

# HEGEL Y EL TOTALITARISMO

## INTRODUCCIÓN

Las interpretaciones generalmente admitidas del pensamiento político hegeliano han solido ser tan inequívocas, que apenas hace falta reiterar su sentido. Entonces, como se reconoce, no obstante, su vigor intelectual, concéntrase el interés en su metafísica. Pero dado que ésta resulta, en verdad, incomprensible, en cuanto se prescinde de su filosofía política, un punto de vista discrepante de la interpretación corriente puede tener un alcance inesperado.

Una vez más se constata, en el caso de Hegel, que éste, como todos los grandes filósofos, o arranca de meditaciones sobre la vida en común, o bien, impulsado por una necesidad interna, acaba volviéndose a ella.

\* \* \*

Hegel, igual que Comte, otro de los últimos grandes pensadores sistemáticos —aunque éste parte de la política y acaba en la religión y en el moralismo—, llega a la filosofía reflexionando sobre los extraordinarios acontecimientos políticos de su época. Al final de las geniales *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, meditando sobre la Revolución francesa, dictó Hegel aquel famoso pasaje que equivale, en verdad, a la descripción de su idea clave: «Anaxágoras había dicho el primero que el νόος rige al mundo; ahora, por vez primera, ha llegado el hombre a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Fue esto, por consiguiente, un magnífico orto. Todos los seres pensantes han celebrado esta época. Una emoción sublime reinaba en aquel tiempo; el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo, como si sólo entonces se hubiese llegado a la efectiva reconciliación de lo divino con el mundo» (1).

---

(1) El principio de la independencia de la razón, de su absoluta independencia en sí, ha de considerarse, de ahora en adelante, como principio universal de la filosofía, pero

De esa manera, pues, su filosofía sólo se entiende bien a través de su visión histórica que anticipa, entre otras, las de Comte y Marx; pero, al mismo tiempo, sólo cabe formarse una opinión sobre su pensamiento político considerándolo como la parte orgánica que vivifica aquélla: «La eticidad —escribe en el párrafo 552 de la *Filosofía del Espíritu*— es el espíritu divino incidente en la autoconciencia, en su presencia real, en la de un pueblo o de sus individuos»: «pero la eticidad es el Estado reconducido a su interioridad sustancial; el Estado reposa, según esta relación, en la disposición de ánimo ético, y ésta, en la religiosidad». Por eso, «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, "pues" una historia debe tener un objeto» y, como el Estado es la cosa de la que el juicio ha de referir los acontecimientos en la historia política, así «la verdad debería ser aquí el objeto al cual habría que referir los hechos singulares y los acaecimientos del espíritu», pues, por eso es, justamente en la historia universal, donde «el espíritu universal mismo, la conciencia de sí y de su esencia, constituye un objeto verdadero y real, un contenido y un fin al cual en sí y por sí todos los otros fenómenos sirven» (§ 549).

\* \* \*

Escribe Hegel en una de esas épocas de «repolitización» que sólo se dan cada cien o mil años, como él mismo dijera, entusiasmado por vivir en uno de los momentos en que la historia parece dar saltos. Son momentos que el europeo ha solido sentir como si la tierra se le hundiera bajo los pies, pero cuyo resultado ha sido, hasta ahora, una renovada modernidad, la apertura de un nuevo horizonte histórico que deja percibir un mundo más dilatado. Enriquecido de mundo pasa una crisis de desconcierto moral hasta que retorna la claridad de la comprensión de lo nuevo. Son, por eso, asimismo, momentos en los cuales la historia parece acelerarse porque las pasiones políticas, puestas en marcha, lo ocupan todo. La intuición del cambio histórico enreda a los

---

también como una de las convicciones generales de nuestro tiempo», *Filosofía del Espíritu*, § 60, Madrid, 1918. Por lo que el famoso *Vorrede* de la *Rechtsphilosophie* agrega: «Concebir lo que es, constituye la tarea de la filosofía, pues lo que es, constituye la razón. Por lo tanto, en lo que respecta al individuo, cada uno es hijo de su tiempo; y, por lo mismo, la filosofía abarca su época en el pensamiento.» Comenta F. SCHNABEL: «Así, pues, la filosofía no tiene que mostrar ningún deber ser, sino abarcar la realidad efectiva en su devenir», *Deutsche Geschichte in neunzehnten Jahrhundert*, vol. 5, Freiburg, 1965, parte 1.ª, págs. 17.

hombres aun más despreocupados en su torbellino del que sólo muy pocos, los grandes pensadores que van a marcar el futuro —y los auténticos hombres de Estado—, son capaces de sustraerse, precisamente en la medida en que su pasión es la mayor de todas, tanto que sólo viven para su idea: «*Nichts in der Welt geschieht ohne grosse Leidenschaft*» (2).

Hegel logró él mismo dar forma reflexiva a sus apasionados sentimientos y traducirlos en un pensamiento totalizador, según la terminología de Jean Paul Sartre, amalgamándolos con los acontecimientos de su época.

Su naturaleza alemana constituyó una gran ayuda, en la medida en que su patria ocupaba, ciertamente, en aquellos momentos, el centro de la historia, pero como si fuera su objeto. Igual que los demás pensadores alemanes forzados a la pasividad en medio de la tormenta, dadas las circunstancias de su nación, sin fuerza para participar con peso propio en los grandes sucesos, medida, en cambio, sobre la naturaleza de las grandes acciones humanas. Alemania estaba, por decirlo así, fuera de la historia a la cual, sin embargo, contribuía como escenario, y esa forzosa actitud expectante se traduce en grandes concepciones, inadecuadamente consideradas idealistas. ¿Pero es que no hay idealismo en todo gran pensamiento, como en toda gran acción? La crítica de ese «idealismo» tiene mucho que ver con la decadencia del pensar y de la política y la religión, y con el predominio del positivismo de la mediocridad.

Si el pensamiento hegeliano ha tenido siempre algunos defensores, infundibles, sin embargo, con los meros admiradores o, por supuesto, con los santificadores, en verdad, la masa de los detractores ha sido hasta ahora superior en número e influencia. De modo que las ideas corrientes sobre Hegel son las de estos últimos, en cuanto vienen a darles también la razón a aquellos que lo santifican. La opinión común podría resumirse en que «el hegelianismo constituye una sombría doctrina de contienda» (3).

---

(2) «Nada acontece en el mundo sin una gran pasión.» La cual, «es la unidad absoluta del carácter con lo universal». Por eso «los individuos históricos son los que les han dicho a los hombres lo que éstos quieren. Es difícil saber lo que se quiere. Se puede, en efecto, querer algo y estar, sin embargo, en el punto de vista negativo, y no estar satisfecho. Puede faltar muy bien la conciencia de lo afirmativo. Pero aquellos individuos lo sabían de tal suerte que lo que ellos querían era lo afirmativo.» *Lecciones de Filosofía de la Historia universal*, Madrid, 1953, II, 2, d y c, págs. 80 y 81 del volumen I.

(3) R. D'O. BUTLER: *Raíces ideológicas del nacionalsocialismo*, Méjico, 1943, III, página 90.

## I

## LA REVISIÓN DEL PENSAMIENTO DE HEGEL

a) Constituyen, pues, excepción, aun cuando no han faltado trabajos serios, aquellos que rechazan la ligereza de quienes tienen la idea preconcebida de alabar o denigrarlo como teórico del «prusianismo» o el santificador del Estado-Dios. Atendiendo a la vez a la cronología y la importancia, deberían citarse, en primer lugar, a Carlos Marx y Federico Engels. Para sorpresa de la mayoría, que suele suponer que Hegel es su *bête noir*, bastaría recordar aquí el divertido episodio documentado en la carta de 8 de mayo de 1870 en que Engels, aplicando resonantes epítetos al pobre editor Wilhelm Liebknecht —*das Grundperret* que *nicht besser machen könnte* (no ha podido hacer nada mejor), que apostillar sin firma a un artículo periodístico suyo (de Engels) sobre Hegel, que éste era conocido por el gran público como el descubridor y glorificador de la «idea monárquica prusiana del Estado»— se queja del hecho y se lo cuenta a su querido amigo. Cuya respuesta, a vuelta de correo (11 de mayo de 1870), no exonera, ciertamente, al cabecilla de la social democracia —*Der Mensch ist wirklich zu dumm*— que quería presentar a Hegel como apologista del prusianismo.

Otra excepción, aunque de relieve más limitado, es la del reverendo padre Lenin, que recomendaba a los fieles la lectura de los difíciles textos hegelianos para la hermenéutica de los libros sagrados. Y se podría citar también a Plechanov, aunque, sin duda la hermenéutica fue lo que hizo de él un hereje. En resumen, entre los artículos de la fe marxista destaca el que recuerda que Carlos Marx puso la dialéctica hegeliana sobre los pies. Pero la letra del artículo está sacada del siguiente pasaje del postfacio a la segunda edición del primer volumen de *El Capital* (1873). Es un poco largo, pero merece la pena recordarlo aquí (4).

\* \* \*

(4) El famoso texto de MARX dice lo siguiente: «Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que resulta ser, en todo y por todo, su antítesis. Para Hegel el proceso del pensamiento, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto en vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre.

»Hace cerca de treinta años, en una época en que todavía estaba de moda aquella filosofía, tuve ya ocasión de criticar todo lo que había de mistificación en la dialéctica hegeliana. Pero, coincidiendo precisamente con los días en que escribía el primer volumen de *El capital*, esos gruñones, petulantes y mediocres epígonos que hoy ponen cá-

No obstante, bajo la inspiración directa de Marx, Herbert Marcuse y los escolásticos de Frankfurt han vuelto a Hegel en sentido positivo. Pero, prescindiendo de matices, lo que verdaderamente ha hecho mella en ellos es aquel famoso aforismo de la introducción a la *Filosofía del Derecho*, su principal obra política: *Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig* y, como nuevos jóvenes hegelianos, la han invertido a su vez: lo que es real es racional, y lo que es racional es real. Puesto que la realidad que encuentran no es racional declaran la desconexión entre la teoría y la práctica: «El espíritu efectivamente libre —escribiera Hegel en el § 481 de la *Filosofía del Espíritu*— es la unidad del espíritu teórico y el práctico». Vuelven, pues, a la filosofía crítica, aunque algunos, olvidándose de la insuficiencia que el maestro le atribuía, quisieran hacer incluso una «teoría» crítica. Pero la crítica es sólo un método, o, quizá más bien, una actitud previa al auténtico pensar (5).

b) La obra citada de Eric Weil, cuya primera edición es de 1950, y el trabajo de Joachim Ritter, *Hegel und die Französische Revolution* (6), cons-

tedra en la Alemania culta, dieron en arremeter contra Hegel al modo como el bueno de Moses Mendelssohn arremetía contra Spinoza en tiempo de Lessing: tratándolo como a "perro muerto". Esto fue lo que me decidió a declararme abiertamente discípulo de aquel gran pensador y hasta llegué a coquetear de vez en cuando, por ejemplo en el capítulo consagrado a la teoría del valor, con su lenguaje peculiar. El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que dar la vuelta, mejor dicho, ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional...» Por cierto, resulta interesante la tesis que sostiene L. COLLETTI en un libro reciente, *Il marxismo e Hegel*, Bari, 1969. Según este autor italiano el materialismo marxista es sólo un idealismo que se ignora. Fueron ENGELS, PLECHANOV y LENIN quienes hicieron una lectura materialista de HEGEL. ENGELS sería, en verdad, el primero y único dialéctico de la materia según las concepciones del siglo XIX. Los demás se limitan, en todo caso, a transcribirlo.

Sobre el episodio de Liebknecht, más datos en E. WEIL: *Hegel et l'Etat*, París, 1970, I, págs. 15 y sigs.

(5) Cfr. la crítica hegeliana a la filosofía crítica en §§ 40 a 61 de la *Enciclopedia de las ciencias del espíritu* (Lógica), Madrid, 1917. Y los importantes escritos preparatorios de HEGEL de 1802: *Über das Wesender philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere. Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug. Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten. Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Untergang der Philosophie; y Wer denkt abstrakt?* (ed. castellana conjunta, en prensa).

(6) Köln-Opladen, 1957. Incluido junto con otros importantes estudios sobre HEGEL en *Metaphysik und Politik*, Frankfurt, 1969.

tituyen hoy el punto de partida para la revisión a fondo del conocimiento de Hegel, mediante la comprensión de las motivaciones políticas que le impulsaron. Tanto uno como otro vuelven a los textos, explicándolos desde el «contexto» histórico en que el pensador de la historicidad los compone.

El francés propone sin rodeos: «consideremos los textos, intentemos comprender lo que Hegel ha dicho, lo que ha querido decir, y comparemos los resultados de esta investigación con la crítica clásica. Si nuestra sospecha se confirma, esta tradición se explicará de por sí como un accidente filosófico».

Weil explica este accidente por tres causas: la primera, que Hegel no es un autor fácil, lo cual es evidente; la tercera, *ad hominem*, que Hegel no ha sido, ciertamente, más valeroso que la mayor parte de los hombres de su época y los de todas las épocas, lo cual resulta comprensible. La segunda causa es la siguiente: «los filósofos —precisamente porque son filósofos y no hombres de acción— eluden tomar posición en relación con las cuestiones políticas por la razón (sólo aparentemente paradójica) de que tratan de comprender *la* política. Hegel, no menos que Platón o Aristóteles, no toma posición abierta respecto a las cuestiones candentes del momento, salvo en unos pocos escritos, de modo que igual que su *Filosofía de la religión* ha sido invocada indistintamente por los ortodoxos, por los deístas y por los ateos, así su teoría política ha sido atacada (y a veces aprobada) por hombres de todas las opiniones —justo porque para él no se trata de opiniones, sino de teoría y de ciencia—».

Cíñese Eric Weil a una abundante compulsión de textos, especialmente de la *Rechtsphilosophie*, pero, en conjunto, todos ellos posteriores a la caída de Napoleón, es decir, a partir del momento en que el filósofo alemán parece volverse hacia Prusia. O séase, los que podrían parecer más significativos a favor de la generalizada corriente de opinión que le es adversa.

Por su parte, también Ritter se ciñe a los textos, pero, amparado en la obra de Weil, no se ciñe a una época, aunque presta gran atención a su juventud. Además, en lugar de discutirlos paso a paso, los estudia con una perspectiva global reinterpretándolos —en contra de escritores antihegelianos— desde la misma concepción metafísica hegeliana. Así, «los textos que Haym se inclina a desaprobare significan que Hegel inserta el Estado y la sociedad en la teoría metafísica comprendiéndolos como realización concreta (*actualitas*) del ser en la existencia histórica, el ser que, al mismo tiempo, sigue siendo para él idéntico a la razón y a lo divino de la tradición filosófica. Trátase del mismo punto de vista con que Aristóteles y Santo Tomás han denominado divinas a la vida filosófica y su teoría, para distinguirlas del co-

nocimiento práctico. La filosofía se fundamenta en lo divino y no en la necesidad de la vida práctica ... En conexión con esta tradición —Hegel la da por supuesta y ha entendido siempre su filosofía como la realización presente de la única filosofía, idéntica en todos los tiempos— los textos de la *Filosofía del Derecho*, que le parecen a Haym políticamente sospechosos, significan en Hegel que el Estado tiene por contenido el hombre en su relación con lo divino, y no, como en las teorías naturales de la sociedad, el hombre en tanto que un ser de la naturaleza afectado por necesidades. El Estado tiene, pues, por finalidad, «permitir la realización, dentro del mundo, del orden espiritual, religioso y ético que constituyen la existencia humana», etc.

Pero el efecto decisivo de la obra de Ritter es la medida en que pone de relieve —como Dilthey— que la impresión causada en su ánimo por la Revolución francesa ha condicionado todo su pensamiento como una revelación: «Para Hegel, el presente es, metafísicamente, por lo pronto, la presencia de lo que era siempre, de lo que es siempre y de lo que será». Si la meditación filosófica es pensar de lo absoluto, el filósofo llega a identificar el pensamiento filosófico y el pensamiento del tiempo, correlativamente: «al identificar la filosofía y la teoría de su tiempo, Hegel aborda el problema de la emancipación y rompe con el origen histórico» (7).

c) La nómina de sus enemigos y de sus argumentos sería interminable. Sobre todo cuando entre los enemigos se incluye a quienes lo glorifican para justificar con su autoridad sus opiniones o sus actos *non sanctos*; son estos los autoritarios de toda laya, pero, especialmente, en la componente moderna del totalitarismo y, dentro de ella, en su versión moralizante. Ellos encuentran con facilidad en sus escritos ideas manipulables según sus fines. Pero Hegel aquí ha corrido la misma suerte que otros, entre los cuales tal vez el más destacado sea Federico Nietzsche, explotado a su favor por el más tribal

---

(7) A este respecto escribe W. NAF: «La revolución fue recibida en Alemania como revolución francesa» pero en la medida en que la propia Francia «trajo la disolución» de la antigua constitución de Alemania, *es war für Deutschland die Revolution*; pues, en verdad «la manera especial en que vivió Alemania la revolución (francesa), dependió de que aquí no podía ser atacado el "Estado moderno" en su forma de ser del siglo XVII o XVIII ni tampoco una dominación política unificada, absolutizada ni una sólida política colectiva, sino que se trataba de un imperio con su extraña estabilidad de estados cuadrículados, cuya naturaleza política alemana de cuatrocientos años de historia era ahora insostenible. *Die Epochen der Neueren Geschichte*, Aarau, 1960, tomo II, cap. 2.º, II, 4, página 153. La situación la ha descrito muy bien el propio HEGEL en su breve escrito de 1799-1802, «Die Verfassung Deutschlands», incluido en *Politische Schriften*, Frankfurt, 1966 (ed. castellana, Madrid, 1972).

colectivismo contemporáneo y contra el que, sin embargo, iba dirigida anticipadamente su obra, en la cual, por lo demás, profetizaba su venida.

Dejando aparte los explotadores, cabe señalar, entre los adversarios, una antigua tradición que remonta a las famosas conferencias dadas en 1857 por Rudolf Haym (8) —un liberal decepcionado por el fracaso del liberalismo alemán—, que pronto fueron más conocidas que los escritos de Karl Rosenkranz, entre ellos una *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym*, publicada al año siguiente y que prueba a la vez la buena voluntad y la mediocridad dialéctica de su autor (9).

El nacional socialismo ha dado ocasión para renovar los ataques. Entre ellos, el más significativo y, sin duda, el más agudo y deslumbrante, con la ventaja de presentar unificados prácticamente todos los puntos de vista de signo parecido, es todavía el de Karl Popper, tanto en *La pobreza del historicismo* como, especialmente, en *La sociedad abierta y sus enemigos*. Todo ello viene reforzado por la creciente influencia anglosajona, siempre sanamente individualista y recelosa del estatismo, pero tan extraña al pensamiento hegeliano. Quizá la antipatía, por otra parte, sea recíproca. Si, según decía Stuart Mill, «el estudio de Hegel deprava la inteligencia», en verdad el alemán nunca había sido un entusiasta de la manera de ser de los ingleses (10).

---

(8) *Hegel und seine Zeit. Vorlesung über Entstehung und Entwicklung, Wesen und der Hegelschen Philosophie*, Berlín, 1857, reimp. reciente Hildesheim, 1962.

(9) El entusiasmo reivindicativo ha llevado recientemente a J. D'HONDT en *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, París, 1968, y *Hegel en son temps*, ídem ídem, a extremos discutibles. El escritor francés presenta un HEGEL clandestino, influido por escritos masónicos, muy avanzados políticamente, conspirador impenitente contra la Monarquía, el Estado y la Iglesia. Las fuentes son endeble y las conclusiones insostenibles. Vid. la crítica que hace C. CESA de las obras de D'HONDT en «Hegel secreto?», en *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, anno XXV, 1970, ottobre-dicembre n.º 4.

(10) Parece existir una incompatibilidad entre el pensamiento inglés y el hegeliano. Incluso los neohegelianos ingleses como BOSANQUET tienden a deformar su pensamiento. Quizá porque HEGEL se introduce en la isla a través del ambiente creado por la escuela que MILL llamó «germano-coleridgeana» más influida por SCHELLING —como en el caso de COLERIDGE— y la escuela histórica —es el caso de AUSTIN— que por el propio HEGEL. Constituye un error común vincular a éste con la escuela histórica. Como dice muy bien SCHNABEL, Op. cit., vol. 5, parte 1.ª, pág. 83, «la disputa entre la dirección histórica y la filosofía se prolongó durante muchos decenios, pero el siglo perteneció a la *historischen Rechtsschule*». Apenas había que mencionar que el ambiente de confusión creado en torno a HEGEL, colaboraron grandemente los posthegelianos de todas las tendencias. Sobre esto, K. LÖWITH: *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, 1968. Ellos, como destaca D. MC LELLAN, difundieron la imagen de un doble HEGEL esotérico y exotérico. *Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona, 1971, I.2, e, págs. 32 y sigs. Actualmente son, sin embargo, ingleses y norteamericanos, algunos de origen alemán, quienes mejor trabajan sobre HEGEL.

El meollo de la oposición antihegeliana se puede resumir bajo la acusación de totalitarismo. Pero, respecto a éste, hay, entre otros, dos puntos centrales que constituyen su esencia: el individualismo y la centralización. El individualismo, en cuanto al suprimir la libertad de crear formas de vida, la necesidad de llevar a cabo acciones, incluso personales, que no están detalladamente reguladas desde un centro, conduce a la separación entre los miembros del cuerpo social en la imposibilidad de comunicarse libremente entre sí. El recelo, la desconfianza, o lo que Hobbes llamaba el miedo, sustituyen a la natural fluidez de las acciones que espontáneamente —espontaneidad que Comte y, recientemente, Ortega atribuían al instinto altruista— llevan a cabo los hombres; de ahí por qué en todo sistema totalitario se refuerzan las pautas colectivas, pero inevitablemente, la cultura decae, eliminándose la imprescindible conexión entre la teoría y la práctica. La centralización es el reverso que, inevitablemente, acompaña a ese individualismo atomizante; se trata de aplicar implacablemente el principio de dominación «divide y vencerás». Con ello, el totalitarismo intenta suprimir (o controlar sus efectos) la idea de cambio que, precisamente, constituye la mayor innovación moderna, puesto que, tradicionalmente, el cambio, en sí mismo, ha sido interpretado como corrupción; lo cual, en parte, es verdad, puesto que todo cambio auténtico y profundo es histórico, se da en el tiempo. En otros términos, la esencia del totalitarismo consiste en impedir el cambio histórico, aunque él mismo promueva e incite al cambio —o pseudocambio— sociocultural, el cual puede ser, en gran parte, controlado. La centralización es el medio por el cual el cambio histórico-moral puede reducirse, a lo sumo, a un nuevo cambio político.

¿Pero, qué pensaba Hegel acerca de estas dos cuestiones capitales?

## II

### INDIVIDUALISMO Y UNIVERSALIDAD

#### a) *La idea de unidad*

Para Hegel la unidad es, por cierto, «lo más santo de lo humano», porque la vida, como movimiento del espíritu, tiende a recuperar la unidad propia de éste. Lo uno es lo verdadero y, al mismo tiempo, lo bueno y lo perfecto. Trátase de la doctrina tradicional de los trascendentales.

El ser en sí mismo es lo uno y la verdad pura y la bondad suprema y,

por ende, lo perfecto. Pero esto pertenece al Absoluto, o, la síntesis de los modos de su despliegue —tal como éste se le aparece al espíritu humano— es la Historia. La cual *hat es nur mit dem Sustantiällen zu tun* (tiene que ver sólo con lo sustancial). Por eso, humanamente, pensar el ser es pensar el tiempo, pero en la *conexión* o articulación de los momentos esenciales en que aquel se «revela». Momentos que son absolutos también, porque, verdaderamente, le pertenecen como esenciales. En relación al presente en que se dan son siempre, unidos mediante el juicio sintético en que el tiempo hace de catalizador, lo más que cabe conocer racionalmente acerca de Dios o el Absoluto, mediante la reflexión que penetra el sentido de su aparición o fenómeno (*Erscheinung*) esencial.

El Absoluto es uno, pero actúa —que Dios es, para el hombre, acción, en cuanto espíritu es la traducción «idealista» de *En el principio era el Verbo*— como espíritu en los infinitos sujetos individuales que son los hombres (11); es espíritu particularizado así, fragmentado, que tenderá siempre, necesariamente, a la reunificación consigo mismo y en sí mismo, a la unidad, en la cual se reconoce como lo que en verdad es. Todo lo que impulsa a la unidad de los portadores del espíritu posee el más alto valor; por eso es la unidad lo más santo de lo humano, pues, en cada unidad se da una conciliación del espíritu consigo mismo y en la figura (*Gestalt*) de la que resulta esa transparencia respecto de sí, el espíritu se ve y se siente libre (12). De ahí

---

(11) «La libertad política, la libertad en el Estado, tiene su comienzo allí donde el individuo se siente como individuo, donde el sujeto se sabe como tal en la universalidad, o donde la conciencia de la personalidad, la conciencia, se manifiesta teniendo en sí un valor infinito.» *Introducción a la Historia de la Filosofía*, Buenos Aires, 1968, cap. I, página 191.

(12) «La libertad de la voluntad consiste, pues, en libre arbitrio, en el cual se contienen a la vez la libertad de la reflexión que se abstrae de todo y la dependencia de los contenidos y de la materia dados interna o externamente». *Rechtsphilosophie*, § 15. Citamos por la ed. Löwith-Riedel, Frankfurt-Hamburg, 1968. En el § 17 añade: «La contradicción que constituye el libre arbitrio tiene al fenómeno (*Erscheinung*) como dialéctica (*Dialektik*) de los instintos y las tendencias que se estorban entre sí, de modo que la liberación de uno exige la subordinación o el sacrificio de la liberación del otro...» La libertad es, para HEGEL, la armonía de lo general —aquello que según la necesidad (*Nothwendigkeit*) de la época hace que se reconozca racionalmente lo que debe predominar— con lo particular. La comprensión racional (unitaria, universal, espiritual) de esa necesidad, hace posible la reconciliación. El Estado sustituye en el plano político a la Iglesia, ciertamente, como lugar de la reconciliación. El Estado ateo de MARX es el Estado político, religiosamente neutro de HEGEL. La dificultad, que todavía no se ve en la Alemania que carece de Estado, la ve COMTE en Francia obligándole a replantear el tema de la dialéctica entre el poder espiritual y el poder temporal cuya liquidación había, empero, llevado a cabo HOBBS en el siglo XVIII al unificar en el Estado *the sword of justice* y *the sword of war*.

que los momentos de reconciliación —en que se constituye una nueva forma o figura— son momentos en el progreso de la libertad. En ellos el espíritu es uno consigo mismo —en la *realitas* de la conexión de la idea y la forma— y no por medio de otro. De modo que la organización gnoseológica de esos momentos constituye a la historia como historia de la libertad (historia política) o de la razón (historia de la filosofía).

En un espacio geográfico, los grupos humanos que no llegan a sentirse unidos por ningún lazo, constituyen simplemente un pueblo que «puebla» aquel lugar —pues carece de la forma que revela su íntima unidad, su idea—. Lo hace quizá habitable para el espíritu, pero el espíritu no vive necesariamente allí. En ellos, salvo el lazo familiar, que supone una cierta universalidad concipiente, una forma de unidad mínima, basada en la naturaleza, una eticidad sólo incoada, no hay progresión en dirección a la vida plena del espíritu que siempre aspira a más (a lo absoluto). Mediante el lenguaje, la práctica de la vida común, las costumbres semejantes, la coincidencia en las necesidades, etc., pero sólo cuando existe un lazo como la religión, capaz de configurar un carácter colectivo o *ἦθος*, es decir, de transformar el espacio físico habitado o habitable en espacio *ethologico*, el pueblo puede llegar a constituir un Estado, o sea, un grupo con conciencia de estar ligado por fines universales éticos, comunes a todos sus componentes, que no son de nadie en particular, pero afecta a todos por igual (13). Se supera ya, mediante la religión, la difusa muchedumbre de individuos y de familias. Pues la religión constituye un lazo interno que vincula y unifica los sentimientos creando una forma adecuada a su idea, haciendo posible una reconciliación del espíritu a través de la comunicación de los espíritus. Entonces comienza a incubarse la libertad (14). Los miembros de la familia siéntense más libres de los lazos familiares y entrevén un género de comunidad superior mediante ese vínculo que configura el conjunto de familias y que resulta más universal en cuanto es necesariamente menos natural y más consciente o humano al ser susceptible de una cierta transparencia, o sea, apto para poder descubrir en él la idea clave de su unidad. Vistúmbrese el Estado, cuya idea pertenece, empero, a los tiempos más modernos. Hegel hace suya toda la teoría del Estado.

---

(13) «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...» *Filosofía del espíritu*, § 331, porque «El pueblo como Estado es el espíritu en su racionalidad sustancial y directamente actualizada, es decir, el poder (*Macht*) absoluto en la tierra». *Rechtsphilosophie*, § 331. Igual que para los antiguos, la política es la acción cuyo fin es crear las condiciones para que haya *éthos*, un espacio humano.

(14) Cfr. *Rechtsphilosophie*, §§ 157 y 55.

tal como se deduce a través de su práctica, en la Europa de los siglos XVII y XVIII. Así como la Iglesia es la institución que mantiene viva la conciencia de la religión, así el Estado mantiene viva la conciencia del lazo que le corresponde al hombre moderno, el lazo político o la racionalidad y coherencia externa de la forma, impregnada de sentimiento: el cual, aunque tiene la libertad como sujeto, el envés de la libertad —o sea, desde el punto de vista del espíritu o del Absoluto— es, sin embargo, razón. Escindida la religión en sí misma, habiéndose formado las naciones por el transcurso de la historia y la acción del Estado, que suscitan vínculos naturalmente racionales, ahora el mismo lazo de la conveniencia o utilidad común del grupo nacional —la razón pública en la que se percibe su unidad— es el más fuerte. «La existencia que la persona le da a su libertad es la propiedad» (15) y, justo, la Revolución francesa, que da culto a la diosa Razón, constituye el signo y punto de partida de su difusión de una manera que no lo habían conocido los tiempos antiguos. Ahora la nación ya no es el pueblo, sentimentalmente unido por un vínculo religioso común, sino, sobre todo, por la conciencia de unos intereses comunes (16). Intereses tanto más racionales cuanto que el hombre moderno sabe y quiere lo que sabe —ha llegado a tener conciencia de su condición de sujeto de derechos, de *citoyen*— sin que la revelación le imponga necesariamente las reglas de su acción cotidiana. La norma moral tiene que manifestarse ahora, con más relevancia que nunca como algo no sólo interno, sino también siendo el Estado quien determine —*indirectamente*—

---

(15) *Filosofía del espíritu*, § 487.

(16) «Todos los totalitarios —escribe KARL JASPERS— insisten en la idea de la lealtad nacional, identificándose a sí mismos con la patria; todos ellos acusan a sus oponentes de traidores. En realidad, la lealtad nacional sólo puede existir cuando se basa en una constitución históricamente desarrollada, en la moral de una larga vida en común, en un sentimiento de solidaridad cuya violación no puede concebirse.» «La lucha contra el totalitarismo», II, pág. 33, incluido en *Dilema de la sociedad organización*, Buenos Aires, 1967. En este sentido «la expansión confesional del cristianismo constituye para Hegel un decisivo presupuesto del Estado moderno». R. MAURER: «Hegels politischer Protestantismus», en *Der Staat*, 1971, Heft 4. Pero, ciertamente, a partir de HEGEL, aunque todavía COMTE vuelve a la religión como base del *consensus*, el cual explican historiadores como FUSTEL DE COULANGES y su escuela desde el mismo punto de vista, el *consensus* ha de buscarse en lo político. Es lo que hace MARX (aunque lo tergiversa al considerar que la relación fundamental es económica), pero, sobre todo, quizá TOCQUEVILLE: en la sociedad democrática norteamericana el *consensus* se basa fundamentalmente en el lazo político dentro del cual caben diversidad de religiones. En la religión ha sido el vínculo históricamente determinante, pero ya no lo es (en sentido totalizador) en los desacralizados tiempos modernos. De ahí la «repolitización» entrevista por HEGEL pero que casi todos sus seguidores escudriñaron con las anteojeras del cientifismo y, sobre todo, del moralismo de FICHTE, COMTE y MILL.

las reglas morales básicas suscitándolas a través de la práctica del Derecho justo, como una suerte de moralidad autónoma: esa es la astucia de la razón. Derecho y moralidad quedan enteramente trabados, suprimiéndose la contradicción entre el fuero interno y el fuero externo a través de la existencia estatal autónoma, incluso frente a la religión: «un Estado estará bien constituido y será fuerte en sí mismo cuando el interés privado de los ciudadanos esté unido a su fin general y el uno encuentre en el otro su satisfacción y realización» (17). El Estado, en fin, aunque penetrado por lo particular, tiene otros fines en los que interviene la astucia de la razón —la previsión—, que son los fines verdaderamente universales. «La *historia universal* no comienza con *ningún fin consciente*, como sucede en los *grupos humanos particulares*», sino «con su fin general: que el *concepto* del espíritu sea satisfecho sólo en sí, esto es, como *naturaleza*», siendo éste el impulso interno más íntimo, inconsciente, de manera que «todo el asunto de la historia universal» consiste en la labor de «traerlo a la consciencia». Pero son la idea misma en abstracto, y la pasión humana en concreto, las que «forman la trama y la urdimbre en el tapiz de la historia universal. La idea, como tal, es la realidad; las pasiones son el brazo con que se extiende. Estos son los extremos, y el medio que los enlaza y en el que ambos coinciden es la libertad moral» (18).

La familia satisface las necesidades estrictamente suyas como tal, y tanto las de índole material como las espirituales. Pero al crearse un lazo que vincula a los individuos por encima de sus condiciones de grupo, créase un espacio en el cual cada individuo puede aspirar, en la relación con otros extraños, a satisfacer las necesidades materiales del grupo familiar de manera más amplia. Es entonces cuando, en el mundo moderno especialmente, se forma la sociedad civil como sistema de necesidades. Pero ahí el individuo, cuyo horizonte se ha ampliado al enriquecerse su mundo, sin limitarse ya al del espíritu del pueblo a que pertenece, aspira a una comunidad más universal todavía, más amplia, que no se limite a la familia ni a los individuos con quienes coopera

---

(17) *Filosofía de la Historia*, intr. II, 2 a, pág. 69, vol. I. En contra del cientifismo (y del moralismo, tan característico del siglo XIX), y a favor de la política, vio claramente el filósofo alemán que «las leyes y los principios no viven ni prevalecen inmediatamente por sí mismos. La actividad que los pone por obra y les da existencia, son las necesidades y los impulsos del hombre, como asimismo, sus inclinaciones y pasiones». *Ibid.*, *íd.*, página 65.

(18) *Ibid.*, *íd.*, págs. 67 y 66. «Entre la libertad del individuo y la necesidad de la historia, existe (*besteht*) para HEGEL una armonía preestablecida: «El individuo cree servir sus propias pasiones, pero en verdad es astutamente vencido por la Idea.» SCHNABEL, *Op.* y *loc. cit.*, pág. 22.

en la sociedad para subvenir a las exigencias de la vida material —el vínculo basado en los intereses es sumamente frágil—, sino en la cual el individuo pueda ser libre en sí mismo y por sí mismo y en relación con otros iguales. Necesita un ámbito en el cual perciba directamente lo esencialmente humano. Para Hegel ese lugar es el Estado, pues es ahí donde el hombre ha adquirido históricamente la cualidad de ciudadano (el *citoyen* de Rousseau), cuya esencia reside precisamente en serlo por ser humano (19) y no por otra condición. Pero eso sólo es posible allí donde el Estado se ha desarrollado hasta el punto de imponer no sólo un Derecho que, interiorizado, da lugar a la moralidad privada, sino un grado de espacio etológico o civilidad (*Sittlichkeit*) acorde con los tiempos modernos, y donde la autonomía moral encuentre el lugar adecuado para desarrollarse.

Es en el Estado donde cualquiera alcanza la libertad mayor (más universal) —excepto la del artista, la del hombre religioso, la del filósofo, los cuales aprehenden la esencia de lo Absoluto en uno de sus momentos o aspiran a ello. Estos captan la belleza, el bien y la verdad de lo Absoluto que contemplan como unidad pero sólo para sí, particularmente (20).

---

(19) La libertad no sólo es, según el filósofo alemán, la consonancia del universal concreto con lo particular «sino que también la definición particular del carácter se corresponde con los intereses generales. Esta síntesis del individuo y lo general se perfecciona para Hegel en el Estado: el Estado es la más alta de las muchas formas en que se manifiesta la razón. Si para el jusnaturalismo de Rousseau la libertad ética (o civilizada, *sittliche*) constituía un regalo de la naturaleza, del mismo modo era para Hegel un resultado del desarrollo histórico; mientras Rousseau quería regresar a paraíso, Hegel hablaba con un desdén, comparable al de Comte, del *Tiergarten der Menschheit* (zoológico de la Humanidad). Tan pronto como comienza el Estado, ahí comienza para Hegel la historia, la cual realiza su sentido en el desarrollo del Estado.» SCHNABEL, Op. y loc. cit., pág. 26. O como ha dicho hace poco G. BALANDIER: «El Estado nace del acontecimiento, lleva a cabo una política creadora de acontecimientos, acentúa las desigualdades generadoras de desequilibrio y de devenir. Tan pronto como se halla presente, el contenido antropológico ya no puede evitar un encuentro con la historia.» *Antropología política*, Barcelona, 1969, Conclusión, pág. 214. Igual que COMTE, piensa que el destino del hombre consiste en superar la naturaleza y en ese sentido el lugar humano es el Estado. Pero dada la finitud humana, HEGEL quiere reconciliar la naturaleza humana y su máximo producto, el Estado. En este sentido su ideal es la *Koinonía* de las *polis* griegas. Para COMTE es la «existencia social», en lugar de la «existencia estatal» la verdaderamente humana y en función de la cual hay que constituir la Comunidad.

(20) En el § 258 de la *Rechtsphilosophie* escribe HEGEL: *in dem er objektiver Geist ist, so hat das Individuum selbst nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist*: «en la medida en que el individuo es espíritu objetivo, sólo así posee unidad (objetividad, unidad espiritual), verdad y bondad (moralidad) como un miembro de las mismas».

Pero es en el Estado donde el hombre como hombre, es decir, todos los hombres que no son capaces de llegar por sí al absoluto, sin embargo, pueden llegar a participar de su unidad. Ahí radica la vital trascendencia del lazo político. El Estado es la esfera que lleva a cabo las *posibilidades* del Absoluto o de la vida ética como momento de su esencia, de su unidad, construyendo las formas en las cuales pueden hacer efectiva los hombres su idea de la autonomía moral según los tiempos. Por eso la vida estatal o política, en cuanto engloba todas las demás formas de vida, constituye, como entre los griegos, el tipo más alto de comunidad posible a que el hombre puede aspirar. Ahí el espíritu se revela a la generalidad tal como es, en la unicidad simple que impone la política sobre las múltiples y contradictorias formas de vida no estatal, orientando de este modo, mediante la forma política, en un sentido de conjunto las dispersas acciones humanas, a las que da sentido proyectivo, humano.

Es en este sentido cómo Hegel encomia el Estado, recogiendo lo que pertenece a su realidad histórica. Precisamente por su condición de alemán pudo percibir agudamente las consecuencias de la falta de una vida estatal, entre ellas el culto a una pseudolibertad, mera reliquia de tiempos pasados en que eran otras las condiciones de la vida humana, su nivel etnológico y, por lo tanto, de la que está ausente la vida, el espíritu.

La Revolución francesa, que saludara como la reconciliación del cielo y la tierra, le había revelado al filósofo alemán como principio esencial ya del momento del Absoluto que inaugura, el de la libertad —comunicado por ella a todos los hombres— de modo que su pensamiento se endereza a mostrar cuáles han sido los esfuerzos que han condicionado la madurez del mismo; el cual pasará a ser en adelante el principio constitutivo de todos los Estados, es decir, de todas las naciones incorporadas a la historia. Los que no lo acepten haciéndolo suyo, quedan fuera de la historia (21). Los súbditos alcanzan el *status* del ciudadano, reservado antes a unos pocos y, puesto que la ciudadanía es la exigencia de los tiempos modernos, la libertad se convierte directamente en el motor de la historia concreta. Es en este sentido cómo la vieja historia ha llegado a su final, precisamente porque ahora se presenta como plenitud de sus posibilidades humanas. Todo hombre necesita, para poseer

---

(21) «Pues lo absoluto duradero (*Bleibende*) constituye la esencia del gobierno absoluto; a lo general sólo puede corresponder un universal concreto formal, un accidente general, una definición del pueblo para esa época.» *Die absolute Regierung ist die ruhende Substanz der allgemeinen Bewegung... System der Sittlichkeit*, Hamburg, 1967, 3, 11, B, pág. 76. Es decir, que el gobierno absoluto resulta prácticamente imposible porque carece de realidad: no cambia, no tiene accidentes, no se adecua a la concepción del pueblo de cada época...

la dignidad que le pertenece según los tiempos modernos, pertenecer a un Estado. El espíritu del pueblo se impregna de la idea de libertad, formándose naciones mediante los vínculos que la historia y sus intereses crean entre los hombres. Pero las naciones exigen una forma estatal adecuada a su espíritu general (el de la libertad) (22). De ahí, en la imposibilidad de la democracia directa ideal, el régimen representativo. El representado no abdica su ciudadanía pero ejercita su autonomía moral según unos determinados mecanismos que la hacen posible. Surge con ello paralelamente la exigencia de una Constitución —la idea concreta de este Estado— que abarque en su seno dándoles *forma* —la Constitución es la forma—, es decir, ordenándolos racionalmente a todos los intereses de la nación. De modo que el derecho que derive de ella no será más un conjunto de derechos que se expresan en las costumbres o en leyes inconexas cuya venerabilidad depende de su antigüedad y cuya racionalización sólo es posible apelando a un supuesto Derecho racional —ahora todo derecho tiene que ser moral—, sino que todas las expresiones concretas del Derecho habrán de acomodarse al principio de la libertad y de la autonomía moral según la Constitución, la cual realiza el Derecho moral, es decir, el Derecho natural de la comunidad según su historia o vida ética. De ahí la abolición definitiva de todo privilegio (favorable u odioso), y eso es lo que significa la apoteosis del Estado, en cuanto éste parece ser la condición del desarrollo de la naturaleza *humana* mediante la creación de espacios humanos.

El viejo Derecho germano-cristiano, basado en la fidelidad, regulaba sólo las conductas externas, justamente por la vigencia del lazo interior de la religión, conforme al libre albedrío de las partes, por lo que la vida estatal apenas se traslucía en una forma o figura. Perdida la unidad religiosa, el Estado gana una forma más pura, en cuanto más propiamente estatal, política, de modo que, dado su principio liberal regula ahora las acciones humanas colectivas de una manera que quizá el Estado basado en la religión no había desconocido, ciertamente, pero que ahora un Estado que otorga tanto relieve a la sociedad civil, es decir, a los intereses económicos, no puede desco-

---

(22) «La libertad concreta no es la libertad arbitraria del individuo —observa WEIL, Op. cit., II, pág. 36— imposible de pensar, imposible de realizar, siendo libre el hombre en la medida en que quiere la libertad del *hombre* dentro de una comunidad libre.» «El hombre privado actúa, pero su acción no percibe lo universal que, sin embargo, lleva a cabo: el miembro de la sociedad trabaja y, al trabajar para sí mismo, trabaja para todo el mundo; pero ignora que su trabajo constituye lo universal y, por consiguiente, el mundo del trabajo es exterior a sus habitantes, un mundo que se hace sin querer.» Por lo cual «la idea moral que existe en la familia y en la sociedad no se revela como *pensada* más que en el Estado.» El mismo III, pág. 46. WEIL comenta ahí los parágrafos 257 y 258 que, en cierto modo, contienen todo lo esencial.

nocer, sino que tiene que llevarlo a las últimas consecuencias bajo la forma de la igualdad más general. Pues el moderno ciudadano no sólo es libre sino que sabe que es libre y que constituye su destino la superación de la particularidad en lo universal, en la vida libre o ética del Estado representativo, liberal.

La unidad de los hombres libres constituye, pues, ahora, el objetivo del Estado mediante la creación de la forma adecuada, ya que las unidades propiamente dichas de la vida estatal son los individuos y no la familia como en la vieja situación feudal. Llegase así a la más clara distinción entre el Derecho político o constitucional (Derecho público o de lo universal), que contempla al individuo como sujeto de derechos, como ciudadano, y el Derecho civil o privado cuya base es el Derecho de familia ciertamente, pero que, considerando el sistema de relaciones propios de la *Bürgergesellschaft*, regula, pues, solamente, la igualdad formal de los actos. No son independientes sino que el Derecho estatal determina las normas de Derecho privado unificándolas al orientarles en el sentido de la libertad de todos o igualdad formal cuyo contenido es la libertad. El Estado estructura la sociedad, pero dejando libre el detalle de los actos de sus miembros.

Resultaría fatigoso repasar aquí cómo, poco a poco, el pensador alemán va gestando sus ideas fundamentales. Pero cabe llegar a una conclusión: el Estado es para él, ciertamente, la unidad que da *forma* (*Gestalt*: figura) a lo múltiple y diverso configurándolo, pero no sólo sin pretender absorberlo en una masa amorfa, sino justamente lo contrario. El Estado estructura la vida en común, la comunidad, pero no tiene derecho a incluirlo todo en su seno, debido, principalmente, a su propia naturaleza, porque es él la fuente de la eticidad o civiudad, de la civilización, en cuanto vida espiritual histórica, cuyo movimiento radica en la libertad: sin ésta no hay cambio, *Bewegung*, pero se trataría del movimiento de la libertad en la libertad; por eso el Gobierno es literalmente, para Hegel, el movimiento de la forma.

Habla Hegel, ciertamente, de un Estado ideal que es el Estado de la *absoluten Sittlichkeit* (23). Pero este no es, según sus obras posteriores, un modelo de Estado platónicamente abstracto, fuera del tiempo (fuera del tiempo no habría Estado, de la misma manera que nada atemporal es real para el conocimiento humano; para el hombre lo real es histórico y por eso lo real es la libertad; Hegel tiene una fuerte conciencia de que los conceptos filosófico-políticos son históricos), sino la idea del Estado en cuanto se manifiesta a través de los sucesivos tipos ideales que se descubren en los sucesivos momentos históricos

---

(23) Cfr. la introducción al importante, aunque inconcluso, *System der Sittlichkeit*.

concretos. Es el hombre quien se forma la idea —el concepto— de un Estado en sí. Los diversos Estados existentes, para ser verdaderamente Estados, deben organizarse conforme a ese modelo *histórico* entendido a través del *Zeitgeist*, pero no de manera uniforme sino tendiendo a la naturaleza del pueblo —a su vida ética, de la cual dependen sus posibilidades históricas—, que, en cada caso, le sirve de sustrato material (24). El Estado, como había sostenido Mon-

---

(24) HEGEL recuerda, por ejemplo, a BENTHAM, pues, en último término, «todos los fines de la Sociedad y del Estado son los fines propios de los particulares. Pero la vía de la mediación por la cual sus deberes vuelven a los particulares como ejercicio y goce de derechos, produce la apariencia de la diversidad; a lo que se añade el modo en que el valor asume el cambio de formas varias, por más que en sí sea el mismo; pero está esencialmente claro que el que no tiene derechos no tiene deberes, y viceversa.» *Filosofía del espíritu*, § 486. Mas el Derecho positivo es antes que el deber y, en cierto modo, lo configura realizando el imperativo del Derecho moral natural. Por eso es aquél la tesis que precede a la moralidad con su antítesis. La Constitución, que hace posible la vida política y la vida histórica-social reales, informa al *éthos* de los nuevos principios del Derecho moral natural, o no es tal Constitución. El encaje hace posible la conexión entre la teoría sobre las exigencias morales de la nueva situación y la práctica espontánea o natural, inconsciente y desorientada de las mismas, estableciéndola mediante el acto político. «Lo que se llama hacer una Constitución no se ha hecho... nunca en la historia, como no se ha hecho nunca un código; una Constitución se ha desarrollado solamente a partir del espíritu en identidad con el desarrollo propio de éste, y a la vez con él ha recorrido los grados de formación y los cambios necesarios en virtud del concepto. Es el espíritu inmanente —y la historia es solamente la historia del espíritu— aquello de lo cual las Constituciones son y han sido hechas.» *Ibidem*, § 540. Para HEGEL la sociología preséntase, pues, ante todo, como sociología del Derecho, destinada a descubrir en cada momento los principios morales que se revelan en la vida natural del pueblo. El Derecho es la forma en que encaja la materia social; la política actúa jurídicamente recogiendo los anhelos y necesidades que a través de la percepción de las vigencias e invigencias resultan adecuadas. Por eso el Derecho civil, comenta RITTER, es abstracto, relativamente inmóvil, una especie de *durée*, mientras el Derecho político o constitucional es lo concreto, lo histórico cuyo contenido son las libertades del ciudadano según la época y las condiciones de la nación. De forma que la libertad misma es la ley, según observa, por su parte, ERIC WEIL comentando la larga nota de HEGEL contra HELLER en el § 258 de la *Rechtsphilosophie*, en tanto que la ley es razonable en la medida en que expresa el contenido de la voluntad individual razonable, puesto que se presenta como principio *pensado* (es decir, conforme al espíritu, a la necesidad histórica), que reconocen así los ciudadanos inscrita en sus normas. Por eso el Derecho civil es abstracto en cuanto falta la voluntad efectiva de llenar el supuesto de hecho, mientras la Constitución es concreta porque establece libertades concretas que son las que hacen posible, entre otras cosas, que la voluntad libre realice lo que es jurídico y lo que no se opone a la libertad. Por eso los derechos-libertades que establece la Constitución son libertades positivas en cuanto constituyen el fundamento de la acción humana (histórico-social) puesto que están nutridas de racionalidad histórica.

tesquieu, tiene que ser coherente con el espíritu general de la nación. Por eso la Constitución es la forma sustancial del Estado. Aplicado esto a la época post-revolucionaria cualquier Estado es un pseudo-Estado —carecen de eticidad— si no se impregna de la atmósfera de la libertad en general y del derecho a la autonomía moral, como principio de su Constitución y no establece, en consecuencia, un sistema representativo adecuado a las condiciones etiológicas (reales) peculiares de cada nación. Por eso, por ejemplo, no podía ser Prusia, como se ha sostenido, su modelo de Estado sino que, a lo sumo, dadas las condiciones existentes, era el que resultaba más congruente en la Alemania de la primera mitad del siglo XIX (25).

Así, pues, también los conceptos de decadencia o de supremacía históricos resultan ser muy relativos para Hegel. Por ello, no descartaba que, a pesar de su desesperanzada situación, Alemania pudiera llegar a ocupar un lugar en la historia universal contemporánea: la idea quizá más decisiva de Hegel a este respecto es la de que el pueblo no comprende y hace suyo el principio que corresponde al *Weltgeist* de cada época, puede pasar a dirigir la historia universal. De ahí que, de pronto, un pueblo desconocido o decadente puede aparecer en el primer plano, y viceversa. Ciertamente la doctrina puede resultar peligrosa convenientemente manipulada, pero desmiente en todo caso el fatalismo y el determinismo histórico que suelen asociarse al nombre de Hegel, pues es también precisamente el punto en el cual su filosofía política se une con el pensamiento filosófico en sí como pensar incondicionado sobre el absoluto: el filósofo puede comprender mejor que nadie cuál es el espíritu de la época y sus principios éticos o reales. Pero, por cierto, Hegel jamás pretenderá —ironiza contra Fichte a este respecto— que el filósofo intervenga en política.

Por otra parte, su vigor sintetizador no desemboca en un ideal de rígida integración de lo múltiple en lo uno, es decir, en una monolítica concepción estatal que implicaría una rigurosa centralización. La unidad arquitectónica no aniquila la variedad de la realidad sino que se nutre de ella. El supuesto idealismo hegeliano, como observó Ortega, se apoya siempre en una extraordinaria información empírica que trata de abarcar conceptualmente. Pero el alemán nunca deja que la extensión del concepto perjudique su riqueza interna y por eso puede dar la impresión de que maltrata a la realidad concreta mediante el recurso de ignorarla.

---

(25) Sobre esto vid. las indicaciones de WEIL. También son útiles las obras citadas de J. D'HONDT con las debidas reservas.

b) *La centralización*

1. El fenómeno de la centralización implica que asuntos de naturaleza privada llegan a ser dirigidos por el Estado cuando no absorbidos por él, o bien que el poder político regula todos los detalles, determinando incluso las costumbres, las maneras y los hábitos. Dejando aparte sus variantes lo cierto es que se trata, en verdad, de la esencia del Estado totalitario, el cual es, «por su propia naturaleza, un Estado administrativo, aun cuando se sirva de la justicia penal, civil, disciplinaria, administrativa o constitucional, ya sea como instrumento, ya sea como correctivo» (26).

Pero como sin centralización no hay Estado, para evitar confusiones los teóricos del Estado de derecho anteriores a los politólogos, establecieron la distinción, en el pensamiento político, entre Gobiernos políticos y Gobiernos administrativos. En cada uno el contenido de lo que se centraliza es distinto: en un caso las funciones de gobierno; en otro las administrativas y hasta las domésticas.

La centralización gubernamental, según Tocqueville, uno de los mejores conocedores del tema, supone la reunión en un mismo punto o en una misma mano, del poder de dirigir «ciertos intereses que son comunes a todas las partes de la nación, tales como la formación de las leyes generales y las relaciones del pueblo con los extranjeros». La segunda forma de centralización consiste, en cambio, en concentrar, de modo semejante, el poder de dirigir «otros intereses que son específicos de ciertas partes de la nación». Por ejemplo, las Empresas comunales o municipales o provinciales, etc., cuyo funcionamiento se someta a la fiscalización y dirección central, perdiendo así, precisamente, lo que constituye su sustancia. Se comprende bien, comenta el mismo, que «la centralización gubernamental adquiere una fuerza inmensa cuando se une a la centralización administrativa. De esta manera habitúa a los hombres a hacer abstracción completa y continua de su propia voluntad; a obedecer, no una vez y sobre un punto, sino en todo y cotidianamente. No solamente, pues, los doblega por la fuerza, sino que los subyuga por sus hábitos; los aísla, y a continuación los retiene atados, uno a uno en la masa común» (27).

En el § 260 de la *Rechtsphilosophie*, al comenzar a estudiar el Derecho político interno del Estado, Hegel escribe: «El Estado es la realidad efectiva

(26) C. SCHMITT: *Legalidad y legitimidad*, Madrid, 1971, pról., pág. 9.

(27) *De la Démocratie en Amérique*, París, 1951, parte 1.ª, cap. V, págs. 127-8 del volumen 1.º

(*Wirklichkeit*) de la libertad concreta; la *libertad concreta* consiste, empero, en que la individualidad personal y sus específicos intereses alcanzan (tanto en el sistema de la familia como en el de la sociedad civil), su perfecto desarrollo y el reconocimiento como propio (*für sich*) de su derecho (tanto en el sistema de la familia como en el de la sociedad civil) cuando, por una parte, se integran por sí mismos en el interés de lo general (*Allgemeinen*, lo universal concreto) o, en parte lo reconocen conscientemente y queriéndolo verdaderamente, como su propio espíritu sustancial y actúan para él como [si fuera] su meta final; de manera que, o bien el universal, sin el interés, la conciencia y el querer particulares ni se perfeccionan ni tiene validez, o bien los individuos viven meramente, para aquello [particular] como personas privadas y no quieren tener al mismo tiempo relación con el universal ni respecto a él, pero en cambio desarrollan una actividad consciente de esa meta. El principio de los Estados modernos tiene esta fuerza increíble y profunda según la cual deja perfeccionar el principio de la subjetividad hasta la autonomía más extremada de la especificidad personal y, al mismo tiempo, la reconduce a la unidad sustancial de forma que lo conserva dentro de sí mismo.»

Son, por el contrario, Estados imperfectos, comenta en el *Zusatz* al párrafo citado, aquellos en los cuales todavía «no está implicada (*eingehüllt*), y donde los destinos singulares no han llegado a la libre autodeterminación (*Selbständigkeit*)».

En la *Filosofía del Derecho* Hegel ha dejado bien claro cuáles son las posibilidades del Estado moderno; cómo el Derecho privado sólo tiene sentido en relación con el público, no en contradicción con él, pero, asimismo, como no debe atribuirse el derecho estatal, lo que, por naturaleza, les pertenece a los particulares. Toda su obra constituye un esfuerzo incansable para aislar lo político de lo que, racionalmente, según los tiempos, es privado. Para Hegel el Estado es eminentemente político, de tal manera que sólo así tiene sentido su verdadera ontología del Estado cuya voluntad es objetiva, racional en sí, pública, pero en el sentido de que contempla lo común.

La unidad en sí se distingue de lo que es múltiple y diverso. El filósofo alemán, que no suele detenerse en polémicas concretas, en este punto no rehuye la discusión. En el mencionado párrafo 258 discute largamente no sólo la tesis de Rousseau y la de Fichte —cuya concepción de la centralización ataca repetidamente— sino especialmente la de Von Haller, un tradicionalista romántico, cuya obra *Restauration der Staatswissenschaft* debe su fama a que —dice Hegel— ha tenido la habilidad de prescindir de todo pensamiento, mezclando lo contingente con lo esencial, lo empírico con lo universal y racional. No obstante esa exposición es «en todo caso», consecuente, escribe ironizando, en la medida en que *Staat des Substantiellen der Sphäre*

*des Zufälligen als das Wesen des Staats genommen wird* (en lugar de lo sustancial considera la esfera de lo incidental como la esencia del Estado). Le reprocha, en fin, su menosprecio de «los deberes del Estado y los derechos de los ciudadanos» de los cuales se olvida, así como de que tanto «los derechos del Estado como los deberes de los ciudadanos tienen que definirse *legalmente*», precisamente para separar lo público de lo privado de manera que aquello no se pierda y para dejar clara la independencia y la autonomía moral del ciudadano. La lucha a favor del espíritu exige para Hegel la clara delimitación de las esferas, a la manera del Estado de Derecho, pero sin que la distinción comparta una separación real o la dé por supuesta.

2. Otro punto sospechoso es la crítica hegeliana al proyecto inglés de reforma de 1830, escrito en 1831.

Ese proyecto, convertido en ley en 1832, cuando ya había muerto Hegel, fue el primer triunfo, débil, ciertamente, todavía, del liberalismo democrático inglés. Pero entreabría las puertas al proceso de democratización. ¿Por qué lo critica Hegel? ¿Tal vez por oposición ideológica al liberalismo inglés favorable, como mal necesario, al gobierno político, pero intransigente respecto al tipo de gobierno administrativo? ¿Tal vez, incluso, al mismo tiempo, para desprestigiar el modo de gobierno inglés prestigiando el prusiano?

El recelo que el pensador alemán mostró siempre hacia las instituciones inglesas y su equivocado diagnóstico de las posibilidades históricas de este país, no era debido a ninguna intención oculta o a la posible animadversión de Hegel al espíritu del liberalismo político, que no puede probar los textos que se aducen, pues, si es cierto que no ahorra sus críticas al liberalismo y a la democracia, se refiere a sus formulaciones abstractas o inadecuadas. Hegel intuye paradójicamente, a la manera de Tocqueville, la diferencia entre el liberalismo francés y el inglés, prefiriendo éste.

Las críticas contenidas en ese ensayo y en otras obras, por ejemplo en la *Filosofía de la Historia*, surgen directamente de su propia posición filosófica, contraria al liberalismo racionalista, y no de ninguna intención política. El Derecho inglés, contra el cual, por ejemplo, el famoso Bentham, leído por Hegel, no había escatimado las críticas, constituía, en efecto, un conjunto incoherente de disposiciones al que era fácil achacar grandes males y que en cualquier caso fomentaba toda clase de corruptelas. Inglaterra se gobernaba, como ahora, por una Constitución, pero no formalmente establecida, sino como una suerte de mosaico de recuerdos más o menos activos en el cual se alternaban, sin orden ni concierto, disposiciones medievales con otras más modernas; de manera que, en cuanto producto histórico, parecía albergar más normas sin vida que una auténtica plasmación del espíritu de la época. Era una amal-

gama de disposiciones jurídicas entre las cuales parecía extraordinariamente difícil percibir una especie de alma o espíritu común a través del cual vislumbrar la coherencia. Allí resultaba, además, sumamente difícil separar lo público de lo privado, distinción que era ya cara a los juristas continentales, pero que todavía hoy no han aceptado los ingleses y, en verdad, no se ve más razón que la justifique que una tradición, relativamente reciente, por otra parte, debida al juridicismo del Estado de derecho, de separar ambas esferas como si fuesen distintas (28). En definitiva, en Inglaterra no existía al parecer esa cosa que tanto le preocupaba a Hegel que es el Estado, revestido de una ornamentación jurídica propia que exhibe, *urbi et orbe*, su carácter esencial y mediante la cual expresa su voluntad de determinar el espacio ético. En Inglaterra existía, en cambio, el gobierno, en la medida en que tiene sentido emplear esa distinción sutil para designar que el Estado realiza solamente funciones políticas. En Inglaterra no hubo absolutismo.

Justamente un caso paralelo era el del Imperio alemán cuya situación no parecía precisamente halagüeña —la prueba es que dejó de existir legalmente en 1806— y en cuyo seno la nación alemana se hallaba dispersa en fragmentos debido, precisamente, a la ausencia de un Derecho público unificador de lo político, más bien debido a la falta de una voluntad política auténtica que diera vigor al Derecho, actualizándolo de acuerdo con los principios modernos y las verdaderas necesidades de los alemanes. La idea del Estado resultaba ser, en verdad, una idea vacía, porque no existía la forma concreta del

---

(28) HEGEL conocía bien a BENTHAM y a los críticos del Derecho inglés. En general, los liberales continentales, debido a las críticas de los propios ingleses ante una situación de cambio social rapidísimo, tenían muy mala opinión de la situación actual de la isla. Muchos ingleses, entre ellos STUART MILL, seguidor de BENTHAM y de su padre JAMES MILL, no disimulaban su admiración por las concepciones racionalistas, con frecuencia geométricas, de sus colegas continentales, y echaban de menos algo parecido en su país. He aquí una típica crítica de HEGEL a propósito de Inglaterra «cuya Constitución está considerada como la más libre porque los particulares tienen una parte preponderante en los negocios del Estado». No obstante «la experiencia demuestra que este país, en la legislación civil y penal, en el derecho y en la libertad de la propiedad, en las instituciones concernientes al arte y a la ciencia, está bastante atrasado respecto a los demás Estados civiles de Europa, y la libertad objetiva, esto es, el derecho racional, se sacrifica asimismo a la libertad formal y al interés privado particular...». *Filosofía del espíritu*, § 544. Habitado a las cortes principescas alemanas y a Viena —no ciertamente Potsdam— y París, Centros culturales de primer orden tan vinculados a los asuntos de Estado, era lógico que le sorprendiera a HEGEL la falta de un movimiento cultural fomentado directamente por el Estado inglés. El Estado hegeliano es, precisamente, en un sentido muy concreto, *Kulturstaat*. Estos puntos merecerían un más largo comentario esclarecedor tanto del pensamiento de HEGEL como del de su admirador CARLOS MARX, discípulo del hegeliano-sansimoniano GANS.

mismo, gracias a un firme poder que la consolidase. En uno y otro país las condiciones sociales eran, además, todavía semif feudales, alejadas de las que la revolución, por lo menos en teoría, estableciera en Francia, donde, además, se llevó a cabo una racionalización del Derecho mediante su codificación (tarea en que se había anticipado Prusia). Inglaterra, lo mismo que Alemania, tenían que parecer a los ojos de Hegel como naciones *históricamente* retrasadas, en las cuales —en ninguna de las dos parecía haber repercutido la explosión revolucionaria, antes bien, fueron bastiones de la antirrevolución (mejor que de la contrarrevolución)— la conciencia del nuevo principio no constituía todavía un lugar común.

El *Bill*, en suma, le lleva a Hegel a expresar su temor de que una reforma poco razonable de la sinrazón desemboque, en cambio, en una sangrienta y estéril revolución que constituyese un obstáculo para la verdadera libertad (29).

3. El escrito sobre el *Bill* inglés es un escrito póstumo (Hegel murió en 1831), la gran obra de *Filosofía del Derecho* es de 1821, una etapa intermedia

(29) Cfr. B. BOURGEOIS: *La pensée politique de Hegel*, París, 1969, espec. Conclusión. HEGEL recoge asimismo una opinión difundida en Europa por la propaganda napoleónica y cuyos efectos no habían contribuido a extinguir, ciertamente, las críticas de los ingleses. Un viajero distinguido que visita la isla con estos prejuicios, escribe el 7 de septiembre de 1833 en su diario de viaje: «Si se denomina revolución a todo cambio capital que tiene lugar en las leyes, a toda transformación social, a toda sustitución de un principio regulador por otro, sin duda Inglaterra se encuentra en estado de revolución, pues el principio aristocrático que constituía el principio vital de su Constitución pierde día a día su fuerza, y resulta probable que en un momento dado el principio democrático ocupe su sitio. Pero si se entiende por revolución un cambio violento y brusco, Inglaterra no me parece madura para un acontecimiento semejante, e incluso veo razones bastantes para pensar que llegue a estarlo nunca.» A. DE TOCQUEVILLE: «Voyages en Angleterre», tomo V de las *Obras Completas*, París, 1957. El propio CARLOS MARX, tan agudo pero influido en este caso por los prejuicios continentales, tardó en percibir que Inglaterra podría realizar la reforma de manera natural, sin cambios violentos. Quizá conviene añadir que las reformas inglesas a lo largo del siglo versaron sobre aquellos puntos, casi uno por uno, sobre los cuales había insistido BENTHAM. El Derecho se tornó más coherente, pero nunca al estilo continental. Vid. para una comparación, R. DAVID: *Los grandes sistemas jurídicos contemporáneos*, Madrid, 1968.

En cualquier caso sería absurdo deducir de las críticas hegelianas intenciones germanizantes, como si quisiera resaltar la superioridad prusiana. El filósofo alemán es ajeno al incipiente racismo que ya apuntaba en FICHTE, en ARNDT y tantos otros, manipulando políticamente la rehabilitación iniciada por HERDER de la Edad Media y del papel de los germanos, en la línea trazada por MONTESQUIEU siguiendo a HENRI DE BOULAINVILLIERS. HEGEL se mantiene todo lo más en la posición de HERDER y del barón DE LA BRÉDE, que tanto le influyó. El alcance del germanismo del filósofo alemán merecería también una consideración más detallada.

pero de plena madurez. Mas las obras juveniles de Hegel no descubren ninguna contradicción esencial. La obra que dejó manuscrita de 1799 a 1802 sobre *La Constitución de Alemania*, contiene una viva crítica del gobierno administrativo, anterior en unos veinte años a las que explícitamente vierte, contra el intervencionismo propugnado por Fichte en el prólogo de la *Rechtsphilosophie*, el cual, por otra parte, resume las de sus escritos, también de 1802. *Differenz des Fichteschen und Schelling Systems der Philosophie y Sobre el Derecho natural*.

El intervencionismo —y no sólo el económico— será bueno o malo en sí mismo y más o menos necesario, pero es indiscutible que todo totalitarismo comienza por él. El sistema totalitario sorprende cuando se implanta de golpe (¿es éste, en verdad, posible?), pero cabe llegar al mismo resultado lentamente y sin quererlo. Basta comenzar a olvidar que «es, sobre todo, en los detalles como resulta peligroso someter a los hombres a servidumbres» (30).

La esencia del totalitarismo no hay que buscarla, en efecto, en las grandes declaraciones, en las grandes leyes ni en los grandes gestos. Todo eso lo tiene en común con las tiranías, los despotismos y las dictaduras más o menos napoleónicas. Donde se halla es en las leyes secundarias, que suelen ser las que, efectivamente, se aplican (pero también las mismas que, por su carácter secundario, nadie se extraña si dejan de aplicarse); se percibe en su multitud y en su minuciosidad y también en su ámbito: ellas hacen que la parte más ajena, aparentemente, a lo que sería el interés común no sea, sin embargo, otra cosa que un apéndice del punto central. Y, sin embargo, no sólo afectan más directamente a los intereses humanos concretos, sino que por su peso y su minuciosidad modifican hasta los sentimientos. En torno a las leyes secundarias pululan y se crean continuamente nuevos intereses que, consecuentes o incluso disociados de la legislación fundamental, son capaces de desviar en su valor al conjunto, de modo que la sola posibilidad de esta amenaza hace que todos tengan que perseguir incansablemente, si no nuevos beneficios, al menos la seguridad de no ser perturbados en aquello que consideran propio. Créase así, a través de las leyes, esa uniformidad en los sentimientos, en las pasiones y en las conductas que hace posible el espectáculo de que el conjunto se mueve a la menor señal (31). Una nación que se rige en verdad por

(30) A. DE TOCQUEVILLE: *La Démocratie...*, parte IV, cap. VI, pág. 436, vol. 2.º

(31) Vale la pena transcribir los siguientes párrafos de este autor: «Los pueblos democráticos que han introducido la libertad en la esfera política, al mismo tiempo que aumentaban el despotismo en la esfera administrativa, han sido inducidos a peculiaridades bien extrañas.» *Ibid.*, *id.* Una de ellas la total uniformidad legislativa: «La uniformidad en las leyes secundarias, en lugar de constituir un beneficio, resulta casi siempre un gran mal, porque existen pocos países donde todos los partidos puedan soportar la

estas leyes acaba creando el dogma de la necesidad política, que justifica cualquier intervención del poder —en realidad de sus detentadores—, el cual acaba por perder su autoridad —es la corrupción que el totalitarismo introduce en la naturaleza de la cosa estatal— pero aumenta su propia seguridad al hacer a todos cómplices de los intereses privados de todos, mientras secretamente extiende al mismo tiempo el sentimiento de la inseguridad de quienes no comparten sus favores (32), incluso aunque lo deseen.

El joven Hegel anticipa las críticas de ese vicio que los Estados contemporáneos han heredado del antiguo régimen acreciéndolo. Pero es también en este punto de vista el que, sin renunciar a la significación que le atribuye a la Revolución francesa, sin embargo, le lleva a poner en duda sus aplicaciones concretas: «En las nuevas teorías, en parte realizadas, constituye el prejuicio principal que un Estado es una máquina con un muelle único que imparte el movimiento al resto de la infinita maquinaria; todas las instituciones que la naturaleza de una sociedad comporta deben partir de la autoridad pública suprema, por la cual deben ser reguladas, ordenadas, vigiladas y dirigidas.

El vicio escrupuloso de determinar cada detalle, la esclava mezquindad de querer disponer y administrar por medios propios lo que le pertenece a cada estamento, corporación, etc., esta innoble crítica de toda acción propia

---

misma legislación hasta en sus detalles.» *Voyage en Angleterre*, 1933, 3, V, pág. 35. (Se refiere al sistema inglés, que parece tan embrollado a los continentales.) La penetrante mirada del escritor francés percibe también que «son las mismas las naciones en que los hombres conciben un desprecio natural por los derechos de los individuos, y al mismo tiempo sucede que se extienden de manera natural y se afirman los derechos de la sociedad, es decir, que los hombres llegan a estar menos apegados a los derechos particulares, en el momento en que sería más necesario conservar y defender lo poco que les queda». *La Dem.*, loc. cit., cap. VII, pág. 446.

(32) He ahí el peligro implícito en las revoluciones que, aparentemente, cambian la situación, pero, en el fondo y a la larga pueden ampliar la esfera del poder: «Como las nociones ordinarias de la equidad y de la moral no bastan ya para explicar y justificar todas las novedades a las cuales da origen diariamente la revolución, se acude al principio de la utilidad social, se crea el dogma de la necesidad política y se acostumbra uno gustosamente a sacrificar sin escrúpulo los intereses particulares y a pisotear los derechos individuales, a fin de atender más rápidamente al fin general que se propone.» TOCQUEVILLE, *Ibid.*, id., pág. 447. No muy diferente es ya la opinión del joven HEGEL, opinión que se va confirmando con el transcurso de los años y la experiencia. Lo cual no significa que se pasara a la contrarrevolución. Se podría decir de él lo mismo que de TOCQUEVILLE: que sin estar contra la revolución, antes bien, considerándola muy favorablemente, uno y otro perciben que no constituye, sin embargo, una panacea y que lo difícil y peligroso es lo que sigue al derrocamiento del régimen anterior. Advierten los peligros, pero no rechazan la causa. Su modelo común fue la Revolución francesa.

de los ciudadanos que no tenga relación con la autoridad pública, sino solamente alguna general, se ha revestido con el traje de principios racionales—según los cuales no se puede gastar ningún centavo de los gastos públicos—que, en un país de veinte o treinta millones como Francia se hace para los pobres, sin que previamente no sólo haya sido permitido por el Gobierno superior, sino, ordenado, controlado y registrado. En la preocupación por la educación—prosigue Hegel en este párrafo del capítulo I de *La Constitución de Alemania*— que recuerda otro posterior de Tocqueville en *El antiguo régimen y la revolución*— el nombramiento de cada maestro de pueblo, el gasto de cada pfening para el cristal de la ventana de la escuela del pueblo —así como de la casa municipal, el nombramiento de cada recaudador de consumos y el del oficial de cada juez municipal, debe ser una emanación y un acto directo de la autoridad superior; en el Estado entero, lo que produce cada pedazo de tierra ha de llevarse a la boca según una línea que es considerada, calculada, rectificada y ordenada por el Estado, la ley y el Gobierno... La doctrina de Hegel en ese escrito es la misma de la *Filosofía del Derecho*, en cuyo § 270 afirma que «el Estado existe, efectivamente, pero su realidad efectiva consiste en que realiza los intereses del conjunto como con objetivos específicos». El filósofo alemán distingue *siempre* cuidadosamente lo que son fines propios del Estado y aquello que es ajeno a su naturaleza (33). Se sitúa, pues, en la corriente de pensamiento liberal de tipo inglés que critica, como Burke, la Revolución francesa, pero no como tal revolución, sino porque creyendo hacer la revolución había dejado incólume, sin embargo, lo esencial del antiguo régimen y había reforzado sus mecanismos incluso, según la tesis que quizá probó por primera vez Tocqueville, pero que no fue ajena a pensadores como Carlos Marx (en su misma crítica a Hegel) (34).

---

(33) Esto ya desde muy pronto. En todas sus obras distingue, efectivamente, entre la sociedad civil y el Estado. Distinción formal pero especialmente necesaria en los tiempos modernos en que se diversifican tanto los campos de la acción humana y, especialmente, por la aparición del económico de una manera que, bajo el sistema de economía natural, apenas tiene relieve. El capitalismo creador de riqueza hace de la economía un factor que contribuye al cambio de horizonte y a su ensanchamiento y, en cierto modo, HEGEL lo considera un factor principal (no como «capitalismo», sino como incremento de la actividad económica). Al respecto, resulta sumamente significativo el breve escrito de 1802 sobre *Las maneras de tratar el Derecho natural*, Madrid, 1975.

(34) Podría creerse que la intromisión del Estado en la Sociedad o la penetración de ésta en aquél, implica una suerte de intervencionismo. En esos términos se han interpretado frecuentemente el papel de la burocracia. Sin embargo, de lo que se trata es de que el Estado no sería depositario de la idea racional, si el cuerpo de funcionarios no estuviera a la altura necesaria para cumplir su misión. El relieve otor-

4. Según el filósofo alemán son los individuos quienes actúan pero, además, el Estado se halla a su servicio. Lo que sucede es que para el individuo, según la tradición griega confrontada con la cristiana y cuya expresión tal vez más elocuente fue la que llevó a cabo Rousseau, además de lo particular, determinado por su naturaleza existe lo general, lo universal, concebible sólo bajo la forma de espíritu. La tensión entre la vida del espíritu y la naturaleza es lo que da lugar a la vida humana y a la acción verdaderamente humana. Guiada por el espíritu no es completamente espiritual. Como *Die Geschichte des Geistes ist seine That*, el hombre es histórico en cuanto actúa movido por el espíritu y en ese sentido es esencial que cada uno llegue a participar en la historia. En realidad Hegel ha resuelto a su manera el dualismo platónico-cartesiano entre el cuerpo y el alma; en el fondo suprimiéndolo. Pero en lugar de poner directamente a la divinidad, como Descartes, como garantía de la comunidad entre ambos, aquélla queda al fondo, como una cuestión personal, sin mezclarse expresamente en los asuntos humanos (a pesar de algunas expresiones hegelianas que se han hecho tópicos) y, en su lugar, aparece una esfera mediadora, entre ella y lo humano (35). Esa esfera es el Estado y, en este sentido decisivo, lo que hace Hegel es volver a Platón desde los supuestos de la filosofía moderna.

No es el Estado el que es libre, lo cual justificaría la acusación de estatismo, sino el lugar donde los hombres actúan con libertad.

Percibe Hegel que la persona sólo se desarrolla y se perfecciona en la interacción con otros, por lo que, fuera de la comunidad, el hombre no tendría sentido. El individuo humano sólo es humano realizando los fines humanos de la especie; pero, como para Comte, la especificidad humana se define por la potencia de tener una vida espiritual. Los hombres constituyen la

---

gado a la burocracia depende de su capacidad para percibir el interés general. Es para él, como dice SCHNABEL, «la portadora de la más elevada comprensión». Cfr., sobre esto, WEIL, Op. cit., V, págs. 83 y sigs.

(35) Sin embargo, KIERKEGAARD ha interpretado el Dios de HEGEL como immanente en la historia, lo cual constituyó, debido a esa lectura schellingiana del filósofo, su punto de ruptura con él. FEURBACH criticó al Dios hegeliano como una antropomórfica gigantomaquia, en cuanto además piensa que le otorga trascendencia. SCHOPENHAUER convirtió la Idea o el Absoluto hegeliano en la Voluntad cósmica... Sin embargo, parece más seguro que, por ejemplo, cuando HEGEL dice románticamente que la historia es la marcha de Dios sobre la tierra se trata de que el espíritu lo concibe el hombre, como si fuera así. Son modos humanos de conocer. Lo que Dios sea en sí permanece desconocido y eso es todo lo que el hombre puede decir de El. Por eso la filosofía acaba por ser, sobre la religión, el máximo saber del absoluto. Trátase (en el fondo) de la misma doctrina de ESPINOSA sobre los atributos divinos: son lo que el hombre puede captar de Dios, pero Dios no se reduce a ellos.

Humanidad en la medida en que advienen a la vida del espíritu, en la medida en que llegan a ser personas. Y su plenitud la consiguen en el Estado «la efectiva realidad de la idea moral objetiva» (36). Ahí, y sólo ahí, pueden realizar su moralidad.

Para Hegel, la vida individual es vida concreta, y la libertad no es, asimismo, la idea de la libertad sino la que realmente se disfruta. De ahí su progresiva actitud crítica frente a la Revolución francesa y sus abstracciones libertarias que tan bien recoge la *Filosofía de la Historia* donde desarrolla ideas contenidas en el escrito sobre la Constitución (37).

El individualismo democrático implica el sistema representativo. Pero éste constituye, para Hegel, el sistema de todos los Estados europeos, pero por evolución de su propia historia. Trátase de un proceso paralelo al de la libertad complicado con éste: «La representación se halla tan profundamente implicada en la esencia de la revolución de la constitución feudal, en conexión con el origen de un estamento burgués, que puede llegar a denominarse la más tonta de las presunciones, recibirla como una invención de la época actual. Todos los Estados modernos existen por ella y sólo su degeneración, por ejemplo, la pérdida de su verdadera esencia ha destruido —agrega— la Constitución de Francia, pero no a ésta como Estado. Vino de Alemania...» (38). En

(36) Cfr. *Rechtsphilosophie*, § 264, los elementos del «Estado político» (*politische Staat*) y cfr. con § 203 sobre «la clase sustancial», con el 260 sobre el Estado moderno «perfecto» e «imperfecto», el 153 sobre el derecho del individuo a determinarse subjetivamente respecto a la libertad y, en fin, el 154 que trasladamos literalmente: «El derecho del individuo a su particularidad se contiene, asimismo en la sustancialidad ética o civilizada (*in der sittlichen Substantialität*), pues la particularidad constituye el modo de mostrarse exteriormente en qué medida existe la civilidad.»

(37) Crítica en varios lugares las modernas teorías. Así, en I, pág. 38, se refiere a «las teorías políticas sobre los derechos humanos que han sido propuestas en nuestros tiempos, en parte por sedicentes filósofos y profesores, en parte realizadas mediante tremendos experimentos políticos, con la única excepción de lo más importante: lenguaje, cultura (*Bildung*), costumbres y religión; todo lo demás que hemos excluido anteriormente de la necesidad del concepto de poder político, será sometido a la acción directa de la autoridad pública suprema y, ciertamente, de modo que se determine por ésta y que todos estos aspectos los ajuste ella hasta en sus detalles más pequeños». Y dos páginas después: «En las nuevas teorías constituye el prejuicio principal que un Estado es una máquina con un muelle único que imparte el movimiento a todo el resto de la infinita maquinaria; que todas las instituciones que la naturaleza de una sociedad trae consigo deben partir de la autoridad política suprema, la cual debe regularlas, ordenarlas, vigilarlas y dirigir las.» La doctrina de este escrito sobre *La Constitución de Alemania*, redactado cuando tenía treinta y dos años de edad, se mantiene en sus obras posteriores.

(38) «... pero —continúa— existe una ley más alta según la cual aquel pueblo del cual haya de recibir el mundo un nuevo impulso universal, llega al fin mismo, pere-

el capítulo sobre la libertad absoluta y el terror de la *Fenomenología del espíritu*, aclara que en el asentimiento tácito o por medio de representante, lo que se pone no es el pensamiento vacío de la voluntad, sino «la voluntad realmente universal, la voluntad de todos los *individuos* (subrayado de Hegel) como tales», pues, efectivamente, la voluntad es, en sí la conciencia de la personalidad o de cada uno, pero como verdadera voluntad real, es decir, «como esencia autoconsciente de todas y cada una de las personalidades»; de tal manera que cada uno hace todo siempre de modo indiviso, por lo que «aquello que brota como obrar del todo es el obrar inmediato y consciente de cada uno» (39).

Se podrían multiplicar los textos en que Hegel siempre declara que el actor es el individuo humano, aunque éste, en cuanto humano, se caracteriza, precisamente, por su vocación de universalidad. Cosa distinta es que Hegel, haciendo suya la doctrina de Montesquieu (en contra de Rousseau, cuya teoría de la voluntad general, en conjunto, es la suya) percibiera que «dado el tamaño de los Estados actuales, resulta absolutamente imposible la realización del ideal conforme al cual cada individuo libre debe tener participación en los consejos y en la determinación de los asuntos generales del Estado» (40). Ahora es

---

ciendo a los ojos de todos los demás; mas, aunque no él mismo, su principio permanece.» *Die Verfassung Deutschlands*, 7, págs. 96-97. Sobre la importancia de ese escrito inédito hasta 1893, cfr. nuestro comentario «La filosofía política de Hegel en relación con *La Constitución de Alemania*», en REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, número 178. En la misma obra, 10, pág. 130, dice: «Desde hace diez años toda Europa ha fijado su atención en la pavorosa lucha de un pueblo por su libertad, y toda Europa, a causa de ello, se ha puesto en conmoción general, de modo que las ideas sobre la libertad sufrieron un cambio y fueron depuradas de su anterior vaciedad e indeterminación.»

(39) «Para el joven Hegel, lo mismo que para el viejo, el ideal político consistía en la armonía entre el individuo y lo general (es decir, la autoconciencia colectiva de los individuos) como fue realizable en los Estados de la antigüedad, a los cuales considera el tipo ideal.» R. MAURER, *Loc. cit.*, II, pág. 461. El mismo autor añade que HEGEL vino a mostrar en sus escritos de juventud «que Cristo en modo alguno negó ese ideal sino que lo supone en su enseñanza del reino de Dios». Es importante esto porque el antihegelianismo político tiende a refugiarse ahora en su hipotético ateísmo.

(40) D. MC LELLAN, en *Marx before marxism*, Suffolk, 1972, observa cómo el problema de MARX respecto a HEGEL, consistía, no obstante, en que «la fácil idea de que todos los miembros del Estado tenían derecho a participar en las deliberaciones sobre asuntos de interés general, tropezaba con la abstracta definición de en qué consistía ser miembro del Estado», 5, 6, pág. 161. En efecto, MARX —formado en la atmósfera y las luchas del París de la Monarquía orleanista— propugna, contra HEGEL, *de wahre Demokratie*.

preciso, por eso, que «la autoridad pública, en cuanto Gobierno, se concentre en un punto central, tanto para las decisiones relacionadas con él como para su ejecución» (41).

### III

#### EL CAMBIO

Que Hegel hace suya de manera explícita la moderna doctrina del cambio, constituye un punto que apenas debiera ser discutido. Como en Comte, como en Tocqueville, como en Marx, trátase además, no sólo de un cambio socio-cultural, sino, sobre todo, de un cambio histórico que llega a la justificación de la revolución en la medida en que sea indispensable. La misma Revolución francesa le muestra cómo existen discontinuidades históricas, y es esta discontinuidad, precisamente, comenta Ritter, lo que constituye para Hegel el problema de la época. Mientras no se restablezca de nuevo el curso histórico dará lugar a todas las tensiones y oposiciones y la situación será de crisis permanente.

Reconoce Hegel muy pronto que el ascenso de la burguesía ha transformado las condiciones, de manera que se constituye masivamente un terreno propio, una forma de sociedad, basada en la división moderna del trabajo, cuyas unidades son los individuos, no las familias. Este es, justamente, el problema: «La persona concreta, que es un fin *particular* en sí, como un conjunto de necesidades y una mezcla de necesidad natural y arbitrariedad, constituye el *principio* de la sociedad civil; pero en cuanto la persona particular,

---

(41) En el escrito sobre *La Constitución de Alemania*, por ejemplo, insiste en la idea de unidad política. Pero excluye la concepción jacobina, divulgada por la revolución, de la centralización administrativa. Por ejemplo, en el capítulo primero, en medio de consideraciones sobre el asunto, escribe: «La jerarquía mecánica, altamente intelectual y dedicada a fines nobles, no prueba en modo alguno su confianza en sus ciudadanos, por lo cual tampoco puede esperarla de ellos; no tiene seguridad en ninguna acción cuya orden y ejecución no haya sido organizada por ella misma, desechando, en consecuencia, donativos y sacrificios de las voluntades libres, mostrando a sus súbditos su convencimiento de su falta de inteligencia y el desprecio que siente respecto a su capacidad de juzgar y de hacer aquello que fuere beneficioso para su bienestar privado, tanto como la creencia en la desvergüenza general; de ese modo no puede esperar ninguna acción vital, ninguna ayuda, de su sentimiento personal...», página 42. Merece ser leído con atención el fino análisis de HEGEL, que demuestra una aguda comprensión de la psicología política.

consiste esencialmente en la *relación* con otra particularidad equivalente [con otra persona], resulta que cada una se hace valer y se satisface por medio de la otra y a la vez, por antonomasia, sirviéndose *del otro principio*, la forma de la *universalidad concreta*» (42).

Debido a las condiciones específicas de los tiempos modernos, cuantitativamente incomparables con las de los anteriores, se ha producido ahora una especie de desdoblamiento entre la sociedad y el Estado; aparente sólo porque el protagonista de ambos es simplemente la persona concreta, individual (43). Aparece conceptualmente, por un lado, el Estado como sistema de la libertad, por otro la sociedad como sistema de necesidades. Esta significa el progreso frente al mundo feudal, en cuya unidad básica, la familia, se reunían prácticamente ambos sistemas al poseer el Estado una soberanía sólo nominal, apenas política, mera proyección de la Iglesia cuyo reino, sin embargo, no es de este mundo. Ahora el Estado es capaz de constituir un espacio más amplio, dentro del cual el individuo puede realizarse, asimismo, espiritualmente, como individuo, sin reducirse a la restringida comunidad familiar.

En el trasfondo de su alterada época, concibe Hegel esa diferencia formal entre la sociedad y el Estado, que sólo resulta evidente en el trasluz de los momentos de crisis. La sociedad, el terreno en que se dan los cambios materiales —de la «materia histórica», de los productos humanos objetivados— como destacarán después Stein y Marx—, los cuales exigen los cambios morales (de la «superestructura»), parece, como una óptica limitada, la sede del progreso. Pero éste no es efectivo, real, hasta que el Estado, como concentración del poder político, no lleva a cabo la reforma global del espacio etológico o morada humana, imponiendo nuevos usos, contribuyendo así, indirectamente, con su acción política a modificar el *Charakter*, la psicología colectiva, tal como exigen las nuevas condiciones y el espíritu de los tiempos. He ahí la razón de la exaltación por parte de Hegel (no superior a la de otros contemporáneos), del auténtico hombre de Estado, el cual percibe lo que debe de ser, mediante una profunda comprensión de la realidad global, o sea, política, y pone su acción al servicio de las acciones futuras. El hombre de Estado es el hombre de la acción histórico-política, puesto que el Estado es el sujeto-objeto del cambio histórico. Es el que sabe evitar la separación artificial entre el Estado y la sociedad, y, con ello, el desgarramiento interior de los individuos, de las personas y la guerra civil si la escisión no está aún consumada del todo, o la revolución cuando el Estado ya no es más que su aparato.

(42) Cfr. *Rechtsphilosophie*, § 182, sobre la persona concreta en la sociedad civil.

(43) *Ibid.*, *id.*, § 486, cit. en nota 24.

La sociedad civil —«la diferencia que separa la familia del Estado»— puede ser considerada como una forma de Estado (Estado externo) que se basa solamente en las necesidades: «El fin egoísta, condicionado en su realización por la universalidad concreta, funda un sistema de dependencia universal que entremezcla la subsistencia y el bienestar del individuo y su existencia con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, lo cual no sólo se apoya en esa conexión, sino que así se hace efectivo y se asegura. En principio se puede considerar este sistema como el Estado externo, de necesidad y de entendimiento (*Verstand*)». Es decir, que, aun en la sociedad civil, antes de que se consiga la gran unidad que es el Estado, los individuos han pasado a una situación de dependencia recíproca y sus actitudes vienen a expresar una voluntad que, en último término, es más que la suma de las voluntades individuales. Lo que Mandelbaum llama «la psicología básica» de Hegel, consiste en trazar la secuencia de fuerzas a través de las cuales se transforma la voluntad inherente a cada individuo mediante su relación activa con otros, y que encuentra su expresión en las estructuras de una sociedad organizada (44). El cambio viene implicado en las fuerzas sociales, pues, pero se necesita el acto político que exprese la autoconsciencia comunitaria de la nueva situación; sin ello no hay cambio auténtico, como aconteció en Francia.

Así pues, el Estado debe constituir la expresión y la forma de una sociedad dada, de modo que la idiosincrasia de los individuos sea reconocida y potenciada por el poder político, mediante la supresión de las contradicciones entre la conciencia y la realidad, restableciendo la identidad perdida entre lo racional y lo real. El principio de actividad del Estado tiene que coincidir con lo que mueve a los individuos. La sociedad tiene que identificarse —relativamente— con el Estado, pero es éste el que puede promover la identidad, determinando el espacio dentro del cual poseen sentido colectivo las acciones. El Estado realiza el Derecho moral natural exigido por los nuevos tiempos o posibilidades determinando el Derecho positivo, y en esto consiste la política, la cual prevé o anticipa de esa manera el futuro colectivo, el destino de la comunidad.

Por eso la práctica del Estado moderno, en cuanto es de todos, se basa en criterios (pero no principios) de utilidad o conveniencia, pues la sociedad misma es un orden de necesidades que se descompone en tres momentos.

El Derecho constituye la prolongación del Estado en la sociedad; pero, en cuanto Derecho privado o civil es propio de ésta. El Estado tiene su De-

---

(44) *History, Man and Reason*, Baltimore, 1971, cap. 10,3, pág. 179.

recho propio interno, que determina la idea del Estado (el Derecho público), y externo, que determina su forma o figura (el Derecho internacional). Pero la Constitución es el alma, la forma esencial de la comunidad política en que desaparecen como diferencias la sociedad y el Estado, pues los principios de cada Derecho no pueden estar en contradicción con el de aquélla, la cual, como producto de un acto político que unifica las acciones individuales, debe ajustarse al *Weltgeist* de la época, el cual actúa a través de la idiosincrasia o el carácter colectivo.

Por eso, igual que en el viejo Derecho romano, las normas jurídicas son justas porque son Derecho, pero no al revés. El Derecho es lo legal, lo justo según el sistema de necesidades en la sociedad; según el sistema señalado por las posibilidades históricas, en el Estado. Así pues, en la Constitución se define lo justo, ya que la justicia tampoco es algo abstracto, sino histórico. La idea de justicia sólo tiene posibilidad de realizarse, precisamente como aplicación de alguna posibilidad histórica, lo mismo que la libertad. La justicia absoluta integraría todos los momentos históricos (esenciales).

La auténtica mediación, sin embargo, entre el Estado y la sociedad, lo que permite distinguirlos en cuanto los integra, es la *Polizei* (45), la policía, que viene a ser como la administración. Podríase pensar que Hegel reintroduce aquí la centralización administrativa, pero se trata de otra cosa: es la aplicación de la igualdad formal que otorga la norma abstracta por cuyo cumplimiento vela el Estado, que la pone. El Estado estructura la sociedad mediante el Derecho, pero la sociedad se integra en el Estado mediante la *Polizei* —lo que llamará después Carlos Marx la «administración de cosas»—, que meramente hace efectiva cotidianamente la idea de seguridad típica del Derecho civil o privado, mediante unas reglas para la acción y una específica protección a instituciones como la familia, la raíz moral del Estado (no de la sociedad) y, en definitiva, de la comunidad.

Hay otro tipo de institución de la *Bürgergesellschaft* que Hegel cree que

---

(45) Cfr. *Filosofía del espíritu*, § 534: el Estado exterior, «en cuanto tiene raíces en lo que es más alto, en el Estado sustancial aparece como policía del Estado». Sobre el concepto jurídico de *Polizei* en general, cfr. H. MAIER: *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, Neuwied-Berlín, 1966; sobre HEGEL en especial parte IV, II, Exkurs, págs. 282 y sigs. W. FLACH, en «Hegels Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Gleichheit», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 1971, LVII-4, afirma que el pensador alemán ha percibido el dilema de la moderna teoría del Estado entre la libertad y la igualdad ciudadana. Para él resultan entonces definibles como «principios formales». La Constitución es el instrumento para hacerlos concretos.

debe ser objeto de previsión administrativa; se trata de la corporación, una especie de segunda familia.

Debido a la difusión de corporativismo, la atención a ésta, que, según el fascismo, constituiría la médula de la organización social, ha contribuido aún más a la difusión de la leyenda hegeliana. Pero en Hegel queda bien claro que las corporaciones —instituciones que recoge de la realidad empírica y de la tradición germánica— pertenecen a la sociedad civil, y que lo que tiene que hacer el Estado es respetar su espontaneidad, precisamente garantizando su existencia y, entre otras cosas, su independencia. En realidad, Hegel se sitúa de nuevo en la corriente de opinión del liberalismo de tendencia anglosajona, opuesta al liberalismo racionalista latino (quizá, más bien francés), igual que Tocqueville y otros. En el pensamiento de Hegel las corporaciones corresponden a las asociaciones de la sociedad civil, que aquéllos consideraban indispensables para la democracia, pero que la Revolución francesa y el liberalismo de este origen se habían empeñado, por doquier en destruir, viendo en ellas una amenaza o un obstáculo para la centralización, pero obligando con ello al Estado a suplir sus funciones. Las primeras críticas liberales (o de origen liberal, por ejemplo, Marx), se inspiran, ciertamente, más en el liberalismo jacobino o francés que en el del tipo inglés.

La única especialidad de Hegel a este respecto y que podría dar lugar a una severa crítica no ideológica, es que, si bien hace suyo el pensamiento económico de los ingleses y muchas doctrinas francesas, las condiciones reales de Alemania eran, no obstante, bien distintas. Pero, por ejemplo, las corporaciones no son sino los viejos grupos sociales y económicos de origen medieval que todavía tenían vigencia en su país, por una parte, porque la revolución industrial aún tardaría en llegar; por otra, porque en él la revolución repercutió en los espíritus, pero no se tradujo en decisiones prácticas debido a la situación del mismo.

En todo caso, policía y corporación no significan, pues, otra cosa que la penetración de las fuerzas sociales en el Estado. De ellas recibe éste los criterios de los cambios que sea preciso introducir en la Constitución, ya que la esencia del Estado es lo político, ese núcleo donde se toman decisiones que afectan a la previsión global de la sociedad, sin perderse en los detalles, y cuya pureza ve Hegel en el grado de historicidad de su acción. Pero su contenido lo recibe de la sociedad con la cual debe encontrarse siempre en armonía y sin contradecirla. Las condiciones son históricas, surgen inevitablemente de la naturaleza de las cosas y resultaría inaceptable que también el Estado, o bien intensificase las contradicciones, pues entonces tendría que apelar a la compulsión, o bien que, para suprimirlas, redujese las naciones a la

condición de pueblos al margen de la historia universal. A fin de cuentas son los individuos los portadores de la astucia de la razón, aunque la mayor parte son incapaces de concebir sus designios (46).

DALMACIO NEGRO

## R É S U M É

*Le degré de totalitarisme de la pensée de Hegel est une question qui continue à se discuter, malgré la rénovation des études hégéliennes. Dans le présent ouvrage se pose le problème que nous appellerons de l'«envers»: en supposant que l'antiindividualisme (antipersonnalisme), la centralisation administrative et le collectivisme (qui est aussi une conséquence des antérieurs), et l'opposition explicite ou voilée au changement, constituent les aspects fondamentaux du totalitarisme, les points de vue de Hegel sont considérés relativement à ces questions décisives.*

## S U M M A R Y

*The degree of totalitarianism to be found in Hegel's thought is still at least a subject of debate, in spite of the renewed interest now taken in this philosopher. The present essay takes up the matter from the opposite end. Assuming that anti-individualism (anti-personalism), administrative centralization and collectivism (also the result of the preceding), combined with explicit or veiled opposition to change, constitute the fundamentals of totalitarianism, it considers Hegel's views on these decisive questions.*

---

(46) «Los hombres —dejó escrito en el manuscrito sobre la Constitución— son demasiado tontos para darse cuenta del aspecto idealista de los salvadores desinteresados de la conciencia y de la libertad política y del calor interior del entusiasmo por la verdad que yace en el poder; y del mismo modo creen que una obra de justicia humana y de sueños imaginados aseguran contra la justicia de la naturaleza y de la verdad, la cual sirve, sin embargo, a la necesidad, para compeler a los hombres bajo su poder, a despecho de todas sus convicciones, de sus teorías y de su entusiasmo interior.»