



¿Cuál libertad?

Denis Lerrer Rosenfield

Hegel y los reformadores prusianos*

Friederich Meinecke, en su libro *La época de la liberación alemana (1795-1815)*,¹ no cita a Hegel ni una sola vez, si bien abundan las referencias a Kant, Fichte y Humboldt, entre otros. Su libro está dedicado a los reformadores alemanes que hicieron la reforma del Estado prusiano y fueron, finalmente, los vencedores de Napoleón. El período analizado concluye en 1815; para entonces Hegel ya había publicado la *Fenomenología del espíritu*, el primer libro de la *Lógica* y otros escritos menores. La *Filosofía del derecho*, como sabemos, recién verá la luz en 1821. El silencio de Meinecke, sin embargo, no es constrictivo, no responde a una omisión sino, tal vez, a una constatación de hecho. Hegel no era una figura pública y hasta entonces sus ideas no repercutían en la *polis*. En aquella época era un mero profesor de una escuela secundaria, y, más aún, era alguien que sufría con aquel estado de cosas como un protagonista de los eventos de su país o de la historia. Podríamos decir que tenía deseos de ser protagonista; sin embargo, sus cartas regulares a su amigo Niethammer atestiguan una persona mucho más preocupada por obtener un buen empleo y por sus condiciones de supervivencia, en una Alemania dividida por la guerra y por sus numerosos principados. Sus ideas no habían producido aún efectos políticos, actuando sobre la conciencia de sus contemporáneos. Hegel no es todavía Hegel.

* Traducción de Nélica Trevisi. Sus observaciones se indican como *N.d.t.*

1. F. Meinecke [1862-1954], *The Age of German Liberation. 1795-1815*, University of California Press, 1977. [*Das Zeitalter der deutschen Erhebung (1795-1815)*, Mit einem Geleitwort von Siegfried A. Kaehler, Vandenhoeck u. Ruprecht, 6. Auflage, Göttingen, 1957. La primera edición es de 1906. *N.d.t.*].



En ese momento, las ideas eran muy importantes en Alemania, pues muy distintiva de ese período era la pregunta por las causas del fracaso frente a las tropas napoleónicas, del desmoronamiento del ejército prusiano –hasta entonces considerado como uno de los más profesionales y eficientes del mundo– y de la desarticulación de los diferentes Estados alemanes a medida que avanzaban los ejércitos franceses. Se va forjando, de este modo, un eslabonamiento entre filósofos y reformadores, entre pensadores y militares, cuyo propósito común es *liberar* a Alemania, constituir un Estado nuevo, formar un nuevo ejército y emprender una modernización en conformidad al espíritu de los tiempos. La antigua nobleza, a la que se le imputa la responsabilidad de la derrota –algunos de sus miembros habían directamente entregado las fortalezas a su cargo sin combatir– va siendo reemplazada por elementos novedosos, algunos de origen noble y otros no, y, entre los primeros, la mayoría perteneciente a una nobleza provincial o de origen reciente, que se había destacado por sus méritos. El Antiguo Régimen había sucumbido ante el nuevo, aun cuando no pudiera decirse que Alemania misma se hubiera constituido como un nuevo régimen.

La disputa comienza en torno a la denominación misma: *Alemania*. ¿Qué se quiere decir cuando se habla de *Alemania*? Alemania no existía a la manera de Francia, como Estado unificado, con una burocracia estatal, abstractamente amarrada a los derechos humanos, y con un poderoso ejército que hacía temblar a sus vecinos. Un ejército que se destacaba por el genio militar de su comandante supremo y por el mérito que éste demostraba al escoger a sus generales y oficiales, independientemente de su origen social. No olvidemos que los generales de Napoleón morían en el campo de batalla y cuando no terminaban allí sus días, resultaban gravemente heridos. Alemania, por su parte, carecía de unidad territorial, pues estaba conformada por diversos principados, dotados de autonomía administrativa, financiera, si no también diplomática y militar. Había, en consecuencia, una disociación efectiva entre la idea de Alemania y un Estado alemán, pues no existía ninguna unidad administrativa centralizada ni un comando militar único. Los impuestos eran regionales y no necesariamente pagables con dinero, ya que podían ser substituidos por prestaciones militares, logísticas o de otro tipo. Desde el punto de vista jurídico, debe señalarse que todavía no regía una constitución propiamente estatal y moderna, sino que coexistían espacios donde imperaba el arbitrio del emperador y otros, como el de las relaciones entre los diferentes principados, regulados constitucionalmente. Semejante *constitución*, entonces, no era más que un agregado de tipo *contractualista*, con artículos que estipulaban minuciosamente ciertos límites a la acción del emperador y los derechos de los principados y los señores feudales, pero que impedía el surgimiento de un verdadero Estado. Al morir Hegel en 1831, Prusia no se ha provisto aún de



una texto constitucional a la altura de la época, pese a las reiteradas promesas del emperador que habría de tenerla cuando aconteciera la liberación de Alemania. Jamás cumplió esta promesa, que le fue extraída –por así decir– en un momento de flaqueza política y militar. Desde el punto de vista religioso, Alemania tampoco estaba unificada, pues habitaban en ella creyentes luteranos, pietistas, católicos y protestantes en sus diferentes versiones.

Sucedía que los reformadores se decían defensores de una idea de Alemania que no se correspondía, por ejemplo, con el Estado prusiano real, y que representaba, más bien, lo que podríamos llamar un *ideal de germanidad*, adecuado a su vez a ideales de humanidad y de cultura universales. En verdad, se consideraban herederos de la Grecia clásica, guerreros y hombres cultos, capaces de luchar por aquello que la humanidad concebía como lo más elevado desde el punto de vista moral, desde el punto de vista de la *Bildung*. Para ellos, trabajar para Prusia significaba trabajar para un Estado que en aquel momento representaba esa *idea* que, según ellos, debía realizarse. O sea, en aquella situación histórica específica, ese Estado estaba representando la idea de germanidad, sin que esto significara que en un momento sucesivo esa identidad habría de seguir manteniéndose incólume. Propugnaban una relación directa entre patriotismo y cosmopolitismo.² Eran cosmopolitas por formación, pero al mismo tiempo defendían una nación; eran patriotas, mas no nacionalistas en el sentido estrecho de la palabra. A guisa de ejemplo, cuando Clausewitz pasa al servicio del zar, no deja de considerar que está trabajando para *Alemania*. Gneisenau, otro gran jefe militar y uno de los mejores estrategas, que llegó a entrar en París tras la derrota de Napoleón, en un momento de su vida también pensó en poner sus talentos al servicio de Inglaterra. Nuestra noción contemporánea de Estado-nación nos impide, efectivamente, pensar un mundo que se orientaba según otras categorías.

La idea de Alemania es, entonces, universal, y se concretiza o particulariza en determinados Estados. Implica todo un trabajo cultural, una formación de hombres que enfrentan la lucha de vida o muerte según una idea moral. Los reformadores, militares o civiles, hombres de armas o intelectuales, son discípulos de Kant, leen la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* y buscan regir sus vidas en conformidad a una cierta concepción del ser humano que pueda llegar a ser un fin

2. Una posición de este tipo está claramente presente en Fichte en sus *Discursos a la nación alemana*: véase, al respecto, el «Segundo discurso». [Originariamente, los *Rede an die deutsche Nation* fueron discursos que tuvieron lugar en el ámbito de las lecciones de Fichte en la Universidad de Berlín en el semestre invernal 1807-08, publicados luego por la Realschulbuchhandlung, Berlín, 1808. El *Segundo Discurso* versa sobre «La esencia de la nueva educación en general»: véase *Fichtes Werke herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte*, Bd. VII, Walter de Gruyter, Berlín, 1971, pp. 257-502; cf. pp. 280-295.



en sí mismo. Las ideas de *dignidad humana* y de *autonomía* eran las más influyentes de la época. Particularmente importantes eran para esos reformadores, pues las acogían como la de *autonomía o independencia del Estado*, y más concretamente: como la de *libertad del Estado* en relación con las potencias invasoras. Lo que está en cuestión, para ellos, es la realización de la libertad, que puede adoptar la forma de independencia nacional, como también la de libertad religiosa, y en general la de esos derechos garantizados por una constitución que habría de establecer en el territorio *alemán* a la monarquía constitucional moderna. He aquí por qué Humboldt y Hegel tienen la idea de libertad como concepto central de sus respectivas filosofías, independientemente del significado más específico que cada uno le atribuye.

Ciertamente, las funciones que estos dos pensadores asignan al Estado son diferentes: uno tiende a restringirlas mediante una formulación de tipo liberal que opone el individuo al Estado; mientras que el otro ve la instancia estatal como la realización misma del individuo en cuanto ciudadano. Sin embargo, ambos comparten la idea de que no es necesario, para la existencia del Estado, que exista una unidad cultural de tipo religioso. El Estado no debería estar enraizado en una comunidad religiosa, cultural o lingüística, sino en una unidad constitucional, regida por leyes y bajo un amparo militar, financiero y administrativo. Para que haya seguridad pública, policial y militar —y en esto los dos están de acuerdo— es necesario un Estado regulado por leyes y no una autoridad despótica.

Insistamos sobre la *idea de Alemania* que los reformadores asumen como propia, pues ella tendrá consecuencias filosóficas importantes sobre Hegel. Se trata de una idea de civilización y de cultura, y en este sentido es supranacional y supraestatal. No se puede confundir esta *idea de germanidad* con los intereses de un determinado Estado alemán, pues ello implicaría perder la vocación de universalidad presente en esta propuesta, a pesar de que en un momento histórico determinado hayan coincidido. La *idea de Alemania* podía ser representada por varios Estados, inclusive con características religiosas y lingüísticas distintas. Es lo que acontece con ella en la *Filosofía de la historia* de Hegel.

Humboldt fue un reformador, y ejerció funciones educativas y diplomáticas importantes. Fue fundador de la Universidad de Berlín y, en cierto sentido, una *rara avis* en la cultura alemana. Su escrito *Ideas para un Ensayo sobre la determinación de los límites de la actividad del Estado* (de 1792, pero publicado recién cuatro décadas más tarde) procura cuestionar la fuerte tradición estatal germánica, revalorizando lo político a la luz de la acción individual y del pleno desarrollo de la naturaleza humana.³ Ésta no se caracteriza por un egoísmo a la Hob-

3. Cf. D. Rosenfeld, «Introdução» a W. Humboldt, *Os limites da ação do Estado*, Topbooks/Liberty Fund, Rio de Janeiro, p. 22. [Se trata de *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des*



bes o Mandeville, sino por una energía que, libremente desarrollada, conduciría a un tipo de comunidad política que haría que el Estado tuviera menos funciones que cumplir. Un individuo cultivado, al estar hecho a la alta experiencia de la *Bildung*, sería una persona capaz de moverse por sus propios medios, una persona que –al decir de Kant– habría alcanzado la mayoría de edad, un ser humano capaz de conciliar energía y logos, fuerza y pensamiento. Así formulado, el ideal humboldtiano de hombre activo presupone, por lo tanto, a un individuo educado, formado, capaz de decidir por sí mismo, ejercitando la libertad de elección y no necesitado de las *muletas* o los servicios estatales para determinar autónomamente sus conductas.

Haciendo eco aquí a la filosofía de Rousseau sobre la bondad original del hombre, a la filosofía de la naturaleza de Goethe y a la teoría de los sentimientos morales del iluminismo escocés –en particular los de benevolencia y generosidad, que prevalecerían sobre los del egoísmo–,⁴ Humboldt postula una naturaleza individual volcada al perfeccionamiento de sí en función de valores morales y estéticos: el hombre (*Mensch*) se educaría formativamente gracias a un proceso cultural regido por principios superiores. Aunque los individuos sean por naturaleza seres deseantes, sin embargo no lo son en el sentido hobbesiano o mandevilleano de buscar por sobre todas las cosas la preservación de sus propias vidas y la realización del egoísmo a costa de choques y conflictos con los otros hombres.

Cabe en este punto una breve caracterización de Mandeville para distinguirlo de Hobbes y, también, porque es considerado un pensador liberal. En este sentido, se vuelve interesante precisar su formulación con la finalidad de destacar, por contraste, la concepción humboldtiana. La *Fábula de las abejas* muestra, en la forma de una parábola, cómo la acción de los reformadores sociales y políticos basada en presuntos valores morales y religiosos termina por producir la ruina de las sociedades. Al aconsejar *virtudes morales*, impiden la libre iniciativa, la libertad de elección y –a causa de la coacción estatal que consecuentemente se ejerce– empobrecen a toda la sociedad. Quienes están contra el lucro y los placeres generan una sociedad pobre y miserable. Quienes viven del lucro y de la búsqueda de sus intereses particulares son, en verdad, los que producen prosperidad y bienestar para todos, aun cuando no tengan la mínima intención de alcanzar esos obje-

Staates zu bestimmen. Originariamente estaba destinado a la famosa *Berliner Monatsschrift*, pero no superó la censura berlinesa a causa de las opiniones religiosas que contenía. Schiller intentó que lo publicara Göschen en Leipzig; ante el fracaso, Humboldt desistió de hacerlo conocer, aunque tanto Schiller (en su revista *Thalia*) como Biester (en la revista berlinesa) publicaron algunos extractos. La primera edición fue en la editorial Trewendt, de Breslavia, en 1851. *N.d.t.*].

4. *Ibid.*, pp. 22-23.



tivos. El mecanismo del progreso es inherente al libre juego de los deseos y de su realización; es inmanente al desarrollo del mercado. De este modo, la prosperidad sería producida por los viciosos y la miseria por los virtuosos.⁵

Según Mandeville, la sociedad posee un mecanismo de auto-organización que es independiente del Estado y se determina por sí mismo en la realización de los intereses individuales y en la creación de instituciones que aseguran su funcionamiento. Estas instituciones nacen de la sociedad misma, y al Estado no le compete más que reprimir los comportamientos fraudulentos, haciendo que los contratos sean respetados. La instancia estatal, entonces, tendría funciones policiales y judiciales, pero ninguna función social. En este planteo, entonces, la naturaleza humana es la de un animal *social*, cuya socialidad se va desarrollando en virtud del sistema de intercambios que establece, lo que Hegel llamará el «sistema de las necesidades», donde se propicia la dependencia mutua y la satisfacción de las necesidades que todos los seres humanos tienen gracias a las relaciones que entablan recíprocamente en la búsqueda de sus intereses personales; sin que, empero, pueda decirse que el hombre sea un animal *político*.

Para Humboldt, el deseo es «energía individual» que encuentra su realización cultural por intermedio de la actividad de personas educadas según principios éticos y por la valoración del gusto. Una educación que tendría lugar socialmente, en el proceso de formación de la opinión pública, y no por obra de una instancia estatal que impondría valores. Tampoco le competaría al Estado, por su parte, reprimir esa energía: es en la sociedad –como reunión de individuos dotados de esa fuerza natural– donde acontece su formación intelectual. Cabe notar que, si la energía individual se realiza a través de la cultura, entonces no hay contraposición entre naturaleza y cultura: la cultura forma a la naturaleza individual. Esta idea de *Kultur*, en cuanto formación individual impulsada por la sociedad, se distingue de la acción de un Estado que forma a los ciudadanos según se le ocurre. Humboldt piensa sobre todo en cómo se va configurando la opinión pública en su época, un proceso que tenía lugar en los *salones* de las personas cultas, donde él mismo se había formado.

5. [Bernard Mandeville (1670-1733), *The Fable of the Bees: or Private Vices, Public Benefits*. El componente más antiguo de esta colección de textos mandevilleanos es el poema *La colmena zumbadora o los bribones regenerados*, publicado en 1705; es editado anónimo en 1714, junto a la *Investigación sobre el origen de la virtud moral* y otros escritos, bajo el título *La fábula de las abejas, o vicios privados, beneficios públicos*. Ediciones ampliadas (con *Ensayo sobre la caridad y las Escuelas de caridad; Investigación sobre la naturaleza de la sociedad; Una reivindicación del libro*; y otros trabajos) aparecen en 1723 y 1724, a las que le suceden otras con el mismo contenido; la de 1729 es la primera con una segunda parte compuesta por *Diálogos*; y la de 1732 es la última autorizada por el autor y base de la traducción francesa de 1740. *N.d.t.*]



Ahora bien, pese a lo anterior, en un período de guerra, de lucha por la liberación, se hace preciso reconstituir el Estado y de una manera tal, que permita que la libertad alcance realidad en él. El hecho de que Humboldt haya ejercido altas funciones en la jerarquía estatal prusiana, particularmente en el área de educación, para nada contradice sus formulaciones, pues éstas se asientan en una libertad cuyo centro está en el individuo libre y en la cultura que lo forma. Sin *Bildung* no hay humanidad, no hay idea de Alemania ni hay Estado propiamente tal, una institución volcada a la realización de la libertad que tiene su eje en el individuo. No podemos olvidar que la tarea principal que enfrentan los reformadores es modernizar los Estados alemanes, en especial Prusia, que había sucumbido frente a un enemigo que había sabido canalizar las energías de los franceses en función de un nuevo concepto de ejército y de fuerza militar. Los jefes militares reformadores eran estudiosos atentos de las tácticas militares napoleónicas, ya que sabían que de ese conocimiento dependía un eventual suceso futuro, como efectivamente aconteció.

Hegel fue invitado a ser profesor en Berlín por Altenstein, que formaba parte de un gabinete reformador liderado por Hardenberg, en funciones desde 1810. Éste había sido uno de los líderes del proceso de liberación, menos radical que von Stein en lo relativo a las propuestas de transformación, pero más eficaz en las maniobras y negociaciones políticas.⁶ Merecería un estudio el establecimiento de un paralelismo entre las propuestas de von Stein, durante los dos breves momentos cuando fue jefe del gobierno prusiano, y el pensamiento de Hegel, pues muchas de las posiciones de aquél marcaron la *Filosofía del derecho* de éste, y, además, la historia política del siglo XIX alemán. Por su parte, nuestro filósofo le dedica un ejemplar de su mayor obra filosófico-política al Primer Ministro Hardenberg, quien fallece poco después sin haber llegado a ver a Prusia dotándose de una constitución; una meta, ésta, que acariciaba desde los años de lucha por la formación de un nuevo ejército y por la liberación de su país. En este sentido, puede decirse que Hegel tuvo poca suerte, pues cuando deviene una figura pública y, luego, llega a ser Rector de la Universidad de Berlín, el ocaso de los reformadores es defini-

6. [Karl von Altenstein (1770-1840) fue ministro de finanzas entre 1808 y 1810, y de Educación entre 1817 y 1838; Karl August von Hardenberg (1750-1822) fue miembro destacado del gobierno prusiano desde 1791 –con un paréntesis impuesto por Napoleón en 1806– hasta 1807, ocupando diversos ministerios, y piloteando activamente proyectos de reformas; su rol se agota y pierde todo influjo cuando se implanta en Prusia la política de la Restauración, particularmente con los Edictos de Karlsbad de 1819; Heinrich Friedrich Karl von Stein (1757-1831) fue también otro reformador activo en los cargos ministeriales que ocupó desde 1804 a 1808, cuando Napoleón exigió su renuncia, y luego de la *débauche de la Grande Armée* en Rusia, después; consejero del zar en 1812 y también durante el Congreso de Viena, su ideal reformista lo llevó a impulsar políticas de resistencia a los franceses y simultáneamente de modernización y federalismo en Prusia y Alemania. *N.d.t.*].



tivo. Debió convivir, así, con la Restauración,⁷ experimentando la desconfianza que hacia él sentía el emperador, y sin haber usufructuado plenamente de los beneficios de una libertad que, en tanto, no dejaba de asomar en el horizonte. Para tener una idea del Gabinete Hardenberg en el momento en que los reformadores pierden su influjo, recordemos que del mismo formaba parte von Schuckmann, ministro del interior. En una reunión donde Altenstein propuso la prohibición de trabajo para niños menores a diez años, aquél retrucó alegando que «el trabajo de los niños en las fábricas es menos nocivo que el trabajo realizado por la juventud con vistas a adquirir cultura».⁸

Si todavía joven, en 1806, Hegel saludaba la victoria de Napoleón en su célebre carta a Niethammer, escrita en Jena, posteriormente vió también que los Estados alemanes se habían modernizado, cambiado su estructura con el transcurso de los fracasos militares. En el momento de la victoria francesa, la mirada de Hegel estaba orientada por una cierta concepción del mundo, de la historia y de la libertad. Sus dificultades personales eran enormes: sin empleo, acababa de terminar una relación amorosa que le dejaría un hijo *bastardo*, el miedo a perder los manuscritos de la *Fenomenología del espíritu* enviados por correo y, por ende, plausibles de no llegar nunca a destino por culpa de la guerra, y también el temor por su propia vida. Fue una «una hora de miedo» –escribiría– en especial por el «desconocimiento que las personas tienen de los derechos propios, según la voluntad del mismo emperador, en relación a sus propias tropas ligeras, o sea no entrar en descatos sobre las requisiciones, sino darles con calma lo que es necesario».⁹ Mientras tanto, a pesar de sus penurias y dificultades, no cae en el desaliento o el desencanto, pues la filosofía le permite otra visión de las cosas: «Vi al emperador –esta alma del mundo– salir de la ciudad para un reconocimiento. Efectivamente, es una sensación maravillosa ver semejante individuo, que aquí se concentra en un punto, montado a caballo, abarcar y dominar el mundo».¹⁰

Años después, Prusia aparecerá como un Estado líder en el proceso de liberación de Alemania y de modernización del Estado. Sus ejércitos entrarán en París en 1814-15, tras un vuelco *histórico* completo. El emperador había sido desmontado de su caballo y nuevos jefes del bando enemigo, instruidos por sus campañas, habían conseguido hacer un aprendizaje novedoso: la estrategia de la liberación, los detalles de las batallas estudiadas minuciosamente, la organización de los

7. Al respecto, véase J. D'Hondt, *Hegel*, Calmann-Lévy, Paris, 1998.

8. *Id.*, p. 265.

9. Cf. D. L. Rosenfeld, *Hegel*, J. Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2002, p. 67. [Se trata de la carta de Hegel a Niethammer, del 13 de octubre de 1806, día en que Jena fue ocupada por los franceses. *N.d.t.*]

10. *Id.*, p. 68.



ejércitos y la elección de sus comandantes. Cabe aquí recordar a Scharnhorst, otro gran jefe militar, que murió tras ser herido en una batalla en 1813. Para todos ellos, era efectivamente una cuestión de vida y muerte.

La idea de Estado, que Hegel acaricia en su manuscrito de 1801-02 sobre la *Constitución de Alemania*, parecía haberse encarnado en comandantes militares con la más alta capacidad y talento, en lucha tanto contra las concepciones políticas de la vieja nobleza prusiana, cuanto contra el carácter arbitrario de la monarquía prusiana. En rigor, las condiciones les eran particularmente favorables, pues el emperador alemán, acorralado por Napoleón y por la urgencia de una reorganización estatal, debió ceder ante estos hombres llenos de ideas e iniciativas, pese a no compartir sus concepciones. En ese escrito, Hegel abogaba por un Teseo que unificara Alemania, dotándola de un Estado centralizado y militarmente eficiente, teniendo como modelo la Francia de Richelieu. En 1806, vio en aquella pequeña figura a caballo el alma del mundo, que estaría dando realidad en Europa –particularmente en las tierras de Alemania– a los ideales de la Revolución Francesa; ideales que deberían ser realizados en su propio país, puesto que eran universales. Durante la guerra de liberación, Hegel observará las sucesivas derrotas de Napoleón, acontecimientos que llevan al poder en Prusia a una nueva generación de hombres cultos, letrados, que aprecian la filosofía y la literatura, que tienen como valor al mérito y a la constitución como el elemento articulador de la vida estatal. Sin embargo, después de 1815 los viejos fantasmas del Antiguo Régimen irán ganando cuerpo nuevamente y los militares, por entonces victoriosos, serán rehenes de su propio éxito, pues perderán poder político a favor de un emperador jamás dispuesto a cumplir sus promesas. Es en este momento de retracción de las libertades que Hegel llega a Berlín. Su defensa de la libertad tendrá lugar en un espacio político que se restringe y que inclusive cercena su libertad de expresión.¹¹

Se hace necesario precisar aquí cuáles son las determinaciones centrales de la libertad, para no desviarnos de la cuestión central. Hoy estamos demasiado acostumbrados a pensar la idea de libertad en su significación política, como si ella constituyera el núcleo de su determinación. Hegel no duda en definir la «eticidad» esencialmente como la «idea de la libertad»: «La eticidad es la idea de libertad como el bien vivo que tiene en la conciencia de sí su saber, su querer y, a través de su acción, su efectividad; así como ella tiene, en el ser ético, su fundamento siendo en y para sí, y su fin motor – el concepto de libertad que que ha llegado a ser mundo presente y naturaleza de la conciencia de sí».¹²

11. Cf. J. D'Hondt, *op. cit.*

12. Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, F. Meiner V., Hamburg, 1955; párrafo 142. Las traducciones son nuestras.



Para Hegel, la eticidad es la idea de la libertad siempre y cuando ésta sea la concretización del bien que, abstracto en la «moralidad», se vuelve ahora «bien vivo», o sea orgánico, sistemático, articulado en una inmediatez misma de las cosas del mundo. La cópula «es» puede ser leída como mera cópula en la definición, pero como ella comporta también un significado existencial, podemos igualmente transcribir esa definición de la siguiente manera: «la eticidad existe como idea de la libertad», siempre y cuando se comprenda que está basada en la «conciencia de sí». El concepto central es aquí el fenomenológico de «conciencia de sí» que se apropia del mundo, de la realidad inmediata, bajo la forma de su «saber», de su «querer», que gana efectividad a través de su acción. La acción de la «conciencia de sí» conforma la realidad a partir de sus determinaciones, entre las cuales se destaca la igualdad de las conciencias de sí en cuanto «autónomas», en cuanto «libres», cada una de las cuales puede hacerle a la otra lo mismo que ella reconoce que puede serle hecho, de manera tal que no tengamos una relación excluyente entre individualidades, sino una relación «sustancial» entre ellas. Esa relación incluyente se realiza a través de las instituciones éticas, pues la «efectividad» debe estar concretizada en el «ser ético», que es el «fundamento» a partir del cual se realiza la libertad en sus variadas significaciones. Acontece, entonces, una coincidencia –fruto de un entero proceso lógico-político de concretización– entre lo «subjetivo» y lo «objetivo», pues aquello que podríamos considerar «subjetivo», como por ejemplo la libertad religiosa, debe realizarse «objetivamente» mediante la separación entre Iglesia y Estado. Si la idea de libertad pasa a presidir las relaciones humanas en la «eticidad», en las costumbres del mundo, es porque la conciencia de sí ha conseguido afirmarse en las instituciones «objetivas» que aseguran el reconocimiento de los individuos entre sí, la libertad de expresión y de pensamiento, la igualdad de todos ante la ley, la libertad de culto religioso. Aquello que hoy consideramos como derechos civiles podría ser incluido en estas determinaciones de la libertad que se efectivizan en el mundo, pese a que Hegel negara esos derechos a las mujeres.

Ahora bien, la «eticidad» se constituye por sus tres figuras: familia, sociedad civil-burguesa y Estado, como etapas de la realización de esta idea. El Estado, por su parte, no habrá de caracterizarse por ser una forma de democracia representativa, si bien incorpore varios de los criterios de la representación política. Según Hegel, no debe haber elecciones basadas en el sufragio universal, porque ellas serían solamente la ampliación para el espacio público-estatal de los principios contractualistas e individualistas del derecho privado. El monarca, por su parte, sería hereditario, ejerciendo el derecho de primogenitura, y detentor del poder, porque le cabe «poner el punto sobre las íes», ejerciendo una función estatal efectiva como última instancia de decisión y no mera figura decorativa. La



Cámara Alta sigue también el principio de la «naturaleza», al estar constituida por la nobleza, sobre todo la rural. O sea, en conformidad a Hegel, las *elecciones* en el sentido contemporáneo de este término no serían esenciales desde el punto de vista de la libertad.

Hagamos un breve paréntesis. Raymond Aron defiende la tesis de que el sufragio universal no es esencial para la libertad política, pues no constituye, en este sentido, un principio del liberalismo: «La esencia de la cultura occidental, el principio de sus triunfos, la morada desde donde irradia, es la libertad. No el sufragio universal, institución tardía y discutible del orden político; no las luchas parlamentarias, procedimiento, entre otros, del gobierno de opinión, sino la libertad de investigación y crítica, progresivamente conquistada, y cuyas condiciones históricas fueron la dualidad del poder temporal y el espiritual, la limitación de la autoridad estatal y la autonomía de las universidades».¹³ Tendríamos –por así decir– principios de la libertad que terminarán por traducirse políticamente por el sufragio universal, que sería secundario respecto a esas libertades esenciales. En todo caso, debe resaltarse que esas determinaciones de la libertad consisten –en una significación general– en la libertad de pensamiento, en la libertad de expresión, y que se apoyan en un ejercicio de la razón que desconoce los límites impuestos por la fe, sea ella religiosa o política. Ahora bien, si consideramos la filosofía hegeliana bajo esta luz, constataremos que sus acepciones de la libertad guardan consonancia con aquéllas, pues la *Filosofía del derecho* dedica bellas páginas a la separación entre la Iglesia y el Estado; establece limitaciones a la autoridad estatal mediante una monarquía constitucional que pone límites a la acción de cada esfera del Estado y de la sociedad, llegando inclusive a excluir el Poder Judicial del dominio estatal (forma parte de la sociedad civil-burguesa); y pregona una completa libertad de expresión y de culto.

Louis Dumont observa que, en la Alemania del siglo XVIII, el individualismo luterano se había desarrollado en el puritanismo, caracterizado por ser «un individualismo puramente interior, que dejaba intacto el sentimiento de pertenencia a la comunidad cultural global».¹⁴ Esto es, el aspecto esencial que esta cuestión recorta de la formulación hegeliana es la consideración del protestantismo como una forma de libertad religiosa, de libertad subjetiva que posibilita un tipo de armonía entre el individuo y la comunidad. El 12 de julio de 1816, Hegel le escribe a Niethammer que la función esencial del protestantismo consiste en la «formulación general del espíritu», en una visión bien singular de las escuelas y universidades como institutos «religiosos» del saber. Las «iglesias» protestantes serían

13. R. Aron, *L'opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, Paris, 1955, p. 269.

14. L. Dumont, *L'idéologie allemande*, Paris, Gallimard, 1991.





las escuelas y las universidades, y no la iglesia en sentido propiamente católico del término.¹⁵

El núcleo –digamos así– de la libertad residiría en la libertad «subjética», concretizada «objetivamente» en la libertad religiosa, en la libertad de pensamiento y en sus desdoblamientos en la libertad de expresión y de imprenta. De esto no se sigue necesariamente lo que hoy consideramos como libertad política, entendida como libre participación de todos en los juegos electorales. La libertad tal como ellos la entendían no significaba la libertad en los términos de nuestras modernas concepciones de la democracia. Se sigue, entonces, que para Hegel y para ese grupo de pensadores alemanes, habría una integración «natural» entre el individuo y la comunidad, sin que se planteara la cuestión propiamente liberal de la relación entre el individuo y el Estado, puesto que éste –como ente cultural colectivo– no sería más que una forma de realización de los individuos integrados en comunidades culturales englobadoras.

Alemania, con su multiplicidad de Estados, los *Länder*, estaba administrativamente y militarmente destruida al ser derrotada por Napoleón. Cuando el emperador alemán llama a los reformadores para capitanear las transformaciones que se hacían necesarias, no toma esa actitud como simpatía personal, sino como necesidad política. El problema que se está planteando es el de la reconstrucción del Estado, volverlo capaz de recuperar –en un plazo intermedio– la independencia perdida. Las opciones no eran muchas, porque entre el sometimiento a Napoleón y una eventual abolición de la monarquía, recurrir a hombres capacitados para llevar a cabo una transición menos dolorosa y para recuperar la dignidad perdida resultaba ser un mal menor. La cuestión que se plantea aquí habrá de presidir toda la historia alemana, y aun más allá de ella, a saber: la de los agentes de esa reconstrucción, sin que el proceso desemboque en una guerra civil, en una revolución o en el descontrol político de la situación. Para los reformadores alemanes, las transformaciones en Alemania no serían hechas según el molde de la Revolución Francesa, sino que se operarían desde arriba hacia abajo, partiendo desde el Estado mismo. Evidentemente, ellos pensaban –como señala Meinecke¹⁶ que ese trabajo no habría de ser meramente político o militar, sino que obedecería a patrones morales y estéticos, a partir de la idea de universalidad que presidía sus acciones.

Ahora bien, una propuesta de este tipo aparece tanto en los escritos políticos de Hegel, como en los relativos a la *Constitución de Alemania* o a las *Actas de la Asamblea de Württemberg*, como también en la misma *Filosofía del derecho*: se atribuye al Estado una función rectora desde el punto de vista de una organiza-

15. Cf. D. Rosenfield, *Hegel, op. cit.*, p. 20.

16. F. Meinecke, *The Age...*, *op. cit.*, p. 37.



ción política de las relaciones sociales. Quiero sugerir que la propuesta filosófico-política de Hegel es, en muchos aspectos, tributaria de sua época y de los problemas enfrentados por Alemania en su multiplicidad política, pero también por Francia. La cuestión que se planteaba como urgente concernía al modo de refundación del Estado después de las derrotas militares y a la manera de evaluar sus causas, dado que –no lo olvidemos– el ejército prusiano era considerado como superior al francés. Ese modo de refundación se basaba en la acción de grandes personalidades, capaces de llevar a cabo esa transformación, sin que estas figuras se identificaran en particular con un «partido» o «facción» determinados, sino que eran figuras volcadas a una finalidad superior: la de remodelar las relaciones sociales, políticas y culturales. En su carácter orgánico y sistemático, el Estado hegeliano responde, precisamente, a esta exigencia. Debemos observar, además, que la diferencia con Humboldt obedece también al hecho de que el libro donde éste se ocupa de los «límites del Estado» fue escrito en 1792, o sea en el medio de la Revolución Francesa y antes del ascenso de Napoleón al poder. Por entonces, la cuestión planteada era precisamente la de los límites a la acción del Estado, la de transformarlo sin que fuera necesario recurrir a una revolución como la que había conmovido a Francia.

En la filosofía política de Hegel no hay espacio para los partidos políticos, como si la libertad no entrase en este campo de enfrentamiento entre los hombres. Para él, los partidos son necesariamente particulares, no tienen ninguna vocación de universalidad, pues obedecen a intereses específicos. Habría en ellos una especie de particularidad irreductible, que sería un factor de fractura del tejido social y político, sin contribuir a la formación de una verdadera universalidad. O sea, para Hegel la universalidad se situaría en el nivel de la burocracia, en los funcionarios de carrera del Poder Ejecutivo, que llegarían a sus cargos mediante el mérito, a través de concursos. El proceso de elección de los diputados debería obedecer a otra lógica, la de los sectores de la producción, congregando a patrones y empleados, de modo de esbozar gradualmente una representación de tipo consensual. La libertad política se situaría en el interior de esta esfera corporativa y representativa, sin que se produjera ningún tipo de disenso partidario. Los partidos, luego, serían fuentes de disenso, de división, no de unidad, la cual solamente podría ser alcanzada por un Estado que siguiera esas reglas de representatividad. Cabe observar, además, que esas nociones de *representación*, algunas de ellas impuestas por el Estado, corresponden a ideas de von Stein, quien inclusive forzaba los consejos municipales a que se abrieran a otros miembros, más afines a una libertad que se estaba realizando. De la misma manera, el principio del mérito, utilizado en la conformación de la burocracia, obedece a la propia acción de los reformadores que reformularon el ejército según esos nuevos parámetros, obligando a que el ascenso militar se fijase

solamente según criterios de idoneidad profesional. Estaba todavía fresca la experiencia de los fracasos de los nobles que detentaban cargos militares simplemente en virtud de su posición social. Las consecuencias habían sido funestas.

La acción de los reformadores en la dimensión económica fue también de una mayor liberalización del comercio y de la industria, eliminando las trabas que obstaculizaban su desarrollo. La libertad económica fue progresivamente impuesta desde la cúspide estatal, gracias a la visión de gobernantes que reconocían que el progreso de las sociedades dependía de la supresión de esos obstáculos, los impedimentos administrativos y fiscales de los más variados tipos. Para esas figuras, al igual que para Humboldt y Hegel, se trataba de una cuestión de racionalidad estatal y económica, que habría de volver a la sociedad más sólida y más autónoma. O sea, la independencia del Estado pasaba por el reconocimiento de la autonomía de la sociedad en sus distintas instancias. Los miembros de la sociedad se volverían libres, abandonando la posición de siervos en la cual se encontraba buena parte de los habitantes del campo. La abolición de la servidumbre es concomitante al surgimiento de una nueva noción de ser humano, ya que todas las personas están dotadas de los mismos derechos, en el interior de una sociedad que se considera como civilizada, capaz de realizar la libertad en la esfera de la acción humana.

El proyecto de abolición de la servidumbre en Prusia, una idea difícil de realizar, es conducida por los reformadores y reconocida por los filósofos que veían en ella un progreso esencial desde el punto de vista de la efectivización de la idea de libertad. Lo que es distintivo de esa *época alemana* es que semejante trabajo se haría con la intervención del Estado, el cual cumpliría así su función universal. Observemos, además, y planteando una cuestión contemporánea, que el reputado Estado *fuerte* de Hegel no comportaba empresas estatales, pues en caso de existir éstas, su propio principio entraría en confrontación con el de la universalidad, sobre el cual se asienta el orden estatal mismo. Si el Estado poseyera empresas estatales, pasaría a ser un mero dueño y obedecería a sus intereses particulares, oponiéndose al interés verdaderamente público. Empresas públicas serían, para Hegel, un contrasentido.

Normalmente, el argumento de los liberales consiste en pensar el comercio como una subrogación de la guerra, pues se obtendría por medios pacíficos lo que antes se adquiría con la conquista militar. En una sociedad comercial desarrollada, las guerras tenderían a ser cada vez menos frecuentes y más escasas. La paz sería, entonces, la consecuencia de una sociedad desarrollada, que podría prescindir de esos medios violentos. Es por esta razón que causa sorpresa constatar que Humboldt, al contrario de Benjamin Constant por ejemplo, sostenga que la guerra puede ser un medio para poner a prueba a una individualidad vigorosa y realizada, que logra exteriorizar plenamente su energía natural. Humboldt

considera la guerra como «uno de los más saludables fenómenos para el cultivo de la naturaleza humana»,¹⁷ pues su función es formativa, no destructiva, de la individualidad. De este modo, los individuos adquirirían una fortaleza de carácter, un sentido de libertad y una moral más resistente en sus valores. En consecuencia, la guerra no es una expresión de falta de civilización, sino una forma vital de la misma. Se trata de una concepción de la guerra que valoriza la libertad y la espontaneidad individuales. La disciplina militar se conjuga con el sentimiento de libertad en un tipo de embanderamiento que se encarnará precisamente en los militares reformadores. «Su ideal es, por una parte, el antiguo mundo germánico de una asamblea de guerreros libres, y, por el otro, el mundo antiguo, donde se encuentra la belleza de los guerreros, en ese espejo griego del mundo alemán».¹⁸ No olvidemos que la actitud ante la guerra es eminentemente cultural, como si en ella los valores morales y estéticos encontraran su realización. En aquella época, los generales morían en los campos de batalla y no se limitaban a dar órdenes en una organización militar completamente mecanizada, como la que observamos en nuestros días.

Por su parte, Hegel tiene en el concepto de *muerte* un criterio discriminador de las relaciones entre las conciencias de sí. La muerte entendida no como proceso biológico que concluye con un ciclo individual de vida, sino como muerte violenta, la que irrumpe en una lucha de conciencias de sí, donde una de ellas tiene miedo a perecer y cambia su libertad en nombre de la preservación de la vida, mientras que la otra conciencia se muestra libre al no temer la muerte. Las conciencias de sí son –digamos– extraídas de su cotidianidad, de su día a día, y deben enfrentarse con el fundamento mismo de su existencia, a partir de lo cual irán estableciéndose los criterios mismos de dominación y servidumbre y, posteriormente, de igualdad. Lo que está en juego es el posicionamiento de las conciencias de sí ante la muerte violenta en cuanto condición misma de la libertad. Hegel, entonces, piensa la libertad en esa situación límite que se caracteriza por el miedo que cada uno tiene de ver violentamente eliminada su propia existencia. Tenderíamos a decir que aquí la libertad aparece en su acepción propiamente existencial, y se caracteriza por la relación de autonomía/no-autonomía, independencia/dependencia que establecen entre ellas las conciencias de sí. La libertad definida, entonces, por la capacidad que la conciencia de sí tiene para autodeterminarse en esa situación límite cuando la propia vida está en juego.

Ahora bien, la guerra tal como la entendían los reformadores y, en general, los mismos generales franceses, era precisamente vista como una cuestión de coraje

17. Cf. Humboldt, *op. cit.*, p. 154 y nuestra introducción, *op. cit.*, p. 41-42.

18. Cf. D. Rosenfield, «Introdução», *op. cit.*, pp. 42-43.



y de virtudes morales, pero sobre todo de autonomía, de independencia de un pueblo, de una nación capaz de congregarse en torno de valores comunes, y capaz, por lo tanto, de afirmarse como libre. Habría inclusive una coincidencia de fechas, o sea de espíritu del tiempo, que hace que Hegel escriba la *Fenomenología del espíritu* en 1806, cuando Napoleón entra triunfante en Jena. Este ethos de la guerra gana una significación particularmente filosófica en Hegel.

Ya antes, en 1802, confrontado con las amarguras de una Alemania que no conseguía afirmarse como Estado, como nación libre, soberana, Hegel había escrito un artículo sobre el Derecho Natural, donde sostenía una posición semejante con relación a la guerra. Con efectismo, en ese trabajo identifica Hegel la guerra con un viento vivificador que agita las aguas de un lago, las cuales, sin él, se pudrirían. De estar siempre en calma, las aguas perderían su vitalidad, su sustancia propia. De la misma manera, una comunidad humana, inmersa en sus quehaceres cotidianos, presa de sus intereses más inmediatos, puede perder precisamente el sentido de lo colectivo, del bien común, de la libertad en su acepción pública más elevada, abandonándose a los placeres, a los beneficios de una vida tranquila. Según Hegel, entonces, le faltaría el sentido de la *libertad sustancial*, de la defensa de sus instituciones, de su eticidad, y debiera ser vivificada por un vendaval, por esa amenaza de muerte violenta que aparece como el horizonte mismo de la acción capaz de producir nuevas formas de identificación entre lo individual y lo colectivo, entre el interés particular y el universal.

En la posibilidad de la muerte –extraída de su ciclo vital natural, pero teniéndolo como marco– la individualidad pone a prueba su valor, acepta la lucha como una suerte de renuncia de sí, entendida como renuncia a su satisfacción meramente egoísta. En un mundo dividido entre Estados, donde la convivencia de uno junto al otro corresponde a momentos provisorios que darán lugar a los más diversos tipos de codicia y rivalidad, el Estado se constituye como una forma de totalidad ética, en la cual los individuos harán la prueba o el examen mismo de su relación esencial con lo colectivo. Si un Estado renuncia a la confrontación con los otros Estados, si se acomoda a una situación de dependencia, termina por renunciar a la libertad. Ese Estado acepta una suerte de servidumbre voluntaria, renunciando a la prueba del combate. La historia de Alemania mostraba ya ejemplos de este tipo; posteriormente, la entrega de lugares militarmente estratégicos sin combatir muestran que Hegel pensaba en un problema real, un problema puesto por el espíritu de la época y que, más aún, seguía mostrando su actualidad. He aquí por qué Hegel postulará la «necesidad de la guerra»,¹⁹ pues, por la posibilidad y por

19. G. W. F. Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du Droit naturel*. Trad. de Bernard Bourgeois, Vrin, Paris, 1972, p. 55. Véase B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel. Commentaire*, Vrin,





¿CUÁL LIBERTAD? HEGEL Y LOS REFORMADORES PRUSIANOS

el miedo de que las «determinidades singulares» sean eliminadas, se establece otro vínculo entre el individuo y su comunidad ética. Para Hegel, esto es un signo de la «salud ética» de un pueblo, capaz de hacer frente a la violencia sin abdicar, por lo tanto, de su libertad. Cuando las costumbres se anquilosan y lo que es corriente se vuelve normal, cuando ya no se plantean los desafíos éticos, es entonces que la propia libertad se debilita, pues queda reducida a mero intercambio mercantil. En una no velada crítica a Kant, Hegel afirma que la podredumbre en que caería un pueblo sometido a una calma duradera sería el equivalente, para los pueblos, a una paz perpetua.²⁰ Lo que está en juego es la misma noción de libertad como autonomía. Como dirá el entonces joven filósofo llegado a la madurez de la *Fenomenología del espíritu*: el miedo a la muerte es el inicio de la sabiduría.

Universidad Federal de Rio Grande do Sul

Paris, 1986. [El texto de Hegel apareció en el *Kritisches Journal der Philosophie*, Bd. II, Stück 2, November-Dezember 1802, y Stück 3, Mai-Juni 1803, con el título «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften». *N.d.t.*].

20. *Id.*, p. 56.

