ESTRUCTURACION DE LA LIBERTAD POLITICA EN EL IDEALISMO ALEMAN

GABRIEL MORENO PLAZA*

PARA poder comprender a fondo la concepción desarrollada por el idealismo alemán acerca del orden político, se debería empezar por el análisis de la posición de dicha corriente espiritual respecto a la Enciclopedia y la Revolución Francesa.

El idealismo alemán recoge este problema aproximadamente donde lo había dejado a) teóricamente: Rousseau, b) prácticamente: los hechos de la Revolución Francesa.

A esto habría que agregar —para comprender el idealismo pestkantiano— las reacciones ideológicas contra la Revolución Francesa, en especial Burke, los monárquicos franceses y los llamados románticos en el mundo germánico, junto con los teóricos y exaltadores del principio de la nacionalidad, en sus orientaciones cultural y estatal.[1]

A la superación del modo abstracto de pensar propio del enciclopedismo así como a la superación del racionalismo ético kantiano contribuyeron, paralelamente a los idealistas, un grupo de pensadores que suelen ser designados como románticos. "Desde el final de la década de los noventa, comienzan a desarrollar en Alemania los románticos —comenta Larenz—, bajo la influencia del inglés Burke, así como en parte por la influencia también de Montesquieu y de Moser, una nueva concepción de la sociedad y del Estado que se dirigió pronto, científicamente, contra el derecho natural, políticamente, contra la Revolución Francesa y finalmente tuvo conexión con la teoría política del catolicismo y con las tendencias de la época de la restauración".[2]

Los espíritus pertenecientes a esta corriente espiritual, tan compleja y difícil de reducir a fórmulas lógicas, ponían especial empeño en exaltar el valor de la individualidad concreta, multiforme e inagotable, a la vez que subrayaban el valor irreductible de la colecti-

* Profesor de Ciencias Sociales en el Colegio de Agricultura y Artes Mecánicas, Universidad de Puerto Rico, Mayagüez, Puerto Rico.

vidad, a la que concebían como organismo. La tensión individuo-comunidad es concebida como esencial y constitutiva del ser hombre.

Negri señala el 1798 como el año crítico en la elaboración de las doctrinas políticas del romanticismo. Es a partir de este año cuando "la teoría organicista e irracionalista", "medievalizante" y "monista del Estado" entra en polémica "contra el contractualismo, el concepto de voluntad general y el racionalismo político."[3] En definitiva, el criterio de la legitimidad de los llamados románticos se resuelve en una actitud, frente al problema, de carácter religioso trascendente; al mismo tiempo que afirman, como última instancia un cosmopolitismo de sentido religioso eclesiástico. Schleiermacher —el más apegado de todos ellos al rigor constructivo— es el único que rechaza todo cosmopolitismo. Desde sus "monólogos" (1800) había exaltado "la idea de la peculiaridad del ser individual",[4] tanto en el plano de la persona como de la colectividad. Schleiermacher considera que puesto que el Estado ideal es diferente para los distintos pueblos —como el hombre ideal es diferente para cada individuo— el ideal de vida de un pueblo no puede consistir en una organización más amplia que abarque de algún modo todas las comunidades políticas; con ello se injuriaría gravemente la peculiaridad nacional de todos y de cada uno de los componentes.

Puesto que Schelling no alcanza a dar una formulación organicista de los conceptos políticos y jurídicos hasta 1802, hay que reconocer que —aparte el precedente de Fichte—, Schleiermacher y Novalis se le adelantan sin duda alguna y le preparan el camino en la expresión organicista —en sentido romántico— del concepto de Estado.[5]

De todos modos no hay que exagerar la importancia de estas precedencias temporales, más bien se trata de paralelismos evolutivos. La concepción orgánica de la realidad política ya estaba expresada, por otra parte, con suficiente claridad por Herder —que a su vez partía de Hamann. En los textos heredianos se encuentra ya realzado el sentido axiológico propio de las individualidades históricas. Recordemos que es precisamente esto lo que provoca la violenta reacción kantiana a sus "Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad" —1784.[6]

La vieja amistad estudiantil Hölderlin-Schelling-Hegel ha quedado suficientemente documentada como para que no sea necesario ir a buscar influencias exteriores que expliquen el elemento "romántico" que pueda haber en la obra de los idealistas. Desde la época de Tübingen, tanto Hegel como Schelling tenían una potencial dimensión organicista que se iba desarrollando. Esta dimensión provenía de una "postura vital" y no de meras influencias literarias. Si bien ocasiona-

les contactos y experiencias pudieron ciertamente contribuir a su desarrollo o inhibición.

"Se trataba —nos dice Erik Wolf— de una nueva concepción del mundo, de la expresión de un sentimiento de la vida que había cambiado. Kant había descubierto la insuficiencia de la metafísica del racionalismo. El orden político tradicional del mundo europeo se había derrumbado entre la furia de la voluntad de poder napoleónica. La fe en la sola fuerza unificadora de la razón, en el dominio ilimitado del entendimiento, había sido conmovida. Con ello se renovaba la conciencia de estar al final de una época y el quedar abierto a una nueva fe. Por aquella brecha abierta por la "Crítica" de Kant, las hazañas de Napoleón y la vida de Goethe en el muro de la fe autosuficiente en la razón, existente en el mundo germánico, penetraba el oleaje de lo irracional en lo espiritual, de lo dinámico en la vida política".[7]

Será precisamente la distinta manera de realizar la fusión del "nuevo elemento", con la racionalidad de raíz cartesiana y enciclopedista lo que dará el carácter propio a cada uno de los sistemas. Por lo demás, hay que tener mucho cuidado al establecer semejanzas e identidades entre los idealistas, sobre todo hay que guardarse muy bien de confundir el "organicismo" político de cada uno de ellos con el de los demás, pues el sentido que éste tiene, en concreto, en los distintos pensadores no sólo es diverso sino, con frecuencia, opuesto.[8]

* * *

A.—La problemática del concepto de autonomía en el sistema Kantiano se manifiesta en una triple dimensión:

1. racional apriorística, 2. histórica y 3. providencial.

La dimensión histórica servirá de miembro mediador entre la razón, en sentido estricto de actividad inmanente al hombre, y el plan providencial universal, concretado en las condiciones naturales de existencia.

La legitimidad aparece en principio como equivaliendo al concepto de legalidad racional y positiva que se manifiesta, a la vez como autonomía y como necesidad o "destino providencial"; el hombre va realizando la síntesis de ambos aspectos a lo largo de la historia. El Estado es instancia racionalmente necesaria en dicho proceso, en cuanto viene a ser el modo de realización del Derecho, por lo que aparece como miembro intermedio entre el mundo sensible y el mundo inteligible; el pueblo sólo es la "materia" histórica a conformar por el Estado, cuya razón de ser es precisamente el Derecho.

En Kant, el orden político se apoya a la vez en dos extremos: la razón individual —inmanente a la conciencia del hombre concreto— y la razón de la especie —inmanente al proceso histórico total. La razón de la especie no es otra cosa que el plan providencial y coincide en esencia con la estructura de la conciencia individual. No hay que olvidar sin embargo que la realización de la razón de la especie exige la multiplicidad de las conciencias individuales, a la vez que la esencial identidad de estructura de éstas. Esta multiplicidad y antagonismo individual es en definitiva la materia de la cual emerge la forma o estructura llamada Derecho. El concepto mismo de Estado es deducido lógicamente de dicha multiplicidad antagónica sobre la que se proyecta el concepto de reino de los fines. Por lo tanto se pretende deducir los conceptos de Derecho y Estado de la razón, entendida en sentido formal apriorístico. El concepto de legalidad racional y a la vez positiva a que se llegaba encerraba en sí dentro del sistema radicales contradicciones que se reflejaban con especial claridad en las oscilaciones de sentido de ciertos términos político-jurídicos.

* * *

B.—Fichte emprende la ambiciosa tarea de "redondear" el sistema kantiano.

Para ello parte del concepto central de libertad en el sentido de pura actividad. Pero el concepto de libertad fichteano esconde también una radical dualidad; puede entenderse en el sentido de la pura inmanencia del yo individual —singular— parcialmente empírico, o en el sentido de la inmanencia de un yo absoluto —también singular pero por entero supraempírico y común a todos los yo comprometidos en el plano empírico. El enfoque de los problemas políticos comienza siendo en Fichte de carácter totalmente cosmopolita, en el plano internacional, y predominantemente individualista en el plano interno. Es precisamente hacia 1806 cuando tiene lugar en Fichte un viraje hacia la concepción de la colectividad política como singularidad con valor propio, si bien este valor aparece como derivado de una legalidad histórica de raíz providencialista.

En el invierno de 1807 pronunció Fichte en Berlín las *Reden an die deutsche Nation,* "en las que la filosofía alemana —comenta Meinecke—[9] descendió desde su altura hasta el pueblo el individuo orgulloso y soberano que se entregó en los brazos maternales de la nación". Según expresión del mismo Fichte, la lucha con las armas había terminado, pero comenzaba "la nueva lucha", la de los principios, del *ethos,* del carácter. El viraje fichteano no habría sido

tan radical como a primera vista parece, pues este patriotismo "era hermano gemelo del cosmopolitismo".[10] El camino que llevaría más allá de la lamentable situación de hecho del mundo germánico —y de Europa— hasta convertir al pueblo alemán en la encarnación histórica de los más nobles ideales de la humanidad, había de recorrerse "mediante la educación artificial —coactiva." Precedente claro y definido de la resuelta actitud combativa de Fichte lo tenemos concretamente en el artículo sobre Maquiavelo publicado en 1807 en la revista *Vesta.* No obstante, los dos principios de realismo político[11] que Fichte establece entonces deben ser encajados y reducidos a sus debidas proporciones dentro del pensamiento total del filósofo, tal como él mismo lo hace en sus *Systeme* de 1813. Históricamente significa este momento que Fichte se percata de que la salvación de Alemania está en el pueblo y en sus fuerzas potenciales, por lo tanto la tarea que el pensador se propone es llegar al pueblo por el camino de la emoción, no de las puras ideas. Desde esta perspectiva hay que enfocar sus *Reden.* Este mensaje emocional de Fichte, por otra parte se elevaba sobre claras bases racionales, si bien éstas esconden en su raíz última antagonismos irreductibles. Entre estos antagonismos cobra especial importancia, para la teoría política, el existente entre el hecho histórico y la construcción racional. La visión providencialista, conjugada con un proceso de inmanentización de la divinidad en el hombre, constituyó el audaz intento de Fichte para resolver tales contradicciones. En los escritos de 1812 y 1813, Fichte nos presenta razón de Estado y nacionalismo como complementarios del racionalismo —en el nuevo sentido que él le da— y del cosmopolitismo. A pesar de que la dimensión racional —de raíz netamente contractualista— continúa siendo la intuición a que Fichte da ahora formas expresivas más flexibles y dentro del gusto romántico, la evolución histórica hacia el "reino de Dios" descrita por Fichte resuma por todos sitios el hálito de lo mítico. En cierto sentido, ya en "la ilustración se intenta convertir la angustia mítica anhelante de continuidad en el problema radical"[12] pero, sin embargo, *el problema de la continuidad de la vida temporal del hombre no es reconducido de nuevo a su raíz, al plano de la angustia mítica primigenia, en la vivencia política, hasta que llega Fichte.* Este es, en nuestra opinión, el enorme significado de los *Discursos* en especial del cuarto. Es cierto que los escritos hegelianos de la época de Tübinger —con su formulación del concepto de Volksreligion— y más tarde *sobre la Constitución de Alemania* (1802) tiene este mismo sentido que acabamos de señalar, pero estos fragmentos —aparte de su nula repercusión por no haber sido publicados entonces— no logran, en nuestra opinión, una expresión tan acabada de la vivencia mítica de la continuidad política como la hecha por Fichte.

La difícil síntesis de lo mítico primario y elemental con lo lógico-racional será intentado por Fichte, no con pleno éxito, a través del concepto de individualidad histórica. Con ello su cosmopolitismo queda relegado a un segundo plano. De este modo el problema del orden político aparece desde 1806 en Fichte dotado de tres vertientes íntimamente dependientes:

1. individualismo racionalista —que se mantiene latente incluso en los textos de la *Staatslehre* de 1813.
2. valor autónomo de las individualidades históricas: las naciones, cuya base no es otra que una ley eterna derivada de
3. la divina providencia, fundamente último tanto de la legalidad histórica como de la legitimidad interna de cada cuerpo político—así como de la legitimidad de la conducta del soberano.

Al final de su vida, Fichte reduce toda la dinámica política a la tensión entre dos polos históricamente contrapuestos: razón humana y razón providencial o divina, que en la etapa terminal de la historia llegarán a la total identificación, puesto que la razón providencial se convertirá en contenido de la razón humana —eliminando así toda coacción o violencia—, con lo que la razón trascendente se trasmutará en razón inmanente. La proximidad de este pensamiento al de Hegel es clara, la diferencia esencial entre ambos está en que Fichte no alcanza a integrar lógicamente la vertiente de la "razón de Estado"[13] dentro de su concepción ético-religiosa y también en que en Hegel siempre está latente un vigoroso trasunto de "pantragismo", cuando de política se trata. Como consecuencia de todo ello, para el Fichte de la madurez, el Estado y el Derecho tienen una doble función que cumplir: en sentido negativo, la realización de un orden jurídico positivo de garantías mutuas, en sentido positivo, la educación del individuo, su elevación hacia la razón absoluta a través del fomento de su autónoma y singularísima espiritualidad. La resolución de todas las antinomias resultantes de este planteamiento desde la triple dimensionalidad enunciada, la encuentra Fichte en el concepto de un Dios no autoritario, sino vivificante. El problema de la divinidad inmanente al proceso histórico total es rozado por Fichte en su concepción de la realización del reino de Dios en la tierra, sin que llegue a formular de modo suficientemente claro su posición respecto a los graves problemas teológicos que ello implica. Igualmente deja de abordar a fondo el problema de la relación entre la realidad política concreta, tal como se ofrece históricamente, y la instancia providencial última.

Hemos podido percatarnos de que aunque en Kant se encuentren gérmenes de una concepción de la problemática política-jurídica supe-

radora de la interpretación puramente racional abstracta, sin embargo se ha de considerar a Kant en líneas generales como un continuador de la directriz iluminista —si bien depurada de todo utilitarismo, esto es, reconducida a su dimensión plenamente ético-racional.

Es Fichte, con su acercamiento al concepto del valor de la individualidad —singular, colectiva— quien primero enuncia —dentro del idealismo— el camino adecuado para la superación de la concepción racional abstracta del orden político. Naturalmente que con ello no queremos en modo alguno pasar por alto la aportación valiosa de los llamados "románticos" y en especial de Schleiermacher y Schlegel.

A pesar de ello, el cosmopolitismo sigue latente en el fondo de la concepción de Fichte —al igual que ocurrió en los casos de Hegel y Shelling. Fichte tiene a lo largo de toda su evolución una tendencia constante a las actitudes "monistas", en todos los planos de su investigación. No sólo se esfuerza por negar el dualismo humanidad-pueblo, concibiendo cada pueblo —pero en especial el alemán— como la personificación histórica de la humanidad en total, sino que igualmente intenta negar el antagonismo individuo-especie y el dualismo pueblo-Estado.

Precisamente en este último punto tenemos uno de los problemas fichteanos que más luz pueden arrojar para la interpretación de toda su teoría política. Sabemos que la actitud romántica, en general, partía de una relativización del concepto de Estado a favor del concepto de pueblo o nación. Como acertadamente expresa Heller, para los románticos "el pueblo se convierte... de manera metafísica, en una comunidad de voluntad *a priori* y en una unidad política pre-existente"... en virtud de la introducción subrepticia "en el concepto de nación del (concepto) de la unidad política de acción".[14] Este es el caso de Fichte. Pero además acontece que dicho pensador pone —en contraste con los románticos— un decidido énfasis no en el momento de la vida pasada de la comunidad política sino en el momento de la vida futura. A causa de ello se encontraría en una peligrosa situación de contradicción consigo mismo si no fuera porque viene en su ayuda otro concepto romántico: el del "Normalvolk" —que le sirve de contrapeso dialéctico a este "futurismo político". El mito del pueblo originario —raíz de toda cultura— le sirve a la vez para evitar caer en un voluntarismo de tipo rousseauniano y para enlazar con la dimensión mítico-tradicional de la historia, sin romper en absoluto con el más acendrado sentido de racionalidad. La tensión entre tradición y revolución —entre mito y razón— queda así constituida en la esencia misma de la vida política. La vida de la especie entra en la conciencia primero como mito, para luego ir elevándose a la comprensión de sí misma y así constituirse en razón. En los *Caracteres de la edad con-*

temporánea (1804-1805) —que es una réplica a la vez a A. W. Schlegel y a Schelling— queda ya potencialmente acuñada su posición respecto a lo histórico, en general. La vida de la especie, al convertirse en fuerza e impulso en el hombre concreto a través de su conciencia, se trasmuta en idea —no en pensar individual, sino en el pensar uno y eterno, común al género humano. La historia queda concebida de esta forma como un proceso por el que lo mítico primigenio logra tomar conciencia de sí mismo, y convertirse en pura razón. La autoeducación del hombre a través de la historia sirve así de mediación entre el pensar y el ser.

* * *

C.—Los comienzos de Schelling, después de un breve preludio kantiano-herderiano —"*Magister Dissertation*", 1792— consistieron en desarrollar unilateralmente la concepción ética fichterana en un sentido individualista. *La nueva deducción del derecho natural* (1794) se acercaba peligrosamente a una destrucción individualista del Derecho natural.[15] Esta posición de rechazo o al menos de aversión ante la dimensión política de la humanidad existencial se concreta más tarde en una interpretación puramente mecanicista de dichos fenómenos (Sistema del idealismo trascendental, 1800), al mismo tiempo que comenzaba a apuntar en él, la concepción orgánica de la vida del espíritu. Hasta 1802 —en sus célebres *Lecciones*— no llega Schelling a concebir la vida política-jurídica de modo orgánico y como una manifestación verdaderamente positiva de la realidad. El proceso evolutivo de Schelling respecto al problema político-jurídico se puede resumir diciendo que, si bien comienza con una actitud de aversión hacia esta dimensión de la realidad humana, se trueca pronto en una profunda comprensión de los fenómenos de humana convivencia histórica, tan profunda que llega no sólo a la comprensión de lo que de positivo hay en ellos sino también a la clarividente definición de su radical limitación y de su última dependencia de la vida espiritual y religiosa. En las *Lecciones* de 1802 Schelling llega a sentar las bases de una concepción orgánico-estético de la política, que por cierto no llega a desarrollar, pero que tiene numerosos puntos de semejanza con formulaciones románticas del mismo problema, pues, a pesar de que formalmente Schelling aún se encuentra dentro de los cánones idealistas ya hay latente en su pensamiento un empuje romántico que lo hará romper con todo criterio apriorístico. La preocupación por lo mítico, con que Schelling había iniciado su carrera de escritor, vuelve ahora, pero con una vitalidad nueva que le llevará a convertirse en base y raíz de todo el mundo espiritual del hombre, apareciendo el mundo polí-

tico-jurídico como un mero momento secundario de la evolución mítica. Es el planteamiento serio y profundo del problema del bien y del mal el que saca a Schelling definitivamente del formalismo idealista y contrarresta un poco su profunda inclinación esteticista, lo suficiente para rozar la concepción de un Dios personal y trascendente como fundamento de todo orden político y para concebir la vida política como resultado del apartamiento del hombre de la unidad de lo humano a través de Dios.

Como ha demostrado cumplidamente Hollerbach, es injusta la acusación que se le suele hacer a Schelling de no haber llegado a una expresión de su pensamiento jurídico y político desde la posición alcanzada después de 1809.[16] Igualmente falsa es la afirmación —de Jaspers— de que Schelling carece en este ámbito de todo sentido de realidad.[17]

En nuestra opinión, sin embargo, reconociendo que en Schelling se da una cierta actitud de distanciamiento y desprecio ante la situación política contemporánea —a lo largo de casi toda su vida, si bien con distinto signo político— creemos se puede encontrar la razón de dicha actitud de precaución y rechazo —no de irreal y etérea divagación— en la raíz misma de su concepción moral-religiosa de la vida, a la vez —claro está— que en su modo de ser, tan propenso al "esteticismo". No debemos olvidar ni por un momento que el viraje radical de Schelling y el principio de su superación del idealismo, comienza por un planteamiento a fondo del problema del bien y del mal —irresoluble desde los presupuestos de su filosofía de la identidad. El problema del bien y del mal le lleva a vislumbrar la necesidad de admitir una auténtica trascendencia, un Dios personal. Con ello su actitud de recelo frente a lo político dejará de tener un fundamento meramente organicista para cobrar una base esencialmente ética. Con ello Schelling, al desarrollar su concepción en una dimensión predominantemente ética sin renunciar a la vertiente estética, se coloca en una situación de antagonismo violento con la dimensión maquiavélica de la realidad política moderna. Quizá hubiera habido para Schelling una posibilidad de "reconciliación" con el crudo "realismo" político de su momento histórico si hubiera profundizado la dimensión teológica de su concepción del mundo, pero no ocurrió así. El epistolario con Maximiliano es la viva muestra de la "desesperación política" de Schelling— no de su sentido de irrealidad. Junto a su predicación del "retorno del Estado a su verdadero puesto", como "fin de la actual crisis mundial", nos encontramos con que en definitiva él no confía mucho en los buenos resultados de la política de la Restauración; "una gran regeneración de Alemania debía ser incluida en la Providencia Divina, para que todo esto pueda suceder".[18] Schelling, en su

desesperación política, en su odio a la dimensión maquiavélica de la política, oscila entre el momentáneo entusiasmo patriótico; —escritos de 1813— y su entrega atemorizada a la idea del milagro salvador, entre el deseo contenido de que aquel orden político podrido se venga abajo como sea[19] y el afán conservador de mantener en pie los restos de cultura y dignidad que aún quedan en este mundo en crisis —incapaz de crear, por haber perdido toda ingenuidad y todo sentido de verdadera relación con el fundamento de todo, con Dios.

* * *

D.—En claro contraste con todo esto tenemos a Hegel, quien, a diferencia del temperamento supersensible, apasionado y contemplativo de Schelling, escondía bajo su vigor teorizante el temperamento fáustico[20] de un hombre de presa. Ya desde sus primeros escritos —sobre todo desde su *Sistema de eticidad*— muestra una profunda inclinación por los problemas históricos-políticos. Afición al rigor lógico y tendencial enfoque político son dos constantes en la evolución hegeliana que terminarán por dar la tónica a todo su pensamiento. La evolución hegeliana hacia una visión sintética de lo mítico en su manifestación tradicional con lo mítico en su manifestación puramente racional es el resultado de una lenta evolución espiritual con oscilaciones constantes hacia uno u otro polo, a lo largo de toda una vida.

Fue precisamente en la época de Nuremberg cuando la anhelada "reconciliación" de los extremos comienza a cristalizar definitivamente; y con ello "historia concreta" y proceso dialectivo quedan formulados como meros aspectos de una y la misma realidad absoluta.

Las oscilaciones que acercaban o alejaban a Hegel de la realidad política concreta fueron frecuentes a lo largo de su vida. Fue hacia el final de su época de Nuremberg precisamente cuando tuvo lugar su definitivo acercamiento, su inclinación definitiva hacia la dimensión consciente —voluntaria— de la política. Dicha oscilación definitiva coincide con el final de la lucha contra Napoleón y el comienzo del goce de los frutos de las llamadas guerras de liberación alemana. No obstante es claro que toda la reflexión anterior de Hegel no era más que una preparación para llegar a esta concepción de la vida política como voluntad libre que se realiza en el gobierno concreto de un pueblo. Ya en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* había dicho que "el espíritu sólo puede libertarse en la realidad".[21] Sin embargo no falta quien achaque tal "viraje" a espíritu acomodaticio, a conformismo, a ingenuo optimismo.[22] No es de negar que los estímulos del medio ambiente histórico social en que Hegel vivía obraran como catalizadores positivos o negativos, de su evolución espiritual

o que decidieran al cauteloso filósofo a expresar en forma más o menos clara o a callar el fondo último de su pensamiento, pero todo esto es secundario y mucho más importante es el percatarse de que la actitud sintética de Hegel ante lo tradicional y lo nuevo no era en nada accidental o determinada por circunstancias contingentes de oportunidad o influencia momentánea sino resultado de un proceso de maduración y expresión de una actitud original ante la vida. En nuestra opinión, Hegel sufrió de modo indudable de un complejo de "cautela" política —lo mismo que Kant. Ciertamente no era un carácter vehemente y comunicativo como Fichte, no veía por otra parte las cosas tan en blanco y negro como éste, sino que, al contrario, era por entero consciente de la complejidad de los fenómenos históricos y por lo tanto de la dificultad y responsabilidad que entraña el meterse a hacer augurios —de ahí su rechazo de toda clase de pretendidos vaticinios filosóficos—, pero esta sana y honrada cautela, esta "prudencia" política de Hegel —tan lejana a nuestra sensiblería periodística y demagógica— no estorbó para que Hegel expresara de modo inequívoco su actitud personal respecto a la marcha de la política europea e incluso respecto a los acontecimientos más destacados de su época. El que a los distintos bandos políticos no les guste esta o la otra reacción personal de Hegel o el que esta reacción sea más o menos equivocada —juzgada desde el criterio valorativo de los principios fundamentales del sistema hegeliano— es un problema muy distinto y que en nada afecta a lo esencial.

"Hegel —resume Ritter pensando en Haym— es encontrado culpable, como dictador filosófico de Alemania, de haber hecho de la filosofía una mansión científica del espíritu de la Restauración prusiana, de haber dado la fórmula absoluta al conservadurismo político, al quietismo y al optimismo y con ello de haberse puesto al servicio de la justificación científicamente formulada del sistema policiaco de Karlsbad y de la persecución de los demagogos".[23]

Por otra parte socialistas y comunistas tratan de contarlo entre su lista de precursores ilustres.

Contra la primera exageración se defendió el mismo Hegel privadamente de forma clara y tajante;[24] de la segunda, lo defienden los claros textos de su época de madurez que dejan establecido, sin lugar a dudas, como para Hegel el poder estatal es presupuesto, y no consecuencia, de la integración política de un pueblo. El intento hecho por Ritter de descubrir en Hegel elementos ideológicos afines con los principios económicos del mundo capitalista, es loable, en cuanto que contribuye a hacer más accesibles a nuestra sensibilidad los áridos textos hegelianos, pero resulta sin duda exagerada. No se puede afirmar seriamente que "la representación de la sociedad burguesa en la

forma en que Hegel la desarrolla en la *Filosofía del derecho* no contiene en esencia frente a la economía política inglesa, en principio, ninguna nueva determinación".[25] Recordemos "el temor al oscuro poder de lo económico" que expresa Hegel en textos anteriores a la Fenomenología. Ciertamente después de la Fenomenología se puede hablar también de una reconciliación parcial de Hegel con la economía política, pero de todos modos aún queda en pie una esencial determinación que nosotros acabamos de enunciar contra la pretendida anexión de Hegel por el capitalismo, el socialismo o el comunismo; esto es, que el poder estatal es un presupuesto, un *apriori,* respecto a las fuerzas sociales o económicas en juego —de ningún modo una consecuencia. Si le quitamos este presupuesto toda la teoría política hegeliana —en el plano estatal interno— carece de sentido. No pretendemos sostener que esto sea una excelencia del pensamiento hegeliano —posiblemente es todo lo contrario— pero para mérito o demérito es así y no de otra manera. Recuérdense los párrafos terminantes de la Filosofía del derecho sobre el soberano. El poder se eleva a categoría de "motor inmóvil" dentro del ámbito de la política. Posiblemente nunca ha tenido *el concepto de soberanía* una versión más acendrada que ésta del párrafo 279 de la *Filosofía del derecho* hegeliana.

Si nos detenemos un momento y recordamos la definición kantiana de la libertad, nos percataremos de que se trata de dos estructuras conceptuales de profunda similaridad. Lo que Kant sitúa en el plano puro de lo suprasensible, Hegel lo coloca en el ámbito de la idea.

La misma difícil problemática que se le planteaba a Kant al abordar el plano de lo sensible se le ofrece a Hegel al tocar el plano de lo histórico concreto. Pero ha habido un cambio esencial que altera la perspectiva de modo decisivo. Hegel ha partido de la distinción tajante entre el dato y la idea, pero para afirmar a continuación la identidad de ambos desde una perspectiva absoluta. Hegel al partir de la identidad de fenómeno y cosa en sí en el plano de lo absoluto —que es el del conocimiento filosófico verdadero— resuelve toda una serie de antinomias que la filosofía trascendental había dejado planteadas —y en especial la antinomia entre el conocimiento racional y el conocimiento empírico, que tantas angustias había causado a Fichte.

El hecho de que Hegel construya su teoría de la soberanía a semejanza de la teoría de la libertad kantiana —con la diferencia esencial de enfoque en cuanto a la cosa en sí que hemos señalado— le obliga a buscar un principio absoluto para la acción, un comienzo inmóvil —en principio, aparte de su movilidad dialéctica, consecuencia de un proceso de retroacción autodeterminante. En Kant ese comienzo inmóvil era de naturaleza supersensible; lo mismo ocurría en Fichte

y en el Schelling anterior a 1809; en el Hegel de la madurez ese comienzo, ese principio inmóvil —al que él en el plano político llama soberanía— se da a la vez en el plano ideal y en el empírico. Este atrevido giro es de consecuencias decisivas y sólo puede sostenerse con rigor lógico —dentro de una actitud filosófica idealista— admitiendo el supuesto de que desde una perspectiva absoluta, todo lo real es racional y lo racional real. Sin ese punto de identidad —o al menos de contacto— entre ambos planos es imposible admitir que haya una instancia que pueda considerarse como principio absoluto de movimiento y que tenga ésta carácter de "motor inmóvil" —en principio— simultáneamente en el ámbito de lo ideal y en el ámbito de lo empírico.

Es asombroso ver cómo Hegel de este modo, sin renunciar en lo esencial a la tradición yusnaturalista alcanza la flexibilidad y riqueza receptiva propia de una actitud historicista, sin caer en sus excesos relativizantes. Hegel vive, pues, entre la ilustración y el romanticismo; para él "la validez histórica del Derecho es condicionada por su adecuación al ideal racional del Derecho mismo, pero de otro lado ve a la idea desarrollarse en la historia y por eso es inducido a identificar la idea racional con la realidad de hecho del Derecho, haciendo propios de este modo los postulados del historicismo" —hasta cierto punto claro está. Al constituir la relación idea-hecho una trama dialéctica indisoluble en la que la idea encuentra sólo su expresión concreta en el hecho y el hecho su estructura real en la idea, al ser constituida la idea en horizonte de trascendencia del hecho y el hecho en horizonte de inmanencia de la idea, el sistema presenta en sí un carácter profundamente complejo y equívoco, en virtud del cual se puede enfocar la relación idea-hecho refiriendo la primera al segundo o a la inversa; si se hace centro de la primera tendremos que se llega a la "configuración de un Hegel revolucionario" —nos dice Negri—; si se hace centro en lo segundo "se imagina un Hegel positivista" y con ello se da la razón a la interpretación conservadora.[26]

Los dos demiurgos de la historia de que nos habla Carl Schmitt —el revolucionario y el conservador: voluntad general y realidad histórica— han sido fundidos en una sola función demiúrgica, a través precisamente de un principio radicalmente cartesiano, un principio que nos revela que tanto la realidad racional como la empírica son, en definitiva, pensamiento. De esta raíz cartesiana de su "revolución" filosófica ha sido plenamente consciente Hegel. Descartes había descubierto la certeza —el principio de quietud— en la unidad del pensamiento y del ser. En Kant se rompe esta unidad. En el *cogito ergo sum* cartesiano se contenían inseparablemente unidos el pensamiento y el ser —afirma Hegel. Esta tesis parece descansar sobre un silogismo: es como si del pensar se dedujese el ser[27]. Kant argumenta en

contra afirmando que el ser no está contenido en el pensamiento pues es algo distinto. El mismo Descartes —prosigue Hegel argumentando— previó esta falsa interpretación y la contestó. "No se trata en modo alguno de un silogismo, pues para ello tendría que formularse así la premisa mayor: todo lo que piensa existe... luego yo existo". "Aquella premisa mayor es más bien algo que se deriva de la posición primera: pienso luego existo. Para que haya un silogismo tiene que haber tres términos: en este caso tendría que haber un tercero que sirviera de eslabón o mediador entre el pensar y el ser". Pero este tercer término no existe. El pensar lleva pues implícito el ser como evidencia, subraya Hegel, no como "ergo". El pensamiento es más cierto para mí que el cuerpo. Así pues, el "yo" es precisamente la certeza misma: mi cuerpo es cierto para mí pero no es la certeza misma.[28] Kant rompe aquella unidad cartesiana del pensamiento y del ser en cuanto interpreta como meramente silogística la relación *cogito ergo sum.* La consecuencia de esta escisión —señala Hegel— es que para el pensamiento ninguna autoridad externa vale sino que toda autoridad ha de imponerse por la vida del pensamiento. Este pensamiento es autónomo, se determina a sí mismo, es lo absolutamente decisivo para sí. Y como consecuencia se vuelve impotente para conocer lo que está fuera de sí: "la cosa en sí" dice Hegel (a lo que nosotros agregamos: importante para conocer todo principio de legitimidad verdaderamente trascendente). Lo que hay debajo de esta formulación abstracta de Kant no es otra cosa que el reconocimiento de la libertad. El precedente claro de la actitud kantiana es desde luego Rousseau. Ya Rousseau veía en la libertad que se legitima a sí misma, lo absoluto.[29] La Revolución Francesa parte de la misma actitud pero la traduce no con teorías sino en hechos. No obstante la libertad revolucionaria no es en verdad una afirmación del contenido de la libertad sino más bien una negación de la negación de la libertad.[30] El verdadero contenido de la libertad ha de basarse en el *ethos,* en la costumbre, por lo tanto en la continuidad histórica de un pueblo. Pero esta continuidad sólo puede dársela su organización política, y la organización política tiene que venir de la constitución de un principio absoluto de movimiento —desde el punto de vista político—; la soberanía. Y a este punto se agarra desesperadamente Hegel en su esfuerzo por salvarse de la negatividad de que venía lastrada la idea moderna de libertad, por lo menos desde el planteamiento rousseauniano-kantiano. Hegel cree que el único modo de salvar la dimensión real de la libertad es insertándola en un momento de la realidad histórica como principio absoluto de movimiento. Este momento de inserción según Hegel no puede ser otro que el poder político, con lo cual *reduce la libertad a la soberanía.*

Desde la época de desarrollo del sistema, a partir de las bases de la *Ciencia de la lógica* (1816), Hegel no sólo se inclina más y más hacia la dimensión política de su pensamiento sino que dentro de ésta acentúa cada vez más la vertiente que él había llamado en los primeros tiempos "bajo la luz del sol", esto es, el aspecto del gobierno consciente, encarnado en la soberanía estatal. Si bien es cierto que sobre el concepto del Estado está el concepto de espíritu del mundo —verdadera encarnación del espíritu absoluto y juez supremo— no hay que olvidar que dicho espíritu del mundo sólo se realiza y existe verdaderamente a través del Estado concreto. De todos modos, a la inversa, tampoco hay que olvidar que la figura divinizada del Estado sólo se legitima, desde el punto de vista del sistema en cuanto realiza el espíritu del mundo en dos dimensiones:

a.—hacia adentro, en cuanto afirma su propia existencia organizando sus fuerzas de la manera más adecuada posible con vistas a su fortaleza e influencia hacia el mundo exterior a él.

b.—hacia afuera, en cuanto que se enfrenta con todo lo que amenace su vida o la limite, pero sin olvidar ni por un momento que su autoafirmación no es más que un medio de la realización del espíritu del mundo, de la razón universal en su despliegue histórico.

Este esfuerzo de todo Estado por configurar a su imagen y semejanza la vida internacional es precisamente lo que actualmente se viene designando con el término de hegemonía. Para Hegel la hegemonía no sólo constituye un derecho de los Estados que van a la cabeza de la evolución de la historia en la realización del espíritu sino además un deber, por lo tanto fuente de legitimación de todos sus actos internacionales —si bien de legitimación incompleta. Sin embargo Hegel no considera que la función hegemónica del Estado progresivo sea tan legítima como la función soberana de cada gobierno dentro de las fronteras del respectivo país —lo cual llevaría, claro está, a la destrucción del concepto de soberanía— sino que ha de ser completada por el principio del reconocimiento y de los principios espirituales vigentes en el ámbito internacional.

Queremos aclarar que nada sería menos acertado, en nuestra opinión, que terminar una exposición de la teoría política del idealismo alemán dejando en el lector la impresión de que es exclusivamente Hegel quien hace una aportación valiosa a la teoría político-jurídica del idealismo.

Nada más falso que esto. Frente al edificio lógico de Hegel tenemos los escritores posteriores a 1809 de Schelling quizá con el valor de una autocrítica del idealismo y desde luego con el sentido de una superación del "estatalismo" hegeliano desde una posición espiritual de horizontes mucho más amplios y a la vez de raíz mucho más pro-

funda —en cuanto que el ser del hombre es considerado en verdad desde una perspectiva integral, esto es, religiosa, Schelling en nuestra opinión es el contrapunto crítico exigido por colosalismo político hegeliano, puesto que entraña una profunda y consciente revisión de los supuestos mismos de la filosofía hegeliana y un esfuerzo por "reconducir el pensamiento humano al verdadero significado del Estado", por reconducir al Estado a su verdadera misión de instrumento al servicio de la vida espiritual del hombre.[35] Con ello Schelling no hace más que enlazar con una de las instituciones más valiosas de Fichte y del romanticismo.

La falla trágica de Hegel, como ya vio con máxima clarividencia Schelling, reside en su inmanentismo, esto es, en su incapacidad para concebir una verdadera trascendencia activa, creadora —por lo tanto, una verdadera dialéctica. Pues el inmanentismo hegeliano hace que en definitiva el espíritu que él había intentado salvar del sentido mecanista de la inciclopedia, quede reducido en su fundamento último a un colosal formalismo lógico, a un ingente mecanismo lógico autodinámico. Este es el resultado inevitable de haber tratado de escamotear la "realidad trascendente" —ineductible a la conciencia— mediante un agudo juego de sutilezas lógicas. A través del idealismo —acusa Schelling— no se revela la realidad sino la manera de la realidad. La naturaleza extralógica de la realidad, comenta Hollerbach,[36] exige otra manera de filosofar. Esta actitud de Schelling, que entraña, en principio, una superación del idealismo, ha sido designada como "protesta existencialista" —Tillich—[37] y ha dado pie a buscar semejanzas del pensamiento de aquel filósofo con las ideas de Heidegger y Sarte[38]. Pero todo esto es pura exageración. Schelling, no obstante su ataque al inmanentismo hegeliano, quedó, en su concepción de lo mítico, parcialmente detenido en una actitud semejante —quizá por culpa de su esteticismo romántico.

Lo que ocurre es que, mientras Fichte y Hegel están empeñados en la formulación racional del *mito del reino de Dios,* terrenalmente realizado, mientras que para Fichte y Hegel el modelo *a priori* es en definitiva el de la organización de la ciudad terrestre, para Schelling, por el contrario, lo es el modelo supraterreno de la ciudad de Dios.

Y aquí precisamente es donde comienza la base del equívoco.

Este reino supraterreno de Dios de que nos habla Schelling, a pesar de que se afirma está anclado en el orden objetivo del ser y se manifiesta como irreductible a la razón —irracional en su fundamento último—, es concebido como algo inalcanzable y fantasmagórico, místico y difuso, frente a un yo atormentado que sólo anhela anularse a sí mismo, ser absorbido por la potencia de lo irracional.

* * *

El problema central planteado por la teoría política idealista no era otro, en principio, que el problema de la libertad, o mejor dicho de las *condiciones* que hacen posible la libertad.

Se comenzaba por concebir la identidad razón-libertad, para luego diferenciarlas, contraponerlas e intentar de nuevo la síntesis.

Dicha síntesis tenía lugar a través de un proceso histórico de realización.

El proceso histórico de realización de la libertad-razón tenía un fundamento puramente lógico-apriorístico en Kant, desde un punto de vista estrictamente filosófico. Pero desde un punto de vista no estrictamente filosófico se fundía y confundía con una dimensión providencialista.

La gran aportación de Kant a la teoría política del idealismo es que, partiendo de Rousseau y superando cuanto se había escrito anteriormente, llega a un profundo análisis de la *organización lógica de la libertad.* La dimensión providencialista de su pensamiento será una vía muerta que no cobra sentido sustancial hasta que es recogida y replanteada por sus seguidores.

Fichte se esfuerza durante toda su vida por perfeccionar la concepción política kantiana, pero desde una nueva posición no estrictamente lógica. En el fondo de la conciencia de Fichte vive, lucha siempre como un germen mítico, una preocupación radical por *el problema de la continuidad real de la libertad* —dimensión que sólo existía balbuciente en Kant, demasiado preocupado por el orden puramente lógico. En Schelling el desdoblamiento razón-libertad no vuelve a recomponerse. Se transfigura en el dualismo ser-conciencia del ser. El problema de la libertad oscila, al final de la evolución, entre el ámbito del ser y el ámbito de la conciencia, pero de la conciencia concebida como función histórica-colectiva. La aportación de Schelling es indiscutible. Sus agudos análisis posteriores a 1809 nos ponen de relieve, con relativa claridad, algo que ya estaba potencialmente contenido en Fichte: *el problema de la fundamentación mítica de la libertad.*

En Hegel la identidad entre razón y libertad es llevada hasta sus últimas consecuencias. Esto realizado desde una perspectiva idealista le lleva a consecuencias inevitables, a la confusión de los conceptos de libertad y necesidad, de libertad y destino-confusión que había sido vivida por Schelling hasta que se planteó moralmente el problema del bien y del mal.

Hegel aspira a descubrir, a través de la dialéctica interna propia del proceso de la experiencia, la *lógica histórico-religiosa de la libertad.* En él, la dimensión providencialista que vimos balbuceante en Kant,

se conjuga con la intuición de la continuidad real fichteana y, a través de una racionalización del fundamento mítico, se convierte en un grandioso panlogismo trágico en el que la libertad queda reducida a destino.

Con ello la síntesis originaria razón-libertad queda suplantada por esta otra, razón-necesidad. El fracaso de la teoría política idealista en su intento de llegar a una concepción profunda de la libertad tiene principalmente su raíz en una falla común a toda la filosofía clásica, hablando en términos muy generales. Los idealistas aparentemente enfocan el problema de la libertad desde la categoría de posibilidad-realidad-necesidad, pero, en definitiva, anulan la dimensión de posibilidad resolviéndola en la de necesidad, lo cual les lleva a un providencialismo más o menos manifiesto. Este providencialismo, a su vez, fundamenta e induce a una actitud de desprecio por los datos de la experiencia y al gravísimo olvido de un auténtico criterio de verificación científica.

En nuestra opinión, el planteamiento adecuado del problema de la estructura lógica de la libertad es aquel que considera la posibilidad como categoría radical e irreductible —de donde resultaría que toda libertad política surge de una situación de radical responsabilidad compartida. Sólo así se logra librar al concepto de la libertad del peligro que implica la dimensión providencialista, puerta por donde han penetrado todos los absolutismos y totalitarismos políticos.

BIBLIOGRAFIA

1. MEINECKE, F.: *Weltbürgentum und Nationalstaat,* München und Berlin, 1928, p. 3.
2. LARENZ-HOLSTEIN: *Staatsphilosophie,* München-Berlin, sin fecha, p. 137.
3. NEGRI, A.: *Stato e Diritto nel giovane Hegel-Studio sulla genesi illuministica della filosoria giuridica e politica di Hegel,* Padova-Cedam, 1958, p. 252.
4. Los *Monólogos* aparecieron al mismo tiempo que *Destino del hombre* de Fichte: ver Dilthey, W. *Hegel y el idealismo* (trad. de E. Imaz), México, 1956, pp. 260-264 y Meinecke, F. *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna.* Prólogo de E. Diez del Corral: trad. de F. González Vicén, Madrid, 1959, p. 369.
5. HOLLERBACH, A.: *Der Rechtsgedanke bei Schelling-Quellen-Studien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie,* Frankfurt an Main, 1957, pp. 145, 146.

6. CASSIRER, ERNST: *Las ciencias de la cultura* (trad. de W. Roces), México-Buenos Aires, 1955, pp. 22-25.
7. WOLF, ERIK: *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistergeschichte,* Tübingen, 1951, p. 466.
8. CASSIRER, E.: *Vom Mythus des Staates,* Zurich, 1949, p. 345.
9. MEINECKE, F.: *Das Zeitalter der deutschen Erhebung,* 1795-1815, Göttingen, 1957, p. 53.
10. *Loc. cit.*
11. FICHTE'S *Politik und Weltanschauung-Sein Kampf um die Freiheit in einer Auswahl aus seinen Schriften-* (Selección y prólogo de W. Steinbeck), Stuttgart, 1941, pp. 252-258.
12. HORKHEIMER, M., ADORNO, T. W.: *Dialektik der Aufklärung Philosophische Fragmente.* Friedrich Pollock zum 50 Geburtstag-Amsterdam, 1947, pp. 23, 27 (cit. por Negri, A., *op. cit.,* p. 19).
13. MEINECKE, F.: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna,* Madrid, 1959, p. 381.
14. HELLER, H.: *Teoría del Estado,* México, 1961, p. 179.
15. HOLLERBACH, A.: *Diritto e Stato nella tarda filosofía di Schelling,* en "Rivista Int. di filosofía del Diritto", noviembre-diciembre, 1961, fasc. VI, p. 602.
16. Acusación hecha por VERDROSS, A., en *Abendländische Rechtphilosophie,* Wien, 1958, p. 150.
17. JASPERS, K.: *Schelling-Grösse und Verhängnis,* München, 1955, p. 255.
18. HOLLERBACH, A.: *Op. cit.,* pp. 623, 624.
19. En diciembre de 1806 se alegra Schelling de la victoria de Napoleón y expresa su deseo de ayudar él mismo a que "lo viejo se venga abajo". Cit. por Jaspers, K., *op. cit.,* p. 252.
20. BLOCH, E.: *Das Faustmotiv der Phänomenologie des Geistes* en "Hegel-Studien", Band I, Bonn, 1961, pp. 155-171, en especial p. 170. Meinecke, F., *op. cit.,* p. 363.
21. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (trad. de J. Gaos), Madrid, 1934, t. II, p. 455.
22. Sobre el carácter acomodaticio de Hegel en lo político: Rossi, Mario, *Marx e la dialettica hegeliana; 1-Hegel e lo Stato,* Roma, 1960, pp. 444, 445.

    Sobre la influencia del matrimonio de Hegel en su viraje conservador ver: Poeggler, Otto, *Das Hegelwerk Hermann Glockners* en "Philosophische Rundschau", julio, 1960 (Jahrg. H. I), pp. 28-52. Sobre la época de Barmberg ver: Beyer. *Zwischen Phänomenologie und Logik. Hegel als Redakteur der Barmberger Zeitung,* Frankfurt a. M., 1955.
23. RITTER, J.: *Hegel und die frazösische Revolution.* (Arbeitgemeinschaft

für Forschung des Landes Nordrhein-Westphalen, Heft 63), Köln und Opladen, 1957, p. 9.

24. BEYER, W. R.: *Gans' Vorrede zur Hegelschen Rechtsphilosophie* en "Archiv fur Rechts und Sozial philosophie", XLV, 1959, 265.
25. RITTER, J.: *Op. cit.,* p. 35; LEGAZ Y LACAMBRA, L., señala como, en definitiva "el burgués es una mera particularidad respecto de una universalidad,el Estado ético", en *Humanismo, Estado y Derecho,* Barcelona, Bosch, 1960, p. 365.
26. NEGRI, A.: *Op. cit.,* pp. 278-280.
27. HEGEL, *Historia de la filosofía,* México, 1955, tomo III, pp. 417-418.
28. *Ibid.,* p. 419.
29. *Ibid.,* p. 420.
30. HEGEL: *Op. cit.,* p. 419.
31. HOLLERBACH, A.: *Op. cit.,* p. 626.
32. JASPERS, K.: *Op. cit.,* p. 255.
33. LUKACS, G.: *Die Zerstörung der Vernunft- Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler,* Berlin, 1955, pp. 103-156.