» (68). La situación presente constituye el resultado de un fracaso histórico: «lo que hace el Imperio alemán como tal no constituye nunca un acto del todo, sino el de una asociación que posee más o menos envergadura» (69). El Estado, en fin, existe como formalidad vacía, «correspondiendo, empero, la realidad —dice con sarcasmo— al no ser del Estado» (70).

(67) Cuya constitución, aparentemente, permanece igual que hace mil años: *Die Verfassung scheint gar seit den tausend Jahren*, transcurridos desde Carlomagno, *keine Veränderung erlitten zu haben*, «porque al Emperador recién elegido —escribe irónicamente— todavía se le ofrecen, en la ceremonia de la coronación, el cetro, la esfera e incluso los zapatos, el manto y las joyas de Carlomagno. Un Emperador de la época moderna representa, pues, de este modo, lo mismo que Carlomagno, dado que incluso lleva todavía los vestidos propios de éste. Ahora que el duque de Brandenburgo dispone de doscientos mil soldados, no parece que haya cambiado su relación con el Imperio alemán respecto a otros tiempos en que no tenía dos mil hombres permanentes, soldados regulares, puesto que el representante de Brandenburgo en la coronación, ahora como entonces, le hace un presente de avena.

»Debido a estas supersticiones tan risibles, sobre las formas puramente externas, los alemanes tienen muy clara conciencia de sí mismos, pues ello viene a ser como la presencialidad de la naturaleza alemana original, con su indomable tenacidad para conservar la independencia de la voluntad propia. En el mantenimiento de esas formas se esfuerzan los alemanes por descubrir la persistencia de su constitución. Manifiestos, escritos políticos, producen exactamente el mismo lenguaje», *V. D.*, 7, 86. (En 1804 el Emperador renunció a su título de Emperador de Alemania, conservando el más acorde con la realidad, de Emperador de Austria. En 1806, Napoleón disolvió el Sacro Romano Imperio.)

(68) *V. D.*, 11, pág. 134.

(69) *V. D.*, 5, pág. 61.

(70) «La solución del problema de que Alemania no es un Estado y, sin embargo, si fuera posible, sea un Estado, resulta muy fácil; puesto que es un Estado en el pensamiento y no es Estado en la realidad (*Wirklichkeit*), si se separan *Formalität und Realität*, se atribuye la formalidad vacía al Estado y le corresponde la realidad al no ser del Estado» (*die leere Formalität dem Staat, die Realität aber dem Nichtsein des Staats zu gehört*), *V. D.*, 5, pág. 62. Una vez más, rechaza el griterío de la libertad (*Das Freiheitsgeschrei*), «el cual no se concreta en ninguna acción; la anarquía —comenta HOČEVAR, *op. cit.*, cap. III, IV, 7, pág. 172— se separa de la libertad», la cual

## VIII

## EL ESTADO

Constituye el Estado, cuyo núcleo es lo político, la mediación entre el *Weltgeist* y sus productos. Por una parte, epistemológicamente, es algo estático, como corresponde a lo político en cuanto sistema globalizador de los demás sistemas. Por otra, ónticamente, es lo dinámico en cuanto el Estado es sustancialmente poder, es decir, actividad (política) estructuradora de la realidad. Hegel ha hecho suya la realidad que surge en el escenario europeo cuando, perfeccionada la máquina estatal, los asuntos de Estado dejan de ser patrimonio de las dinastías y se presentan abiertamente como fenómenos autónomos de poder, de manera que la razón de Estado como algo propio, no de los individuos o de las familias dinásticas, le pertenece ya a ese todo orgánico que se ha ido consolidando a lo largo del siglo XVII. La innovación de Hegel en este punto es que para él, movido por los hechos contemporáneos y por la explosión que significó la Revolución francesa con su tremendo aparato ideológico, y la aparición de la opinión pública, lo político estatal tiene dos vertientes que antes apenas tenían relieve y casi no se distinguían conceptualmente: la política interior va a ser tan importante como la exterior, a la que prácticamente se reducía la política estatal de las dinastías. De ahí justamente la importancia creciente de los factores constitucionales que condicionan la política externa. El Estado hegeliano va a ser Estado hacia adentro y hacia afuera. Aquí, en su opinión, es donde verdaderamente recibe su confirmación, pero sobre la base de una organización interna que le permita contrastar su fuerza. Primero tiene que constituirse la cosa.

Los pueblos sólo entran en la historia, según Hegel, cuando tienen un Estado. La intelección de éste supone la idea de un «resultado» de los «momentos inferiores». En cuanto poder —lo mismo que el absoluto, cuya esencia, en verdad, sería, respecto al mundo, su poderosidad, es decir, el voluntarismo divino del nominalismo europeo— es la mediación esencial entre las maneras de saberse a sí mismo del absoluto y el saber del absoluto propio de las inteligencias finitas. El saber de la esencia del Estado ya no pertenece

---

necesita un gobierno firme. Pero, en HEGEL, este gobierno es el gobierno político, cuya gran fortaleza en este aspecto es, precisamente, lo que le hace ser neutro, al modo del postulado por el tipo de liberalismo inglés o por BURKE, HUMBOLDT, TOCQUEVILLE, STUART MILL, etc., con clara oposición al tipo de gobierno administrativo que surge de la Revolución francesa, y que es, en general, el que corresponde a la especie de liberalismo que HAYEK llama «galicano».

a los *arcana imperii* de las dinastías o de sus ministros, sino que es patrimonio común. Por eso también el saber del Estado, la ciencia estatal es para Hegel la culminación de todo saber, a excepción, por supuesto, de las que se refieren a la esencia intrínseca del absoluto. El Estado como poder, como fuente de vida en definitiva, media la diferencia trascendental entre el espíritu finito, subjetivo, y sus obras (espíritu objetivo, cuyo producto más alto es, en consecuencia, el propio Estado) y el absoluto.

Los hombres sólo pueden comprender algo de la Razón absoluta, abarcando sus propios actos en su resultado, siendo el más alto de todos el Estado, que además, en cuanto poder, es manifestación de la poderosidad del absoluto; situados en este nivel más alto de lo objetivo pueden intentar dar el salto epistemológico hacia lo superobjetivo. Por eso, son raros los artistas, los hombres verdaderamente religiosos, los filósofos; casi tan raros como los políticos, cuya escasez no lamenta Hegel menos que Platón. He ahí una razón importante por la cual la filosofía de Hegel tiene que ser, en buena medida, filosofía del Estado. En *La Constitución de Alemania* no desarrolla obviamente, la teoría de aquél, pero se sirve implícitamente de las categorías conceptuales que hacen posible su comprensión histórica. Es decir, no se trata de la idea del Estado en sí —de lo cual ocupa en la *Rechtsphilosophie* y en el *System der Sittlichkeit* (1802)—, sino del Estado históricamente constituido como una de las modalidades de aquél. Su modelo es aquí Montesquieu, ya que un examen atento permite descubrir como categorías, subyacentes al análisis que lleva a cabo de la Constitución de Alemania, las de principio y naturaleza, en el sentido del francés.

\* \* \*

Kant, al sistematizar la teoría del conocimiento, implícita en la físico-matemática de Newton, había remitido la constitución de las matemáticas y de la física a las facultades pasivas de la sensibilidad y del entendimiento, siendo la razón la que pone en marcha el proceso de constitución del objeto y, en definitiva, la que actúa como catalizador en los juicios *a priori* en que la síntesis (la sinopsis platónica) se constituye.

Con Hegel, la razón se convierte en el reconocimiento de su propio movimiento, se hace transparente a sí misma, pero su función no es sólo la cognoscitiva que pone la consciencia de lo concreto y, de esta manera, pone lo real, ya que ella misma es parte de la realidad. Los juicios sintéticos *a priori*, que según Kant aumentaban sólo el campo cognoscitivo, dando por supuesto que el objeto del conocimiento es estático, ahora tienen como función la de poner también la realidad. Lo que añade la razón ahora es tiempo (A. Koyré

ha recordado oportunamente una nota marginal de Hegel: *Geist ist Zeit*), espíritu que la razón humana descubre íntimamente unido con su materia, en síntesis. Lo que hace aquello es descubrir, desvelar las síntesis reales, concretas de espíritu y naturaleza; el proceso de descubrimiento es el proceso temporal mismo (si el conocimiento posible fuese absoluto y, por lo tanto, intuitivo, no habría tiempo; este es el orden de sucesión del reconocimiento de la realidad). El espíritu, que es también poder, en cuanto libre, pone la realidad. El poder se muestra al espíritu finito como temporalidad capaz de alterar lo dado. La síntesis *a priori* es, esencialmente, tiempo añadido, resultando lo histórico del proceso de la absorción sintética temporal de todo lo anterior; esto es lo que añade, lo que sintetiza la razón en cuanto tal. La síntesis, como añadido de un nuevo momento de comprensión de la realidad (la libertad consiste en esa posibilidad), a nivel histórico-universal, viene provocada por un principio, en el sentido de Montesquieu, que es lo que hace actuar a los sujetos de la historia, a los hombres «morales» de Schiller. Ahora bien, ese principio, según Hegel, es universal y único para cada época, porque pertenece al absoluto, porque es su verdad; y puesto que es el Estado el que hace posible lo comunitario, la cultura, lo universal, lo propiamente humano, es también en él donde se manifiesta el principio de cada momento. Por eso —y por alguna otra razón—, dice Hegel en el capítulo doce del escrito sobre *La Constitución*, «que si todas las parte llegaran a conseguir que Alemania sea un Estado, tal acontecimiento no sería fruto de la reflexión, sino de la fuerza, aun cuando tuviese que ver con la ilustración general y se sintiese profundamente su necesidad». El absoluto es poder, potencia que actúa de conformidad con el espíritu del tiempo y las formas de Estado son realizaciones de esa potencialidad. El hombre pone su reflexión, y de ella sale el Estado. Este, por decirlo así, concreta las capacidades cognitivas y la libertad de los espíritus subjetivos de una comunidad, y realiza la síntesis total, universal, pero no sólo, respecto a aquéllos, como su generalización, sino también entre esta comunidad y el espíritu del mundo: su función es mediar entre ambos hacia arriba y hacia abajo. Añade lo necesario que exige el *Weltgeist* de la época al espíritu de la comunidad humana existente. Por eso es el Estado el auténtico motor de todo cambio, el que añade lo nuevo.

\* \* \*

El Estado es una cosa. Posee una materia y una forma, una naturaleza y un principio. El problema consiste en si el principio universal «vigente», según el *Weltgeist*, está adecuadamente representado en un Estado; que los

espíritus subjetivos que lo sienten, participen en la formación de la voluntad estatal. Un Estado sin principio no constituye, propiamente, un Estado —como era el caso del despotismo, según Montesquieu—, porque se funda en el miedo y no en la libertad.

Según Hegel, en el esbozo de 1799, son despotismos los Estados sin constitución, porque allí no hay representación de ninguna clase (es lo que ocurría en Alemania, donde la Constitución sólo era aparente), pues un Estado que carece de principio o cuyo principio pertenece a un momento anterior del *Weltgeist* no es, verdaderamente, Estado, porque se halla fuera del espíritu del mundo, no lo hace suyo (porque tampoco lo comprenden sus miembros individuales); no puede ser, por tanto, racional: falta el *consensus*. Hegel, en *La Constitución de Alemania* va a estudiar, para penetrar en la naturaleza del Estado (alemán), su forma esencial, es decir, la constitución cuya materia es el conjunto de relaciones de todo tipo que se dan por debajo del Estado (de abajo arriba) y cuyo principio formal, en el sentido de Montesquieu, revélase en el carácter íntimo que impulsa a los hombres sometidos a ella. Todo ello conforme a su naturaleza, o sea, a lo que le hace ser tal (71) a una cosa, a la idea del Estado en sí, lo tendría que ser de acuerdo con lo que, idealmente, debe ser el Estado.

Hegel, al trasladar las ideas de Montesquieu a una concepción universalista, no se queda en una tipología de las formas de Estado, las cuales pueden existir simultáneamente y sin mutación esencial en cuanto formas, sin que por eso estén en contradicción esencial con el principio. Como éste es universal y necesario, la naturaleza del Estado es universal y necesaria; esto es lo importante. Que un Estado, como cualquier otra cosa, sea realmente lo que es según aquello. En cada momento habrá un tipo de Estado ideal, referido a la idea del Estado en sí (el tipo para Hegel no sería algo empírico, sino la idea del Estado en sí en función del *Weltgeist* en cada época). Pero lo que importa más, porque nutre la nueva forma estatal, es el nivel de realización de la libertad que anima al Estado y modifica, históricamente, la idea del Estado en sí. Sólo aquellos Estados empíricamente existentes, cuyo principio y cuya naturaleza coinciden con el modelo universal que corresponda a la etapa histórica, pueden llamarse, en verdad, Estado. En este sentido, escribe

---

(71) MONTESQUIEU, en una nota, advierte: «Existe esta diferencia entre la naturaleza del gobierno y su principio: que su naturaleza es lo que la hace ser tal y su principio lo que la hace actuar. Una es su estructura particular y otra las pasiones humanas que le hacen moverse.

»Ahora bien, las leyes no deben ser menos relativas al principio de cada Gobierno que a su naturaleza. Hay que buscar, pues, cuál es el principio». *op. cit.*, L. III, capítulo I, pág. 23.



en el capítulo primero de *La Constitución*: «una teoría del Estado solamente se llama Estado y Constitución cuando realmente lo son». Por eso, el tema del Estado es asunto de la filosofía y, en el fondo, su principal objeto. La ciencia del Estado, igual que la de la sociedad, como la de cualquier forma comunitaria, pertenece a la filosofía como momento necesario para la perfección del conocimiento filosófico que investiga lo real, según la lógica-ontológica de Hegel.

La constitución del Estado, como su forma esencial, no es indiferente a los demás niveles sistemáticos, por lo que constituye el objeto inmediato del análisis de la realidad estatal, pues, da acceso a la realidad misma de la cosa, al poner en evidencia su coherencia o racionalidad interna (o no).

He ahí la intrínseca exigencia de la filosofía hegeliana de una sociología que aclare, críticamente, la naturaleza del Estado (y de la sociedad). Pero a ésta se llega a través de la Constitución, la cual, en un sentido muy aristotélico, es la esencia de la cosa, aquello por lo que ésta es lo que es. De modo que, sin Constitución, no hay Estado, ciertamente. Pero puede suceder, como en la Alemania de Hegel, que exista una Constitución y, sin embargo, no haya un Estado. Para resolver esta contradicción averiguando en qué medida es verdad y no mera apariencia el interés de los escritos políticos del joven Hegel versa, precisamente, sobre la Constitución. En ella resulta claro su relación con la naturaleza de la cosa-Estado, lo que la hace ser tal cosa, es decir, Estado y no una formación de cualquier otro tipo, y naturalmente, también, con el principio universal de la época que se había manifestado en la Revolución francesa. Si, como comprueba Hegel, el Estado alemán no lo es ni conforme a su naturaleza estatal, ni tampoco según el principio, que se determina a través de la idiosincrasia (*Charakter*) de los alemanes, en verdad, no existe ni un Estado alemán, ni una sociedad alemana.

## IX

### LA CONSTITUCIÓN

El principio es la forma específica, antes de unirse a su materia, para constituir la cosa. Unida a aquélla, la Constitución es la forma de la cosa, del Estado, la esencia de la sustancia estatal. Refiérese tanto al número de individuos que participan en ella constituyéndola, al pueblo, al *Volk*, como el modo en que los detentadores del poder lo ejercen y al talento de quienes forman el pueblo. Porque el principio se amolda a los elementos materiales sobre los cuales, empero, actúa. Hegel se ocupa de quien o quienes ejercen

el poder soberano en el Imperio: existe una soberanía compartida, es decir, una pseudosoberanía. El Imperio es un mero nombre, pues el Emperador, que es el titular de aquella nota jurídica, distintiva del Estado, el punto clave de la Constitución, la ejerce sólo en la medida de su poderío como cabeza de Austria, un Estado moderno, no del Imperio; Alemania pues, ya no es un Estado y, sin embargo, que lo sea, constituye una exigencia racional. De otro modo Alemania quedaría al margen de la historia, a pesar de que allí se dan, por otra parte, las condiciones adecuadas, pues, por su cultura y por las condiciones sociales, los alemanes se hallan prácticamente al nivel de los tiempos. De ahí entonces: ¿se puede aún reconstituir el Estado alemán? La necesidad de un Estado, ¿se da aún en Alemania? Este es el aspecto histórico del estudio de la Constitución.

Sociológicamente, en segundo lugar, ¿cómo se ejerce el poder? Examina su ejercicio a través de los diversos poderes. El ejecutivo, el más ligado a la soberanía según las concepciones de la época: ni en el ejército, ni en la hacienda ni siquiera en la organización territorial halla un centro efectivo de poder político; no se trata de una verdadera división de poderes como corresponde al principio moderno (72). El poder judicial se manifiesta en la organización de la justicia; pero su examen no deja ver ningún principio de unidad que permita referirla a un centro soberano. Al contrario, donde no hay disgregación pura y simple sólo existe una sombra de poder. Los Tribunales son ineficaces. Los derechos se resuelven en último término de modo privado. El capítulo sexto de *Die Verfassung* es una abigarrada exposición de la tremenda confusión que reina en el Derecho alemán. Por supuesto, no hay que buscar el principio de unidad en la existencia de una asamblea legislativa común. La Dieta imperial no reúne en su seno ni siquiera una representación de las Asambleas de los Estados particulares, sino que es un conjunto revuelto de príncipes y de representantes de ciudades, que se asientan allí en virtud de derechos inmemoriales, pertenecientes a un tiempo, en que la forma del Estado, la constitución imperial, todavía no caduca, lo toleraba y

---

(72) «La constitución política en cuanto *Derecho político interno* —define HEGEL en *Phil. Prop.*, Primer curso, P. 1.<sup>a</sup> § 30— determina la relación de las fuerzas particulares respecto al Gobierno, su unidad suprema, tanto respecto a otro [Gobierno] como respecto a la relación del ciudadano con éste o con sus partes.»

De forma más positiva, en el § 199 del Tercer curso: «La constitución establece la separación y la relación recíprocas entre los diferentes poderes del Estado y fija el ámbito de actividad de cada uno, sobre todo los derechos de los individuos respecto al Estado y la parte de participación de los mismos que deben tener, no meramente en la elección del Gobierno, sino también en la medida en que son, en general, ciudadanos».

hasta necesitaba que fuera así, conforme al principio de la época, cuyo lazo era la religión. Los derechos, que en otro tiempo podían valer como políticos en relación con el principio vigente del Estado, ahora, como derechos privados, ni se adecuan a su principio ni al nuevo. No son más que un obstáculo sin sentido cuando la materia ha cambiado tanto que se han perdido territorios, se han fundido otros entre sí, y los Estados particulares, desde Westfalia, se reconocen como soberanos ellos mismos, con el resultado paradójico de que la soberanía —concepto básico del Derecho público— se ejerce como un Derecho privado. Ha cambiado también la estructura de los grupos, apareciendo el trabajo como factor determinante de las posiciones de clase, etc. Como el principio antiguo ha quedado superado en el proceso histórico y no informa, y la Constitución tampoco da forma a la materia, que tampoco es la misma, apenas existe ya la cosa, el Estado, el cual, ciertamente, no se percibe a través de sus funciones (los poderes de Montesquieu) (73). Hegel constata los hechos. Pero, ¿cuáles son las causas? Antes aún, ¿cuál es el principio que debiera animar al Estado y cuál es el que verdaderamente lo anima? ¿Por qué Alemania no es ya un Estado?

Hegel repasa y analiza la situación; las causas sociales y las causas morales, los principios que mueven a los individuos. Apenas se detiene, como

---

(73) En realidad, para HEGEL, los poderes o fuerzas de MONTESQUIEU son ya funciones, debido a su posición organicista. Para el francés, condición imprescindible era su equilibrio, como corresponde a la idea de *vis*, de fuerza. Para HEGEL, sin embargo, es la justicia la que «constituye la esencia de la constitución», V. D., introd., pág. 29. (La frase completa es: «Esa justicia, que vigila cuidadosamente para que no le quede poder al Estado, constituye la esencia de la constitución»; pero *sensu contrario* puede establecerse lo otro.) Esto se debe a que, según HEGEL, la organización social misma en su conjunto consiste en una distribución de poderes realizada por la constitución. La idea de una sociedad en la cual, en cierto modo, los individuos, grupos, etc., de MONTESQUIEU están fuera del Estado (en la sociedad) hace innecesario aquel mecanicismo (el cual, por otra parte, constituía una de las exigencias de la época). En el fondo, también aquí la influencia platónica inspira a HEGEL que, en el escrito sobre la constitución, se esfuerza reiteradamente en establecer lo que le corresponde esencialmente al Estado y lo que es accidental (de ahí su concepto de Estado-Gobierno rígidamente políticos). Por eso para él los poderes son otros que los que MONTESQUIEU distinguía. En el § 28 del Primer curso de *Phil. Prop.*, dice que una constitución contiene diversos poderes que se subsumen en la autoridad política central: «1. El legislativo en general; 2. el administrativo y financiero para crear los medios para realizar la libertad; 3. el (independiente) judicial y policial; 4. el militar y el poder para dirigir la guerra y concluir la paz». Esto no tiene lugar en Alemania en 1801, y si se repasa el índice de V. D., puede verse, sin embargo, que la estructura de la obra corresponde en una amplia parte a esta distinción de poderes-funciones que corresponden a la esencia del Estado.

hiciera Montesquieu, en las físicas, por razones obvias. Por otra parte, sabe bien que los individuos, antes que sujetos psíquicos son sujetos sociológicos, que lo colectivo configura poderosamente la psicología; sino engendra las motivaciones para la acción, al menos las modifica. Analiza, pues, la vida social, las relaciones sociales, los fenómenos colectivos, cuyas formas llamaría después el espíritu objetivo (74). Pero, para llegar a comprender la actual psicología, los principios o pasiones del pueblo alemán en la medida en que aquélla dependa de lo colectivo, es preciso explicar históricamente cómo se ha venido a esta situación social, cuáles son las vigencias y las invigencias colectivas, en fin, todo aquello que, desde el momento en que Alemania era un Estado —la cuestión está en que *ya* no lo es—, ha podido ser la razón de que haya dejado de serlo, perdiendo la conexión con lo universal, con el principio del *Weltgeist* y con este mismo.

\* \* \*

En primer término la religión. Hegel estaba hondamente preocupado por el tema. Parte, como casi toda la Ilustración, de que la religión es la causa determinante, el factor preponderante en el proceso de integración social. Pero va a constatar que ya no es así —todavía Marx y el siglo XIX, en general, lucharán contra esta idea, adoptando el punto de vista opuesto—. Hegel mismo estuvo enfrascado en profundos estudios sobre una nueva religión positiva que habría de regenerar Alemania, pues siempre consideró, como en esta obra, que la religión afecta a lo más íntimo. En todo caso, podría reinstalarse, tal vez, la nación alemana, en el curso de la historia, estableciendo un nuevo lazo de unión entre los alemanes. En la Constitución feudal, donde el estamento burgués aún no se había introducido como factor disolvente de la misma, la unidad de religión permitía esa conexión interna de sentimientos comunitarios que compensaba las tendencias a la dispersión en lo externo: los príncipes, duques y señores podían considerarse próximos entre sí y siempre como constituyendo un conjunto, y actuar, por lo tanto, como una totalidad. No se percibía la contraposición de los particulares, y su independencia del poder político, como en los Estados modernos; «el poder del Estado y el poder de la libre voluntad de los particulares fueron uno y lo mismo». Lo que ocurrió fue que «estos particulares se obstinaron siempre en

---

(74) «Las costumbres, las leyes y la constitución ilustran la vida interna organizada de un espíritu del pueblo. El principio o la clase y el destino de su esencia se expresan en ella. Además posee una relación exterior y un destino externo.» *Phil. Prop.*, parágrafo 200.

dejarse a sí mismos y a su poder, reunidos en un Estado» (75). Resultó así que la religión, mezclada con estas estructuras a las que servía de base (Hegel, como Comte, busca en las creencias el fundamento de la comunidad), se ha convertido en el fuero interno del carácter alemán, pero dada la división religiosa posterior, contribuye, en cambio, a la disolución, a la atomización; si bien, en el momento presente, tampoco se puede decir ya que constituya un obstáculo (es otro punto, por cierto, en el que se distancia de Maquiavelo). A la vez, el principio político-religioso de la Monarquía universal que sirvió, entonces, bajo la influencia del lazo religioso, para aglutinar a los alemanes, hace tiempo que quedó reducido a un puro nombre.

El destino que lleva a una nación a convertirse en pueblo no se ha cumplido en la Alemania moderna. (Sería una ironía hablar en serio de pueblo alemán en aquellos años.) Incluye aquél la política, la religión, la necesidad, la virtud, la fuerza, la razón, la astucia incluso, «y todos los poderes que mueven el género humano como en un ancho campo de batalla en el cual se permite su poderoso y, en apariencia, desordenado juego». Pero el carácter «jamás domado de la nación alemana» determina la «férrea necesidad de su destino». La nación es ahora casi naturaleza. En la medida en que se instala en ella el espíritu, se halla como mineralizado, animalizado a lo sumo, como lo prueba la falta de unidad (el espíritu es uno). Significa sólo la adscripción de éste a un lugar. La nación sólo se convierte en pueblo (político) cuando empieza a adquirir conciencia de sí. Hace falta un nuevo lazo que la anime y la constituya en pueblo (76). Mientras los principios de la religión y de la Monarquía universal que animaban la vieja Constitución, o carecen de vigencia, o son factores de disolución, al mismo tiempo, los cambios sociales exigen de por sí principios nuevos. La experiencia social ha hecho aparecer el sentimiento ciudadano, el *citoyen*, que cuando «comenzó a ser un poder» hubiera requerido un lazo más general y positivo.

Estudiará Hegel la religión, el poder de los Estados territoriales, su sentido de independencia, para comprobar, reiteradamente, cómo falla allí el principio que debiera animar al Estado; debido a las causas sociales del Estado presente, cuyos efectos se muestran por doquier, la Constitución ale-

---

(75) V. D., 6, págs. 75 y sigs. En este capítulo sobre la religión estudia HEGEL, quizá con más atención, la idiosincrasia del carácter alemán. La religión ha llegado a constituir un factor de disgregación porque, habiendo arraigado en lo más hondo, sin embargo, debido a la escisión religiosa «el carácter alemán se arrogó la calidad de fuero de lo más íntimo del ser humano, de la religión y del saber, afianzándose, de este modo, en el aislamiento, prevaleciendo, a consecuencia de esto, la separación en el fuero externo como Estados».

(76) *Ibidem*, *id.*

mana, es positividad muerta por su incoherencia con aquéllas; la situación actual de Alemania resulta incoherente, en el plano material, con principios que pertenecen al pasado. La forma de la Constitución actual de Alemania ya no tiene vigencia.

La Constitución es ese conjunto de derechos que pertenecen al orden feudal, incompatible con las nuevas condiciones: «se han formado numerosos Estados grandes y el predominio del comercio y de la riqueza industrial», pero «la idiosincrasia alemana originaria (*der ursprüngliche deutsche Charakter*) la llevó a mantenerse firme acerca de la autonomía de la voluntad de los individuos y a resistirse a la sumisión bajo un universal, de manera que la victoria de esa idiosincrasia (*Charakter*) determinó el destino de Alemania conforme a su vieja naturaleza», sin el principio de índole religiosa que lo animaba, puesto que la religión ha dejado de constituir un vínculo; he ahí las causas morales de que no exista un mínimo de coherencia entre el principio político, la Constitución, el principio en su vertiente referida a la mentalidad colectiva y la materia que informa (77).

\* \* \*

Después de examinar la naturaleza del Estado y sus principios de manera más abarcadora que Montesquieu, quien trata de los *Gobiernos* y de los principios que corresponden a cada forma necesariamente, mientras que Hegel no adscribe un principio a una forma determinada de Gobierno, por lo que ésta —en el sentido del francés— en sí misma resulta indiferente, pasa a comparar la situación de Alemania con la del resto de Europa: especialmente cómo se constituye el Estado moderno francés. Aquí hace aparición el «genio político» en el cual confía Hegel, en parte, siguiendo a Gibbon.

Este es algún individuo que se identifica con un principio histórico-universal, apartándose de los tópicos que alimentan el *Charakter* de un pueblo, de modo que en esa alianza debe llevar siempre las de ganar (78). El hombre moral de Schiller, el hombre libre de Montesquieu, el hombre problemático, en suma, del propio Hegel, se transfigura en político cuando se halla poseído por la intuición de lo que es históricamente racional (79). En los gran-

(77) *Ibidem*, id.

(78) *Und hierin besteht das politische Genie, wenn das Individuum sich mit einem Prinzip identifiziert; in dieser Verbindung muss es notwendig den Sieg davontragen*. V. D., 9, pág. 109.

(79) Lo mismo para HUMBOLDT, cfr. V. D., con la obra paralela de W. VON HUMBOLDT: *Los límites de la acción del Estado*, incluida en *Escritos políticos*, Méjico.

des hombres el espíritu de la humanidad se afirma con la mayor fuerza. Sólo que, donde Humboldt ponía como ejemplo a Goethe, Hegel, menos contemplativo, pone a Richelieu. Más tarde, pero no en esta obra, será Napoleón, «el alma del mundo», el personaje que le fascine.

En Richelieu su naturaleza se hallaba animada por la identificación con un principio (espiritual). Niega el filósofo que la pasión política lo sea propiamente, pues está dominada por la razón (universal). El hombre político, como el platónico, sabe expresar lo racional de un conjunto y sintetizarlo conforme a una idea racional estructuradora de la realidad. Ve más claro que nadie, porque comprende la dirección de las cosas. Es la pasión de la verdad del espíritu, la que le confiere a su acción la apariencia de la ambición; pero aquella no expresa más que la necesidad. El genio político es el que asume, en efecto, la realización de lo necesario en el orden del Estado. Si la combinación es feliz, necesariamente tiene que ganar: la *virtù* del príncipe maquiavélico consiste, en parte, en comprender el giro de la rueda de la fortuna. La alianza de la *virtud* del hombre natural, si es auténtica, como en Richelieu (80), y no aparente, como en César Borgia —pues la naturaleza es el modo de la realidad que anuncia y prefigura al espíritu— con la necesidad del principio, hace que la ejecución del destino confiera a la acción política su fuerza irresistible. La fortuna, decía el florentino, puede ser forzada como mujer, pero Hegel explica cómo la acción humana, movida por el sentimiento de lo necesario, vence a la fortuna dominándola. La dominación de la fortuna conviértese en destino. Los hombres hacen así su propia historia, pues la fortuna, que es curso natural de las cosas, se impregna de libertad. El destino viene a ser como la humanización de la fortuna. Y el político, quien, ciertamente, es indiferente «al ideal de virtud de la paz de la tábena», tiene la altísima misión de ejecutar lo debido.

Sepárase aquí Hegel, no sólo de Maquiavelo, sino de los griegos: los hombres no son muñecos del destino y la historia no es un teatro guiñol. El

---

1943. Escrita en 1792, tampoco se publicó hasta 1851, después de la muerte de su autor.

(80) Sobre las posibles fuentes de inspiración de HEGEL sobre la figura de Richelieu, cfr. HOEVAR, *op. cit.*, cap. III, IV, 7, pág. 178. Probablemente fue importante el siguiente juicio de JOH. VON MÜLLER, autor de una *Darstellung des Fürstenbunds*, Leipzig, 1787: «Richelieu era un teórico de la alta política como Montesquieu en las leyes, como Federico en las armas, un grande hombre como los antiguos, el fruto de cuyo plan fue la paz de Westfalia; por su adecuación a las circunstancias de la época, por su espíritu tan abarcador y sistemático, tiene que constituir el primer objeto de estudio del hombre de Estado. El determinó las leyes de los alemanes y la libertad europea». Opinión, especialmente la contenida en la última frase, que coincide con la de HEGEL en V. D.

hombre puede, como individuo, asumir el destino o renunciar a él: en ello le va la libertad que, para Hegel, no es así mera libertad *de* —del Estado por ejemplo—, sino libertad creadora, *dentro de*, libertad *para*. Por eso no es sólo el hombre civilizado, a diferencia del primitivo, del hombre natural (*Naturmensch*) el que hace su historia, la cual, en modo alguno, es abstracta. Esta, comenta Ortega, «es el libertarse de la repetición y del aburrimiento. La historia es lo divertido», lo diverso, mientras en la naturaleza propiamente no pasa nada porque siempre pasa lo mismo (81).

A pesar de todo ¿qué posibilidades tiene la Alemania actual de constituirse en Estado? Es decir, ¿qué posibilidades tiene de asumir la realización del principio histórico universal moderno?

\* \* \*

Existen dos grandes poderes alemanes, Austria y Prusia. La naturaleza y el principio del austríaco resultan superiores a los del prusiano. Este, después de todo, es un poder despótico; quéjase Hegel de «la clase de vida y la sequedad que domina en Prusia». Allí, el Derecho público ya constituido formalmente, viene a ser como el Derecho privado del príncipe; opónese, pues, al principio moderno. Y Hegel, como Montesquieu, no espera que de un Estado despótico pueda surgir algo diferente, aunque la tiranía pueda mantener, de momento, la unidad. Antes ha de transcurrir un proceso civilizador. Austria, que ya es cabeza del Imperio, a pesar de todos sus defectos intrínsecos se halla al nivel de civilización, de cultura de la época. No así Prusia a la que considera potencia extranjera. He aquí la misión que el propio Hegel se otorgaba al escribir esta obra: una misión educadora, pedagógica; más que mostrar a los alemanes, como se ha dicho, su hipocresía, trataba de ilustrarles acerca de sus verdaderos intereses que, por diversas causas, desconocen.

Al revés que Prusia, cuyo principio interno es el temor, Austria se basa en cierto modo en un principio positivo, el honor, pero en realidad esto sucede sobre todo respecto a las relaciones imperiales; no en las propias de Austria, como un Estado moderno. Han cambiado las condiciones: ha aparecido la burguesía y con ella el trabajo como tipo de relación social básica; la política extranjera ha experimentado grandes cambios. Si los alemanes pueden caer en la cuenta de la situación —la derrota frente a Francia puede dar lugar a la meditación, sugiere el mismo Hegel—, Alemania, encabezada por

---

(81) J. ORTEGA Y GASSET: «Hegel y América»; del mismo: «En el centenario de Hegel», vol. IV, O. C.



Austria podría constituirse verdaderamente en Estado. Se dan las condiciones sociales modernas. Existe incluso un verdadero Estado, que es el austríaco, el cual es, además, relativamente moderado. Pero hace falta mostrárselo a todos.

Y Hegel enseña, efectivamente, cómo la llamada libertad alemana no es más que un concepto vacío, un pretexto para que los pequeños soberanos gobiernen despóticamente sobre súbditos que, en opinión de Hegel, por su cultura, por su civilidad, por las mismas condiciones sociales nuevas, deberían ser propiamente ciudadanos. El *citoyen* rousseauiano se opone al súbdito. Obsérvese de paso, como destaca Hegel, que en Prusia, los súbditos lo son también de hecho, lo cual repugna a su concepción del Estado (82).

\* \* \*

El pensador alemán puede concluir considerando, en forma de resumen, las bases de la unificación alemana, de manera que «el emperador volviera a situarse de nuevo a la cabeza del Imperio alemán». Un solo ejército, una hacienda centralizada sin perjuicio de autonomías territoriales, una asamblea legislativa que representara a todos los Estados y a todas las clases en proporción a su aportación financiera a las cargas comunes, son las condiciones fundamentales sobre las cuales podría configurarse el principio moderno del Estado representativo.

Pero Hegel desconfía. Se necesita un Teseo. El carácter alemán hace que «la singularidad, el privilegio, las preferencias resulten tan entrañablemente personales que la noción y la inteligencia de la necesidad, se debilitan en exceso para poder llegar, por sí mismos, a tener alguna efectividad en la acción» (83).

No basta que la naturaleza de la cosa, del Estado moderno, exija aquellos requisitos si el principio, las pasiones que lo animan, se oponen. ¡Son tantos los Estados que se quedan fuera de la historia!

Pero un Teseo alemán no puede ser ya mero legislador. «El Derecho es asunto de la necesidad política», dado que se ha roto la línea del cambio por seguir los alemanes aferrados a los principios feudales como originarios suyos. Los griegos eran todavía jóvenes, casi niños y quizá un legislador, en su esta-

---

(82) «El Estado abarca la sociedad, no sólo bajo relaciones jurídicas, sino que media como una verdaderamente más alta comunidad moral esencial, la unidad en las costumbres, en la cultura y en los modos generales de pensar y de actuar». *Phil. Prop.*, Primer curso, § 54.

(83) *V. D.*, 12, pág. 139.

do social, fuera suficiente. Pero aquí, en Alemania, las costumbres, los hábitos, la vida colectiva, en fin, se halla tan cargada de pasado que su mismo ser histórico es causa de sus vicios. Dáse cuenta Hegel del poder de las costumbres, de los hábitos impresos en la naturaleza humana, del poder mismo de la cultura. He aquí otra diferencia, esta vez respecto a Montesquieu quien tendía a exagerar el efecto de las condiciones físicas. La sociología de Hegel, por el contrario, apenas hace alguna mención de las mismas. Cuando se refiere, por ejemplo, a los nórdicos, en modo alguno posee un concepto racial o físico, sino que engloba simplemente a un conjunto de pueblos. Para Hegel, mucho más que para el francés, el poder es el que estructura la sociedad. Esta no surge por azar, término que repite varias veces. El azar no viene a ser sino una manera de nombrar lo que no se comprende o accidentes que no modifican lo esencial. Las voluntades de los hombres, como había aprendido de Gibbon, resultan lo decisivo. Verdaderamente, para Hegel, son éstos quienes hacen su historia aun cuando se trata de que, por su constitutiva limitación, no poseen plenamente la verdad.

\* \* \*

Como muestra el trabajo acerca de la Constitución, el pensador alemán dista tanto del historicismo como de la escuela histórica cuya paternidad se le atribuye a veces. El historicismo pretende saber el futuro por simple deducción del pasado. Pretende, pues, que posee el secreto de las leyes de la historia. Esto en Hegel no tiene sentido. Para él lo firme son las categorías históricas: el Estado y sus conceptos subordinados, la sociedad, la familia, etcétera, cuyas leyes dependen del grado de difusión del *Weltgeist* entre los hombres. En el fondo es fiel a Leibniz y, para él, la historia es actualización de posibilidades.

De ahí el papel del Teseo —la alusión a este héroe griego débese, seguramente, a que no quiere comprometerse con ningún personaje contemporáneo, como se ha especulado—. Un Teseo, mediante el derecho esencial, puede configurar la sociedad, constituirla. El derecho es la primera mediación del espíritu objetivo separándose de los estratos orgánicos en ese proceso de constitución. En principio, es abstracto, genérico y por eso considera a las personas en abstracto. Pero la norma jurídica, interiorizada mediante su ejercicio, sostenida por el poder, que la crea, no se limita a establecer una coherencia externa, sino que llega, con el tiempo, a constituir un lazo interno entre los hombres: la moralidad. Resuelve así la antítesis establecida por Thomasius y que Kant dejó, en verdad, sin resolver, entre el fuero externo y el fuero in-

terno del hombre. Hegel hace participar de ambas coherentemente a cada hombre, pues la norma moral autónoma, resulta de los usos fuertes que el Derecho establece y, así como éste acaba cobrando su coherencia con la práctica conformando el comportamiento externo con el paso del tiempo, lo mismo la moral. La síntesis de lo interno y lo externo es la *Sittlichkeit*. Ahora bien, lo primero que necesita Alemania es una Constitución que informe la materia social. Esto, más que un legislador exige un político.

Un conjunto humano estructurado por un poder político central, soberano, acaba convirtiendo a este mismo centro, con la práctica, en algo ético, en algo civil, civilizado. Deja de ser mera fuerza mediante su práctica. Acaba surgiendo la eticidad de las diversas formas objetivas que son la familia y la sociedad y, por último, trascendiéndolo todo, el Estado. De ahí la identificación que llevará a cabo Hegel entre la fuerza, racionalizada como derecho, con el poder y con el Estado mismo. Como el poder *pone* la realidad social, constituye, en definitiva, la manifestación propia del *Weltgeist*. La naturaleza del poder resulta ser, por eso, el aspecto más importante de la filosofía política hegeliana. Pero, como la Constitución, es lo esencial del Derecho, sólo tienen «constitución» los pueblos con una larga experiencia histórica. El régimen constitucional moderno expresa el alto nivel de civilización alcanzado.

Respecto a Alemania, dada su situación, pide por eso un Teseo, pero que sepa soportar la ingratitud, asumir sin remordimientos lo necesario y que, en definitiva, no vacile en acudir a la fuerza porque allí, por su pasado histórico, son muy fuertes los obstáculos para establecer una Constitución en el sentido moderno; es preciso crear un nuevo Derecho, una nueva moralidad, un Estado. De ahí que a lo largo de todo este escrito insista siempre en la necesidad de un poder político central, estructurador.

## X

### EL DERECHO

*La Constitución de Alemania* revela una vez más la gran importancia que tiene el Derecho en el pensamiento de Hegel. En cierto sentido, la misma lógica hegeliana es una lógica jurídica. Por eso, si en aquélla está casi lo esencial de la *Filosofía de la historia*, también es verdad que resume ya la función del Derecho. Este es el uso fuerte al que acude preferentemente Hegel para explicar los fenómenos colectivos —con excepción, por supuesto, del otro uso constituyente que es el Estado—: realmente no excluye del De-

recho un cierto carácter sacro. La naturaleza de la cosa existente, en la medida en que exista (naturaleza que, por supuesto, se halla transida de temporalidad), trata de desentrañarla mediante el estudio de las leyes jurídicas, cuyo espíritu puede ser coherente o no con la realidad. Porque el Derecho es fuerza racionalizada, su racionalización debe ser acorde con un principio, con el que corresponda al *Weltgeist* en la época. En eso consiste la alta misión del legislador, la cual no coincide, sin embargo, exactamente con la del político, según Hegel. En efecto, cuando las circunstancias han llegado a ser tan peculiares y a estar tan alejadas de lo universal como en Alemania, más que un legislador requiérese al político que *sabe* emplear la fuerza. Eso es lo que caracteriza al verdadero hombre de estado: asumir lo universal e impregnar de ello lo colectivo. Su función es creadora, innovadora, y por eso la del mero legislador es subordinada. Es así como la moralidad, en el sentido corriente, que pertenece a otros principios distintos de los que el político protagoniza, no le afecta, pues, justamente, realiza lo que pertenece a un plano más elevado que el de aquélla, al Estado, fuente él mismo, tanto del Derecho como de la moralidad.

Hegel se propone mostrar aquí las condiciones posibles bajo las cuales puede ser llevada a cabo una nueva identificación entre el Derecho y la realidad efectiva del Imperio. En consecuencia, como el Derecho, conforme en esto con Hobbes, garantiza una seguridad que equivale a libertad, se ocupa también de rastrear el origen de la libertad política en Occidente con el fin de delimitar sus diferentes modalidades, tanto como sus aspectos degenerados, ya que el poder político no sólo la sostiene, sino que constituye su presupuesto (84).

\* \* \*

En efecto, el momento al que pertenezca la idea de la libertad resulta decisivo, porque los principios que hagan actuar a los hombres dependerán de ella.

Por lo pronto Hegel percibe la continuidad y, al mismo tiempo, la oposición del Estado absoluto, dinástico, respecto al Estado medieval. Aquél descansa, sin embargo, en una concepción que también en último término, es privatista, de manera que la soberanía se ejerce en Alemania, en realidad según las costumbres de Derecho privado. Mientras en otras partes la labor de las dinastías ha consistido en consolidar la maquinaria estatal llegando a

---

(84) Es ahí donde, quizá por vez primera, emplea HEGEL el procedimiento de las tríadas. Cfr. HOEVAR, *op. cit.*, cap. III, IV, 1, pág. 149.

convertirla en algo objetivo, independiente incluso de los intereses dinásticos, en Alemania esto ha fracasado. Sobre todo, desde Westfalia, el concepto objetivo de soberanía ha funcionado al revés, por decirlo así, en lo que a ella respecta. En Westfalia, en efecto, quedó anulado el principio político moderno respecto a Alemania. Tal fue a la larga la obra de Richelieu.

No resulta extraño que sus románticos compatriotas restablezcan, sobre todo mirando a Prusia, la concepción patrimonialista del Estado. Aquí, en verdad, jamás ha asomado, como en otras partes, a no ser muy tímidamente, algún indicio de lo que corresponde a lo público como derivado del concepto de soberanía, cuyo desarrollo jurídico llevará en todas partes, en conexión con las realidades sociológicas —el otro uso fuerte que ya adivina Hegel que va a imprimir su sello a la época, es la economía—, al concepto de ciudadano. Es decir, al sistema representativo cuyo es el objeto de esta obra, aunque su presupuesto sea la autoridad política central. Ahora bien, ¿qué ocurre en Alemania?

Si no se puede decir que el Imperio es soberano, a menos que se admita el absurdo de una soberanía compartida con los demás Estados particulares que lo integran, se explica entonces que, mientras las consecuencias teóricas de la noción de soberanía han penetrado por todas partes, falte un Derecho público alemán. Lo que pasa por Derecho político o constitucional no es, en verdad, más que una amalgama de derechos privados. Son los viejos derechos feudales. Para mayor confusión, ahora se atrincheran detrás de la soberanía que los tratados de Westfalia reconocieron a los príncipes territoriales. Estos son absolutos en sus Estados mientras, en virtud del Derecho feudal, debilitan al poder central, hasta el punto de hacerlo inexistente, al mismo tiempo que los príncipes gobiernan despóticamente sobre sus súbditos. Como aquél depende, prácticamente, de la fuerza propia del Emperador *en cuanto soberano de Austria*, trátase de un poder personal, de nada objetivo; estadio que, por lo demás, han alcanzado los demás pueblos europeos con excepción de Italia.

No existe, pues, un Derecho público siquiera embrionario; las normas que regulan las relaciones entre los Estados y el Imperio son también de origen feudal. La libertad germánica que, en otro tiempo se expresara bajo esas formas, constituía entonces una suerte de lazo unificador debido a que la religión sancionaba la fidelidad a los acuerdos particulares, los cuales debían ser observados según la regla *pacta sunt servanda*, y a la idea, que tenía plena vigencia, de la Monarquía universal que los garantizaba. El Derecho es privado, pues, y las relaciones políticas formales se ejercitan como privadas. No hay apenas *jus imperium*. Pero ahora la libertad germánica constituye el

principio de disolución, contrario a la verdadera libertad de los tiempos modernos; ésta exige una esfera objetiva, neutra, independiente de los caprichos individuales, dedicada sólo a los intereses generales. Esfera que, mediante su sola existencia, no sólo amplía el contenido de la libertad, a la vez que constituye su garantía, sino, sobre todo, el número de individuos libres, puesto que otorga y reconoce los derechos, conforme a las leyes generales que ella misma establece.

\* \* \*

Nada impugna mejor la tesis del Hegel totalitario, que su teoría del Derecho, relacionándola con la dura crítica que hace, en el capítulo primero de *La Constitución* del Estado administrativo de Fichte. Para él una comunidad tan integrada como la del modelo Rousseau-Fichte y otros, no sólo es utópica, sino contraria a la libertad, porque, al confundir lo privado en lo público no deja lugar para las acciones de los hombres libres y acaba por privatizarlo todo. La libertad no es un *datum* del que haya que partir, sino sólo un principio que se va actualizando poco a poco. Por eso se puede decir que «se estructura dialécticamente», que sus momentos son, justamente, los que se desarrollan «en el transcurso de la historia» (85).

La exigencia hegeliana de un Derecho público se funda en la necesidad de que el individuo participe en lo universal y, en la época que se abre con la revolución francesa, como ciudadano. Su filosofía crítica desemboca así en una teoría del Estado moderno constitucional cuya esencia es el sistema representativo. Y lo que pide para Alemania es un Estado que lleve a cabo, por lo pronto, la tarea que realizó en el resto de Europa el absolutismo, creando un mínimo de sentimiento comunitario a través de la progresiva centralización racional de las relaciones políticas mediante la destrucción del feudalismo. Sólo mediante esfuerzos imprecisos, pudo abrirse paso allí el principio de la libertad moderna. Alemania, sirviéndose de esa experiencia histórica mediante el empleo racional de la fuerza, y puesto que se conocen, gracias a aquélla, los principios que aquí están ausentes por completo, podría recuperar aún el ritmo histórico. Pero Hegel, dada la situación de aquel país, no quiere incurrir en el mismo error que critica de querer conoverlo todo para implantar una libertad que sea mera abstracción. Conformaríase con «un

---

(85) HOČEVAR, *ibidem*, *id.*, pág. 150. «En el Estado adviene a la existencia fenoménica de la idea de la voluntad general libre.» A. VON TROTT ZU SOLZ: *Hegels Staatsphilosophie und das Internationale Recht*, Göttingen, 1967, P. 1.<sup>a</sup>, cap. V, página 53.

término medio entre opresión y despotismo (lo que los alemanes llaman Monarquía universal) y la completa desintegración». Su sana prudencia política le hace parecer conservador.

El vigor del ejecutivo hegeliano, en toda su obra, y no sólo en ésta, ha de entenderse como una comprensión del contenido profundamente histórico de todos los regímenes. Si rechaza el absolutismo no desconoce, sin embargo, su labor, en un sentido, decisiva, a favor de la libertad. El Estado que integre lo positivo del absolutismo bajo el nuevo principio, y no el mero clamor abstracto de la libertad, constituye para él el modelo de Estado contemporáneo. Su misma aceptación de la Monarquía ha de entenderse en este sentido, pero no porque Hegel sintiera ningún especial fervor monárquico. En todo caso queda muy claro que el poder político centralizado recibe su vigor de los individuos, del espíritu subjetivo que indirectamente trabaja para la vida en común con tal de que la organización política del todo sea la adecuada. La filosofía política de Hegel, trasunto de la de Montesquieu, es también la filosofía del liberalismo adaptado —cuando Hegel habla especialmente para los alemanes— a las peculiares condiciones históricas de Alemania. Esto no lo vio quizá muy claramente Carlos Marx, cuando criticó el Estado liberal en las fórmulas hegelianas.

\* \* \*

El problema de su filosofía se retrotrae, por lo tanto, al del Derecho. Los tratadistas hablan de Constitución, pero por tal entienden, en el mejor caso, es decir, si son positivistas —afirma Hegel—, una incoherente amalgama de derechos que, en el fondo, son además privados. Mas sólo se puede hablar de Constitución —según la doctrina común del liberalismo— cuando los Derechos enunciados en ella forman un todo coherente según un principio estructurador que, para tener vigencia, ha de estar a la altura de los tiempos y adecuarse al nivel de desarrollo «material» (social) de la sociedad. Por eso, la Constitución no es equivalente, necesariamente, a Constitución escrita organizada con estricta racionalidad —esto sería sólo una forma—, sino que, a la manera de Burke, quiere descubrir sus principios y su vigencia a través de los usos, de las costumbres, de las tradiciones, pues, a fin de cuentas donde viven es en los hombres, no en la letra escrita. Una Constitución que sólo existe en papeles archivados, cubiertos de polvo desconectada de la realidad —a ello alude Hegel— es una Constitución muerta. Y entonces no hay Estado, pues su esencia, su alma, es la Constitución, y ésta no es sentida por las nuevas generaciones.

Hegel concede una gran importancia al Derecho internacional. Observa como Alemania se halla sujeta a los intereses de potencias extranjeras y la repercusión que esto tiene, sugiriendo una sociología de las relaciones internacionales. Impide la unificación y hace más acuciante su necesidad. («El bien supremo de los Estados es ser independientes», escribe en la Introducción.) Debido a las relaciones internacionales, precisamente, los dos grandes Estados alemanes son incapaces de conducir aquélla. Prusia se ha colocado francamente «fuera de la esfera de los intereses alemanes». Queda Austria, obstaculizada tanto por aquélla como por su respeto a la caduca Constitución del Imperio. Pero es demasiado débil, además, ella sola, en el conjunto de los poderes europeos. ¿Por qué? Hegel traslada al campo de las relaciones internacionales el Estado de naturaleza de Hobbes-Espinosa y la doctrina del pacto en su forma atenuada de *balance of power* (86). Así como en el orden interno se trata de mantener el equilibrio entre todas las partes del Estado, considerado como un todo, así en el orden externo. El *Weltgeist* constituye también el principio de organización de las relaciones entre Estados soberanos. Por eso el Derecho interno debe completarse mediante el externo.

Ahora bien, la doctrina del equilibrio había sido establecida en perjuicio de Alemania, a cuya costa se compensaban las diferencias entre los demás Estados. Pero no sólo eso; la doctrina de Westfalia, resultado de la obra de Richelieu, estaba expresamente concebida para impedir su unificación. Del mismo modo que Austria y Prusia se obstaculizaban recíprocamente sin que ninguna obtuviera mayor poder dentro del Imperio, así los demás Estados europeos se hallaban interesados en su debilidad. Un Estado alemán destruiría el equilibrio europeo. Esa es la razón de que poco después de este escrito empiece Hegel a considerar al corso como libertador de Alemania, pues, por vez primera, echaba por la borda, en beneficio indirecto de Alemania, la balanza de poder que daba por supuesta su eterna desunión, así como su incapacidad para constituir un Estado. Eso explica que el antiprusiano Hegel, al comprobar cómo en el tratado de Viena se restablece la vieja doctrina, bajo la dirección de Austria, vuelva sus ojos hacia Prusia. Alemania no podría ser un Estado mientras el Derecho internacional establecido a partir de la paz de Westfalia tienda a consagrar el *statu quo*.

La soberanía, el concepto estructurador del Estado moderno, lo es casi más hacia afuera, a partir del siglo XVIII, que hacia dentro del propio Estado:

---

(86) Sobre el Derecho internacional en Hegel y su relación con el interno, A. VON TROTT ZU SOLZ, *op. cit.* El *System des europäischen Gleichgewichts*, cuya sustancia expone en un párrafo magistral de V. D., 10, pág. 130, desempeña un gran papel en el pensamiento político hegeliano.



en este contexto histórico se manifiesta como lo que constituye su esencia, como poder, mientras hacia adentro se muestra en un plano como Derecho y en otro como fuente de cultura. Pero la Constitución imperial no sólo establece hacia adentro una falsa soberanía, sino que, externamente, el Imperio es objeto de Derecho, no sujeto, pues no tiene fuerza para actuar como Estado por su propia debilidad interna. El Imperio no es un Estado en el cual se unifican las oposiciones, pues el auténtico Estado es a la vez sujeto y su propio objeto. Tampoco por ahí aparece una mínima realidad de Derecho público (87).

De su examen del sistema de Derecho alemán, deduce Hegel: en primer término la ausencia de verdadero Derecho político, constitucional, puesto que la soberanía se ejerce en Alemania conforme a periclitadas concepciones privatistas. La soberanía no sólo no estructura allí a la nación organizándola en pueblo (que en los tiempos actuales implica el sistema representativo), sino que, debido a la desunión de Alemania, actúa en contra de la racionalidad moderna. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, si no existe Derecho constitucional en sentido propio, también se hallan falseadas todas las demás relaciones jurídicas, tanto las de Derecho público como las de Derecho privado.

Las de Derecho público (internacional), porque se limitan a regular, como si fuesen privadas, además, las relaciones entre los Estados particulares que integran el Imperio, el cual, desde la paz de Westfalia no es capaz de sostener otras relaciones exteriores, que aquéllas que sea capaz de tener a título personal en relación con el Imperio, el Soberano austríaco.

En cuanto a las privadas, su disfuncionalidad viene dada porque el Derecho no reconoce, en consecuencia, las transformaciones que han tenido lugar en la sociedad alemana. Los alemanes siguen siendo súbditos cuando debieran ser ciudadanos, concepto de Derecho político con las mayores repercusiones, sin embargo, en el Derecho privado. Si el pueblo alemán no se organiza, en fin, en el fuero externo conforme al principio de la época, mal puede interiorizarlo, hacerlo suyo y constituir un Estado. La comparación

---

(87) «La constitución política determina como *Derecho estatal interno* la relación de los poderes especiales, tanto respecto al Gobierno, a su unidad superior, como entre sí, así como la relación entre los ciudadanos o partes de éstos», § 30. «El *Derecho estatal externo* concierne a la relación entre pueblos independientes a través de sus Gobiernos y se apoya, sobre todo, en tratados especiales: *Derecho internacional*... Los Estados se encuentran más bien en una relación recíproca natural que legal...», § 31 de *Phil. Prop.*, Primer curso. Sobre relación específica entre constitución y política exterior en HEGEL, cfr. A. VON TROTT, *op. cit.*, espec., P. 2.<sup>a</sup>, 4 a, págs. 121 y siguientes.

del Derecho exigido por las nuevas condiciones existentes con el sistema en vigor, para mostrar su incoherencia, implica una sociología. Esta determina en abstracto la adecuación entre el tipo ideal de comunidad histórica y la realidad empírica. Dicho de otra manera: la sociología consiste en poner de relieve la «vigencia» o la «invigencia» del Derecho ideal en relación con los usos y viceversa. Ello comporta averiguar dentro de la obra de Hegel sobre la Constitución, la naturaleza del repertorio de los usos colectivos de la sociedad alemana (88).

## XI

### LA SOCIOLOGÍA

Hegel, como Montesquieu, desarrolla la sociología a través del Derecho, que es la mediación o formalidad más próxima a la materia de la Constitución; pero mucho más claramente que para el francés, su sociología es a la vez una sociología del poder. Puesto que entiende éste en el más amplio sentido, como lo que en verdad determina la sociedad, no se queda en una mera sociología política de los diversos tipos de regímenes, sino que desarrolla una sociología general de base filosófica complementada con una segunda parte descriptiva. Sus fundamentos filosóficos hacen que, por decirlo así, su sociología general sea, ella misma, la teoría del Derecho, mientras que la sociología propiamente dicha se compone de dos partes: una equivalente a una suerte de lo que ahora se llama psicología social, encaminada a estudiar los principios que animan la vida colectiva, y otra que estudia el sustrato material de ésta, lo que se podría llamar los factores particulares de todo orden, grupos, instituciones, cultura, etc., en que se asienta la forma estatal. En ambos casos la sociología de Hegel, al ser fundamentalmente histórica, no necesita hacer la distinción entre estática y dinámica. En rigor se trata de una sociología del cambio si es que ésta no es de por sí toda la sociología. La categoría básica de lo que se pudiera llamar psicología social es la de generación; propiamente el cambio de mentalidad es lo que determina que la previa alteración correlativa de los factores sociales se transforme en cambio histórico, en la adopción de nuevos principios universales. La categoría básica de la sociología estricta, como lo material de la sociedad, es la de clase

---

(88) En el contexto particular de la sociología política equivale esto a la cuestión de la legitimidad o ilegitimidad del Gobierno.

o estamento. La modificación de la estructura de las clases, en la cual insiste Hegel en *Die Verfassung*, refleja los intereses materiales, es decir, particularmente, que se dan en la sociedad.

\* \* \*

Visto desde la sociología posterior a Hegel que se apoya en él, la de Von Stein o la de Marx, etc., pudiera creerse que si la sociología se ocupa de la sociedad y no del Estado (por lo menos en primer lugar), también lo propiamente sociológico en Hegel es el punto de vista económico. Pero esto no es verdad, puesto que el pensador alemán, dado su punto de partida, no hace la fácil trasposición posterior del factor poder a las clases sociales como sus detentadoras (entre otras razones porque el poder tiene en su sistema rango metafísico). Las clases responden pura y simplemente a la situación de los grupos de intereses en una sociedad, pero el filósofo alemán tiene también clara conciencia de que cada clase social sólo tiene sentido dentro de un orden global, y que, por lo mismo, su constitución y existencia dependen de otros factores —por ejemplo, el político, como el más esencial de todos ellos—. Ve claramente como los viejos estamentos de origen feudal tienen todavía fuerza para impedir la unidad de Alemania, que ésta se constituya en Estado, en un momento en que, según su visión —sin duda deformada, por otra parte, en lo que respecta a Alemania— la clase verdaderamente importante en su opinión es la burguesía. Si el factor económico fuera el único decisivo, no sería medianamente razonable interpretar el Estado social de Alemania como uno todavía predominantemente feudal en el que los viejos derechos y la vieja idiosincrasia podían mantener una situación formal totalmente incompatible con las condiciones modernas.

Acaso el reproche que se le puede formular a Hegel (aunque hay serias razones para dudar) consiste en que no haya percibido el hecho de la aparición, en la época contemporánea, de la economía como otro uso fuerte, al lado del Derecho e imprimiéndole su dinámica. La sociedad alemana que critica se apoya en los derechos, aunque éstos desconocen las auténticas relaciones «materiales» importantes, los verdaderos intereses sociales. Su problema es el de aproximarlos al Derecho, o sea, el de reformar el Derecho. Afirma, no obstante, que al entrar éste en colisión con este otro uso fuerte que es el económico, debe ser flexible. Insiste en que la Constitución adecuada al sistema representativo debe ser lábil para adaptarse, como por sí misma, a las realidades sociales; se da cuenta de que la fortaleza del Derecho ha de ser mitigada, debiendo compartirla con la economía. De mano maestra lleva a cabo entonces un estudio de las relaciones jurídicas existentes y de

su incompatibilidad con el sistema representativo que corresponde a la nueva realidad social. Con la mayor habilidad descompone el conjunto de la sociedad alemana sometiéndolo a un análisis en el que, en modo alguno, está ausente la inserción de los distintos elementos en el tiempo.

\* \* \*

En la primera línea, formula su hipótesis de trabajo: Alemania ya no es un Estado. Sus pesquisas muestran por qué era, por lo menos mínimamente, una sociedad, pero no un Estado; los procesos de desintegración muestran, por otra parte, cada vez más agudos. No existen apenas vigencias colectivas según lo demuestra esa desconexión entre la teoría y la práctica real. Con razón ha dicho Habermas que es en sus escasos escritos estrictamente políticos donde se puede ver la insistencia de Hegel en este problema y su manera de resolverlo. El Derecho existente resulta tan incoherente consigo mismo que sólo es un uso fuerte debido a las circunstancias peculiares de Alemania, y en lo que tiene de negativo, así como gracias al interés de los extranjeros en mantenerla dividida. Si no hay Estado, difícilmente puede mantenerse el Derecho, por lo menos dentro de la concepción hegeliana, como un uso fuerte. Hasta los usos más débiles —la opinión pública, para ilustrar a la cual escribe Hegel esta obra— andan dispersos y resultan incluso extravagantes: puntuosidades, cicaterías, fórmulas vacías, en fin, tópicos. La invigencia del Derecho, su falta de sustantividad, constituye el principal factor de disolución, pero la situación internacional hace que ésta se mantenga eternamente.

Es ahí donde se ve el relativo nominalismo a lo Hobbes de la filosofía política de Hegel y por qué es filósofo de lo concreto. En realidad, ha superado dentro de su sistema la oposición entre universalismo y nominalismo integrándolos. Consiste el Derecho, justamente, en la mediación entre ambos aspectos. El Derecho en sí es todavía algo abstracto, general, universal, pero apunta a la persona concreta. Así como la historia es la marcha de la libertad, según Hegel, en realidad el Derecho marcha de lo más concreto a lo más abstracto o universal; pero para crear las condiciones de la libertad. Cuanto mayor ámbito de autonomía corresponde al individuo —el papel del Estado consiste en írselo ampliando—, mayor posibilidad existe para la realización personal, mayor será la profundización de la libertad. De ahí la alta misión del legislador. Y de ahí también por qué, como se ha dicho, «desde Platón a Hegel, todos los grandes filósofos han visto en el Derecho el campo principal de su actividad», de modo que «en el pensamiento filosó-

fico, la filosofía jurídica era un esfuerzo para ver el Derecho en su relación racional con un esquema general de las cosas, un intento de establecer los principios de sus elementos en sus formas ideales más bien que en la conexión causal a través de la que son conocidos en el sistema jurídico». Precisamente el Derecho recibe de la filosofía no sólo la dirección metodológica, sino los ideales para la legislación y una profunda inteligencia práctica que «contrapesa las abstracciones a que fácilmente se entregan los juristas» (89). De ello tiene Hegel plena conciencia. El político viene a ser una suerte de filósofo práctico cuyo empleo del poder, que es el que configura la sociedad, racionalizándola, realiza el ideal jurídico. La cuestión de la naturaleza de la sociología hegeliana se reduce, pues, al debatido problema de la diferencia que media el derecho entre la sociedad y el Estado, entre lo particular y lo universal o común.

\* \* \*

B. de Jouvenel ha escrito que «quizá la distinción entre sociedad-Estado es inocua. Son dos términos independientes. O la sociedad absorbe al Estado o éste es el núcleo de la sociedad. Así como para Hegel la "sociedad civil" se corresponde al concepto que de la sociedad se tenía antes de la Revolución y el Estado a la sociedad, tal como se entiende después de ésta, ocurre que, en realidad, la distinción clara entre sociedad y Estado sólo es posible en el claroscuro de todas las épocas críticas; en unas épocas en que lo principal es el individuo —la multitud de individuos reales configura la sociedad—, en que los conceptos colectivos tienen el "alma" desalmada, el individuo va desapareciendo en la masa y surge el Estado. En los puntos de tránsito y contacto, al percibir el peligro, se descubre que hay dos realidades, tan opuestamente radicales, en las que el individuo tiene que insertarse. El anarquismo —por repugnancia a las fórmulas estereotipadas de lo pasado— cuyo contrapunto es el burocratismo, y el colectivismo o su correspondiente, el liberalismo, hacen su aparición. Unos representan la sociedad, sus deseos de ser; otros, el Estado, su decisión de mandar» (90).

Hegel, que en este escrito estudia las condiciones del tránsito de un Estado social a otro, no establece, en efecto, una distinción real entre la sociedad y el Estado, sino una diferencia de orden conceptual, puramente formal:

(89) L. LEGAZ Y LACAMBRA: *Filosofía del Derecho*, Madrid, 1961, P. 1.<sup>a</sup> e, I, I, página 9.

(90) *El poder*, Madrid, 1956, cap. III, pág. 67. HEGEL considera que es el Estado lo que unifica la sociedad, V. D., 7, pág. 85.

No hay sociedad sin Estado ni Estado sin sociedad. Aquél le confiere a ésta su unidad, pero, simultáneamente, necesita de ella. De ahí la tríada dialéctica de momentos de la eticidad: familia, sociedad y Estado, que se implican y suponen mutuamente en cuanto algo concreto, real. La distinción real posterior —que en el fondo lo que hace es subsumir el Estado en la sociedad— introducida por Marx, y en cierto modo por Stein antes que éste, ha tenido por consecuencia, precisamente, el sociologismo, que, a pesar suyo, pierde de vista la totalidad al fijarse sólo en alguno de los aspectos particulares señalados por Hegel, generalmente en el económico. El filósofo, no por idealismo, sino por realismo, siempre hubiera sostenido que la sociedad es un momento racional, es decir, una distinción teórica, y aunque tal vez hubiera llegado a conceder a la economía el papel de «uso fuerte», no hubiera desdeñado la importancia de los otros usos fuertes y débiles. Para él la sociedad es, pura y simplemente, el plano donde supone que tienen lugar las acciones humanas usuales, no creadoras, relativas a lo que, en sentido amplio se denominan necesidades básicas, imprescindibles, bajo la forma de intereses, para la realización de los fines de cultura que son los que verdaderamente humanizan la acción del hombre. (Por supuesto que el concepto de necesidad, en cuanto a su contenido, es también cultural, es decir, que varía con el nivel cultural. Las «necesidades», se las crea el hombre, son humanas.) De ahí la interacción de los factores «sociales» respecto a todos los demás. Podríase decir que en la sociedad el acto humano apenas es libre, puesto que se halla muy condicionado por la necesidad (determinada ésta según el momento cultural), mientras que la acción creadora tiene lugar sólo en el Estado. Eso es lo que quiere decir Hegel, y explica por qué cuando no existe Estado o éste se halla en decadencia, las formas de vida colectiva tienden a desintegrarse, viéndose reducida la acción humana a sus límites más estrictos. Una sociedad sin Estado, en rigor, no es sociedad, sino un conjunto o conglomerado. Hegel ha hecho suya y la ha potenciado, adaptándola a las condiciones modernas, el núcleo de la filosofía política de Hobbes.

## XII

### CONCLUSIÓN

*La Constitución de Alemania* pone de relieve aspectos fundamentales del pensamiento de Hegel. Es obvio que éste evoluciona posteriormente y aporta numerosas precisiones de todo orden; pero lo sustancial está ya ahí y, en este sentido, revela sus preferencias tanto como sus intenciones. Resulta evidente,

por lo pronto, que Hegel abandonó, con todas sus consecuencias, la idea de una representación nacional según el ejemplo de la Constitución francesa de 1791 (91); que su propósito consistía en clarificar, para sí mismo, la situación y hacer ver a sus compatriotas en qué medida era posible establecer un sistema representativo respecto al cual, lo mismo que a Montesquieu y que a Sieyès, no le preocupaba tanto que se tratase de una forma de gobierno democrático como de la forma adecuada al Estado moderno, desde el punto de vista de la división del trabajo. En este sentido su filosofía, más que de idealismo está teñida, ciertamente, de utilitarismo. De ahí su preferencia por un segundo principio correlativo, el de la Monarquía, el cual «historifica e ideologiza» (92) su idea de la representación: «El principio del Estado alemán originario, que se ha expandido desde Alemania al resto de Europa, fue el principio de la Monarquía, un poder político bajo un mando supremo para conducir los asuntos generales con la cooperación del pueblo a través de sus representantes» (93); apoyando su propia fuerza la Monarquía en una especie de caudillaje militar sobre el ejército de toda Alemania puesto bajo su mando (94), pero cuyos gastos serían costeados por el tercer Estado en cada uno de los territorios alemanes en proporción al número de sus habitantes, debiendo ser los representantes de cada uno proporcionales a la población, se legitima de este modo la representación según sus bases modernas (95).

Resulta así, ya en este escrito, que lo que propugna Hegel es la Monarquía constitucional, la cual podría aunar lo positivo del Estado absoluto moderno —la idea de la Monarquía, su vigor centralizador en lo político, que tiende a establecer un régimen igualitario, a la vez que garantiza la seguridad— y lo positivo del sistema representativo, según el cual son los ciudadanos quienes, organizados de la manera que corresponde al modo de división del trabajo, controlan los gastos estatales para su defensa.

\* \* \*

Actualmente está reinterpretrándose de nuevo el pensamiento hegeliano. Hasta ahora, en efecto, las opiniones sobre el mismo se apoyaban, o bien en las de los mismos posthegelianos que adolecen tanto de esa gran frag-

(91) Cfr. HOČEVAR, *op. cit.*, cap. III, IV, 1, pág. 148. La oposición de HEGEL a la democracia de tipo rousseauiano en V. D., 1, pág. 31, 12, pág. 139.

(92) HOČEVAR, *op. cit.*, cap. III, IV, 4, pág. 155.

(93) V. D., 11, pág. 131.

(94) V. D., 12, pág. 136.

(95) HOČEVAR, *op. cit.*, cap. III, IV, 7, pág. 175.

mentariedad, en que ha insistido Löwith, como de una fuerte dosis de intención ideológica, aprovechándose de las necesarias ambigüedades del lenguaje de todo pensamiento creador o bien de un conocimiento inconexo e incompleto —del que también aquéllos adolecían— del conjunto de su obra. Incluso la propia atmósfera mental creada por el hegelianismo y las condiciones históricas de Alemania y sus posteriores consecuencias han contribuido en gran medida a influir los intentos de comprenderlo.

Según la tendencia actual, más serena, con mayor perspectiva, disponiéndose casi por completo, además, de toda la obra hegeliana y de nuevos métodos de interpretación y de análisis, debidos en parte al desarrollo de la historia de las ideas y de los estudios sociológicos, la interpretación tradicional parece destinada a una profunda revisión. En ese conjunto de circunstancias, *La Constitución de Alemania* aporta, junto con su intrínseca valía, la ocasión de considerar el pensamiento del gran filósofo en relación con un asunto práctico que personalmente le apasionaba quizá más que ninguna otra cosa: el destino de Alemania conforme a la naturaleza del ser del Estado.

DALMACIO NEGRO PAVÓN

## R É S U M É

*Dans la révision en cours des interprétations traditionnelles de la pensée hégélienne, l'étude sur La constitution de l'Allemagne, qui n'apparut qu'en 1893, est appelé sans aucun doute à accomplir un rôle important. Non seulement parce qu'elle marque une étape dans l'évolution intellectuelle du philosophe allemand, mais surtout parce qu'on y trouve déjà les grandes lignes de sa pensée définitive. Ce petit livre, comme la Septième Lettre de Platon, traduit les préoccupations vitales de l'auteur, dont la philosophie, comme celle de l'auteur grec, serait à peine compréhensible si l'on faisait abstraction de ses inquiétudes politiques. De plus, il y encourage déjà le puissant esprit de la Philosophie de l'histoire universelle ainsi que la solidité de la Philosophie du droit. Sa conception historique supère en effet le quietisme de Montesquieu, à qui il doit tant, en montrant la réalité comme une tension continue à laquelle l'esprit se trouve soumis dans sa recherche prométhéenne de l'unité perdue, dans son désir de retrouver son identification profonde avec lui-même. Le problème de Hegel est double: étudier le développement de l'esprit dans le monde et la façon dont l'esprit peut se reconnaître lui-même dans les esprits finis. De là découle l'impossibilité de séparer sa pensée politique de sa métaphysique, conçue —fidèle en cela à la prescription de Kant—*



comme une science rigoureuse. Toute son oeuvre présente donc une structure intimement liée et elle assume d'une façon si complète toute l'histoire spirituelle de l'Occident qu'après elle il ne reste plus de place que pour le nihilisme; ce dernier a même adopté quelques aspects de sa pensée.

Son absolutisme intellectuel, que beaucoup confondent avec le totalitarisme politique, s'exprime de façon précise dans sa considération de l'histoire en tant que cadre de référence de la véritable connaissance. C'est donc sur le plan historique qu'apparaissent les niveaux cognoscitifs que l'on peut atteindre au prix d'un effort assez grand. Le niveau le plus élevé est le politique, dans l'histoire du monde qui se distingue de l'histoire de l'absolu. Voilà pourquoi l'Etat occupe une place si primordiale dans la conception de l'auteur (qui d'une certaine façon ne fait que témoigner du résultat d'un long processus historique), étant donné qu'il n'est seulement possible d'opérer le saut épistémologique — c'est à dire celui de l'absolu — à partir du niveau Etat. Or, le thème de l'Etat et ses implications philosophiques se trouve déjà mentionné dans cette oeuvre de jeunesse sur La constitution allemande, car celle-ci est justement l'essence ou la forme de l'Etat. Le cas empirique de sa patrie qui le passionnait, bien qu'il traite le sujet sans y mettre l'ardeur de ses romantiques contemporains (Montesquieu et Gibbon réalisèrent simultanément des études sur le cas concret de Rome dans des circonstances semblables), nous permet de mettre à nu tout ce qui est essentiel dans l'Etat.

A travers le droit qui relie la constitution, c'est à dire la forme de ce qui constitue l'Etat, avec la "matière" sociale, Hegel ébauche une sociologie moderne, car il ébauche une philosophie critique ou sociologie de l'évolution qui met à jour l'incohérence entre la théorie et la pratique qui existait alors dans la situation de son pays. Voici donc que dans cette oeuvre que nous prétendions seulement connecter à la philosophie générale du penseur allemand, nous trouvons le germe des idées qu'il développera dans des oeuvres postérieures plus importantes et, de plus, nous y trouvons son applications à une circonstance concrète. En outre, du point de vue politique, si important pour l'exégèse, cette oeuvre montre comment la pensée hégélienne est connectée, sans aucune ambiguïté, aux doctrines du libéralisme politique.

## S U M M A R Y

Hegel's youthful *The German Constitution*, unpublished until 1893, is without doubt destined to play an important rôle in the current revision of traditional interpretations of the German philosopher's thought. Not only

because it represents a milestone in his development but, more specifically, because one can already trace in it the guidelines that will be definitively laid down in the works of his maturity. In the first place, this little book, like Plato's famous seventh letter, shows the vital concerns of the author, whose philosophy, like that of the Greek, is scarcely intelligible, without reference to the political aspect of his thought. The powerful spirit of the Philosophy of History is already present together with the solidity of Philosophy of Right. His approach to history goes beyond the quietism of Montesquieu, to whom he owes so much, giving us reality in terms of the constant tension to which the spirit is subjected in Promethean search for its lost unity, its unresting desire to find again its identity with itself. Hegel's problem is two-fold: to investigate the development of spirit in the world and the manner in which this recognizes itself in finite spirits. Hence the impossibility of separating his political thinking from his metaphysics, which, faithful here to Kant's prescription, he regards as a rigorous science. All his work is thus so closely linked and embraces so completely the entire spiritual history of the West that after him there is room only for a nihilism which, in spite of itself, wears remnants of his thought.

Hegel's intellectual absolutism, which many confuse with political totalitarianism, is clearly seen in his view of history as the proper table of reference for the obtaining of real knowledge. It is thus on the historical plane that the higher cognitive levels appear, the highest of these —within the framework of world history, as distinguished from the history of the absolute—being the political. This is why the State occupies such an important place in his scheme (in a sense it does no more than confirm the result of a long historical process), since only from the level of the State is it possible to effect the epistemological leap into knowledge of the absolute. In The German constitution the young Hegel already touches the root of the subject of the State and its philosophical implications, that constitution being precisely the essence or form of the State. The empirical case of his own country, to which he was passionately devoted, though he expressed himself with less ardour than his romantic contemporaries, allowed him, as it allowed Montesquieu and Gibbon in their treatment of the specific case of Rome in similar circumstances, to lay bare the essential nature of the State.

By means of the "right" that connects the constitution, the form of the "state-thing", with the social "matter", Hegel outlines a sociology in the very modern shape of a critical philosophy or sociology of change that reveals the contradiction between theory and practice in the contemporary situation of

*his country. The present essay aims to do no more than relate this youthful work to Hegel's philosophy as a whole, showing that not only are the germinal ideas for later and more important works already present in it by also actively applied to a concrete circumstance. At the same time, from the political point of view, so important for exegesis, one can see here how Hegel's thinking is quite unambiguously linked to the doctrines of political liberalism.*

