

La teoría del Estado en Hegel y el problema de la libertad en la sociedad contemporánea*

Por GUNTER ROHRMOSER

I

La pretensión de Hegel —tan decisiva para su comprensión— de haber captado la esencia del estado como la realidad histórica de la libertad, constituye la parte de su filosofía que se ha rechazado con mayor obstinación. Determinante para el destino histórico de la teoría hegeliana del estado, ha sido el hecho de que su refutación proviene de dos tendencias opuestas, con intereses opuestos.

1. Para los marxistas es el estado hegeliano simplemente la culminación del estado moderno. Para todo esfuerzo en una interpretación actualizadora de la teoría hegeliana, es de fundamental importancia tomar conciencia del punto de partida y del alcance de la crítica de Karl Marx a la filosofía hegeliana del estado.

La interpretación de Marx supera a todas las interpretaciones no marxistas por el solo hecho de haber reconocido como fundamental la relación de dependencia que existe entre el estado y la sociedad civil. Hegel ha visto la esencia del estado —y en este punto se diferencia primariamente de las formas estatales anteriores— en su existencia al margen de la sociedad moderna cuyos supuestos le niegan. Para Marx, es, por tanto, la teoría hegeliana del estado, la teoría de un estado que se ha ido históricamente “desdoblado” de la sociedad. Su error no consiste en que Hegel comprenda la realidad del estado desde esta perspectiva de su “desdoblamiento” (*Entzweiung*), sino que lo acepte en tales condiciones, es decir, que lo fije como un poder que se opone a la sociedad. Hegel

¹ Este artículo, nueva redacción considerablemente aumentada de mi intervención en el Hegel-Kongress celebrado en 1962 en Heidelberg (publicada en *Beiheft der He-*

gel-Studien, Bonn, 1964) corresponde a la conferencia que, invitado por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Giessen, pronuncié el 4 de junio de 1964.

no ha sacado las consecuencias implícitas en su visión de la estructura social. La identidad que afirma —la “reconciliación” que se produce en el interior del estado entre el individuo y su esencia general— sirve más bien para enmascarar el carácter clasista de la sociedad burguesa y eternizar así de algún modo la enajenación del hombre de su esencia social. La mera existencia de un estado es interpretado por Marx como índice y en sí expresión suficiente de una enajenación en la vida social del hombre. Por el contrario, es preciso descubrir esta diferenciación del hombre en “burgués” y “ciudadano” en su origen, es decir, en la formación de las fuerzas productivas como un poder autónomo, independiente y aun opuesto a los productores. En el momento en que el ser humano es sometido a la violencia organizada de la enajenación social en forma de estado, se transforma la libertad potencial que posibilita la constitución de una sociedad emancipada, en efectiva falta de libertad.

En el plano de la dialéctica de las “fuerzas de producción” y las “relaciones de producción” —que no ha encontrado solución en la Historia y cuya no-identidad determina su desarrollo histórico— la doctrina de la necesaria desaparición del estado será una consecuencia inexorable de la teoría marxista. El postulado marxista de la liberación social del hombre, una vez que haya desaparecido la sociedad clasista, implica la eliminación del estado y con él el principio de lo político; y ello, porque Marx, en este punto de conformidad con la doctrina liberal del estado, no puede concebirlo más que como una institución de dominio del hombre sobre el hombre. Desde estos supuestos tenía que “desenmascarar” la teoría hegeliana como ideología burguesa, en cuanto ésta oculta el carácter real del estado: ser primariamente opresión.

Incluso entre los pensadores marxistas contemporáneos que están dispuestos a reconocer el contenido progresista de la filosofía del derecho de Hegel, y frente a la experiencia con el stalinismo, incluso a defenderla y renovarla, no pueden menos de explicar la doctrina hegeliana del “estado sustancialmente moral”, sino como ideología, o en Bloch en forma algo más atenuada, como utopía. Desde los supuestos del marxismo, un mundo libre de opresión no es *políticamente pensable*, ya que la eliminación de la explotación económica deja sin base al poder político.

Para el marxismo, por consiguiente, la existencia del estado significa opresión y hay que tomarlo como síntoma de una explotación económica. Acabar, por tanto, con el “desdoblamiento” de estado y sociedad, sólo es posible tras la disolución revolucionaria del estado en una sociedad por completo liberada. Desde esta última consecuencia del análisis marxista, se puede reconocer un rasgo fundamental de la teoría hegeliana del estado, a saber, que el estado de Hegel fué concebido desde la perspectiva del “desdoblamiento” de estado y sociedad con el fin de superar la enajenación política que este desdoblamiento implica. Ahora bien, en cuanto el marxismo intenta restablecer, sin mediación alguna, la unidad del hombre consigo mismo (libertad) y la constitución formal del estado es absorbida en esta inmediatez, hay que comprender la crítica de Marx a Hegel como una renovación y radicalización del ideal rousseauiano del estado.

2. Por otro lado, se rechaza el concepto hegeliano de estado porque

en él la libertad formal del individuo, la subjetividad infinita de su ser-para-sí, sólo se reconoce como un momento de la libertad que encuentra su plena realización en el estado, en vez de ser el principio formal en que éste se base. Kierkegaard ha desarrollado de manera paradigmática este argumento de la negación de la subjetividad, de la desaparición del individuo en una esencia universal, ficticia e ilusoria, y determina aún la sustancia de la crítica a la filosofía de Hegel en la nueva versión de Theodor Litt. Evidentemente, nada se opone tanto, en la hora actual, a la objetiva valoración de la teoría hegeliana del estado como esta tesis. A pesar de la revisión que en la investigación hegeliana más reciente se va abriendo paso, se resiente aún del defecto fundamental de contar a Hegel entre los precursores del fascismo.

Si para la crítica marxista de lo que en realidad se trata es de la disolución del estado en la sociedad, ahora lo que se sobreentiende es que Hegel ha intentado absorber la sociedad y el ámbito individual de la libertad en la generalidad sustancial del estado.

II

Frente a estas dos formas de destrucción crítica del estado hegeliano, es preciso recordar que la "Filosofía del Derecho" constituye la culminación de su pensamiento tal como desde los escritos de juventud viene determinado por el problema del desdoblamiento de estado y sociedad y, por tanto, por el problema de la realización de la libertad en la sociedad moderna. La significación del camino que recorre Hegel desde los escritos juveniles hasta la "Filosofía del Derecho"² radica en que, habiendo tenido presente todos los intentos históricamente relevantes de resolver la aporía de las relaciones entre el estado y la sociedad, los sobrepasa como insuficientes, al mostrar que no son capaces de determinar en concreto la estructura real del problema.

En los escritos de juventud se refiere Hegel al estado sólo en cuanto se trata de disolver la unidad teocrática del estado y la Iglesia. Vió en el estado que frente a los partidos confesionales se afirmaba como absoluto un posible garante de las libertades individuales; es decir, la fuente de una posible protección para la esfera privada y económica del individuo. La objetividad histórica la veía en sus escritos de juventud dividida por un lado en un sistema racional de los bienes económicos —reparto de la propiedad que elimina la inmediatez y la espontaneidad de las relaciones sociales— por otro, en una ortodoxia sobrenatural que opone al individuo y a sus necesidades naturales un Dios como objeto absoluto. En un mundo así determinado por la doble cosificación de la sociedad y de la teología, se repliega el individuo al espacio infinito de la interioridad y se ve obligado —como se expresa Hegel en "Fe y Conocimiento"— a levantar en su corazón el altar del respeto y la libertad.

En el "Sistema de la moralidad", perteneciente al período de Jena, parte Hegel del concepto de pueblo como una totalidad orgánica. A esta

² Véase G. ROHRMOSER: *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel*. Gutersloh, 1961.

concepción romántica opone, diferenciándola, la sociedad civil que, como tal, se desprende de la totalidad orgánica del pueblo. La elevación del individuo a la altura de lo universal, hace entonces, según Hegel, la guerra tan necesaria como racional. La guerra tiene la misión, en este plano de su pensamiento, de arrancar al individuo de su fijación en las relaciones finitas y concretas de la sociedad burguesa y elevarle por medio de la acción guerrera a la identidad con lo general en forma de entrega total.

Cierto; resuena aquí en principio una posición que iría a realizar más tarde el fascismo. Pero ya "Los modos de tratar científicamente el Derecho Natural" implica una ruptura completa en su desarrollo. Ya aquí, en una discusión crítica con Hobbes, por un lado, y con Kant y Fichte, por otro, se le ha hecho patente la razón de la positividad insuperable del "desdoblamiento" político y social.

Hegel interpreta la teoría del estado de Hobbes como un concepto que él en la "Filosofía del Derecho" ha llamado estado de "necesidad" o del "entendimiento". Estado de necesidad o del entendimiento, en cuanto concibe el poder de la sociedad burguesa como una fuerza existente por sí misma e independiente del estado, que se reduce a asegurar las condiciones dentro de las cuales los individuos pueden perseguir sus intereses concretos, sin que por ello se vuelva a la situación de lucha de todos contra todos. El estado de Hobbes es para Hegel el estado de la sociedad civil en cuanto su aparición supone una sociedad ya formada y lo concibe como la forma abstracta de organización de la misma.

En oposición a Hobbes, comprende Hegel a Fichte como el intento de superar en la unidad de la Razón subjetiva la formalización y separación entre moralidad y legalidad realizada por Kant, en dependencia con Hobbes. Lo que, sin embargo, se le escapa a Fichte, piensa Hegel, cuando opone a la Unidad de lo general y lo particular en la subjetividad la Diferencia como una limitación insuperable, es la génesis de esta Diferencia, que se ha formado en la realidad de la sociedad emancipada como un "hecho" que ninguna deducción apriorística puede explicar. Esta Unidad se comporta en la teoría del estado de Fichte frente a su Diferencia —la sociedad civil— como un mero "deber ser". Ahora bien, este mero "deber ser" sólo puede hacerse realidad en forma de "obligación", es decir, con palabras de Fichte, en una Unidad que esté ligada a su Ser diferente por el principio de causalidad. Lo que significa que esta teoría del estado sólo puede realizarse en la forma de la dictadura moderna, ya que en ella frente a esta Unidad que es en Fichte el estado, la sociedad civil se define como aquello que el estado tiene que asimilar y absorber. Fichte disuelve la sociedad en el estado de la misma manera que la teoría iusnaturalista disolvió el estado en la sociedad.

Si en Hobbes garantiza el estado el orden en el tráfico interno de la sociedad, en Fichte elimina éste a la sociedad como una realidad autónoma. El estado es para Fichte el guardián de la moralidad. Tiene por ello, para Hegel, una íntima afinidad con el republicanismo doctrinario de Robespierre, cuyo último dios es la guillotina.

III

Al problema planteado responde Hegel en "Los modos de tratar científicamente el Derecho Natural" en el capítulo titulado "Tragedia de lo moral". Se sirve como modelo de una interpretación de la Antígona de Sófocles. La tragedia en lo moral surge cuando se oponen, como dos realidades extrañas e irreconciliables, los poderes de la Noche y de lo subterráneo, y la luz apolínea del Día, el mundo libre y gozoso de la polis. Los poderes de lo subterráneo, las fuerzas autóctonas, son los poderes de la satisfacción de las necesidades y de la moralidad primaria de la familia, es decir, aquellas determinaciones de la Diferencia en que consiste la sociedad civil. Estos poderes se introducen como una fuerza extraña en la totalidad orgánica de la polis y acaban con ella como Unidad. En esta absorción —y, por tanto, eliminación— (*Aufhebung*) de la Unidad moral, consiste para Hegel la tragedia de lo moral. La precisión meramente natural de satisfacer las necesidades primarias en el trabajo y en la familia lleva consigo la destrucción de la polis, cuando ésta se considera un poder en sí mismo autosuficiente. Pero Hegel no se contenta tan sólo con haber constatado la ruptura de esta totalidad, sino que va más allá y muestra cómo el individuo que se debate en esta tragedia se eleva a una visión más alta: a la conciencia religiosa, en la que se "reconcilia" lo que esta oposición ha separado. Lo que se resquebraja en la realidad histórica, destruye la unidad de la existencia y amenaza, por consiguiente, con acabar con la libertad, esto lo percibe el sujeto purificado al elevarse a la conciencia de lo Absoluto. Surge así, por tanto, en el tratamiento del problema del estado y la sociedad, por vez primera en el pensamiento de Hegel, la religión como esa tercera fuerza, en sí misma incomprendible, que se constituye al soportar la violencia infinita de la negatividad sin sucumbir ante ella. En la religión y solamente en ella, se dan las condiciones, dentro de las cuales la existencia en un mundo desgarrado —perdida la hermosa moralidad de lo inmediato— puede, sin embargo, permanecer libre y armónica consigo misma (*bei sich selbst*), integrada en la Historia.

IV

Una vez que la actualización de la génesis de la "Filosofía del Derecho" nos ha conducido al resultado de que Hegel, parte, por un lado, de una discusión crítica de aquellas mismas posiciones, desde las cuales se ha intentado destruir su teoría del estado, y, por otro, cuando se ha mostrado que en la solución de la aporía de las relaciones entre la sociedad y el estado —superando así la aporética de la libertad en el mundo moderno— nos remite a la religión como esta tercera fuerza, parecerá evidente, de que todas las interpretaciones de la "Filosofía del Derecho" que parten de un esquema dualista —estado y sociedad— tienen —y en realidad así ha sido— que errar en un punto fundamental de su teoría. Desde esta interpretación —como nos muestra sin ir más lejos la crítica de Marx— no se puede explicar cómo puede llegar a hacerse el hombre hijo de la sociedad civil, el sujeto de la realización de la sustancia moral. Si

se interpreta la filosofía de Hegel como una teoría del mundo moderno en la que la sociedad en último término determina la realidad, entonces se está obligado a hacer pasar la enajenación (*Entzweiung*) como reconciliación (*Versöhnung*) y a contemplar inerte en una sociedad en continua expansión, la formalización y funcionalización del estado moral.

Por el contrario, es preciso preguntarse por las implicaciones teológicas de la idea hegeliana de la libertad, que se actualiza y adquiere su realización histórica en el estado, como poder de la Razón, y por el papel que la religión desempeña como conexión y mediación del estado y la sociedad.

V

El punto de partida desde el que de manera más sencilla puede plantearse nuestro problema, es el de la "Filosofía de la Historia". Pues la libertad en su concepto más profundo —y, por tanto, en su verdad— ha surgido para Hegel con la Revelación cristiana. Por vez primera en el cristianismo se concibe al individuo en su particularidad como un momento infinito del Absoluto. En cuanto a Dios no se hace hombre en general, sino este hombre concreto, conserva su divinidad en la objetivación de sí mismo en la finitud más finita de su muerte en la cruz y a través de esta objetivación se encuentra a sí mismo, obtenemos el concepto más auténtico de libertad, a saber, la mediación de una doble negación que se gana en una afirmación infinita.

Para la "Filosofía de la Historia" de Hegel, la Historia Universal no es más que la realización de esta libertad, en sí misma "mediada", tal como aparece en la Revelación y, por tanto, conseguir un mundo que venga constituido por este principio de libertad. El estado hegeliano, que se justifica en cuanto es Razón, no es otra cosa que la realización histórica de todos los momentos que el concepto de libertad implica en la Revelación, momentos que Hegel articula de la manera siguiente: 1) la autodeterminación de un para-sí infinito, anclado en sí mismo y extraño al mundo; 2) su esencia que se objetiva en la sociedad civil como el ser contingente de la finitud natural y como necesidad, y 3) la reconciliación de ambos momentos en el estado: lo particular se reconcilia con su universalidad sustancial. La denominación hegeliana del estado como el Dios que se aparece, no es ningún "lapsus linguae", sino que corresponde en su más preciso sentido a su comprensión de la Revelación cristiana. El estado sustancialmente moral corresponde en su concepto a su realidad histórica, en cuanto se aproxima, según esta comprensión de la Revelación, a la idea de salvación divina, ya que coincide con la voluntad de Dios, tal como ésta se ha revelado. Con ello se opone Hegel de manera categórica tanto al concepto de estado del mundo pagano como al del mundo moderno emancipado.

La crítica que ya hace a Platón en la "Realphilosophie" del período de Jena, puede resumirse en el reproche de que en Platón lo general está contenido solamente en la abstracción del concepto, quedando al margen lo particular y con ello la libertad de la subjetividad infinita.

“En los tiempos antiguos, la forma normal de vida era la bella vida pública, belleza que venía constituida por la unidad inmediata de lo general y lo particular; una obra de arte, de la que ninguna parte se separaba del todo, sino que integraba la unidad genial del Ser-que-se-sabe-a-sí-mismo con el mundo que se representa. Pero la subjetividad del que se sabe como Ser absoluto, esta absoluta intimidad, no existía. La República platónica como el estado lacedemonio es el vacío de la individualidad consciente de sí misma”³.

Si para Hegel, Platón, y con él la moralidad griega en general, se aferra a la Unidad inmediata y sensible de lo general y particular, que desconoce el derecho de la individualidad como para-sí, el pensamiento estatal moderno, en cambio, lo hace a la abstracción del individuo en su inmediata naturalidad, separada de lo general y universal. Si para Platón lo general es todo y el individuo nada, para el pensamiento estatal moderno el individuo es todo y lo moral-universal, nada. De ambas posiciones que siguen determinando el pensamiento político en la actualidad, llevó una, en el mundo griego, a la opresión ciega, la otra, en la moderna teoría revolucionaria, al terror, a la furia de la destrucción. La teoría hegeliana del estado es, por el contrario, una teoría de reconciliación, en la que el principio del mundo antiguo y el del moderno son reconocidos y “depasados” en su abstracción, como momentos del concepto concreto de libertad. La Historia Universal, que según Hegel gira alrededor de la Revelación cristiana como su eje central, tiene como contenido la formación del estado como el modo en que la “reconciliación” se actualiza históricamente y se hace realidad.

VI

Ahora bien, es de enorme importancia señalar que la reconciliación, que se constituye en el estado como realidad mundana, no es producida por el estado mismo. Antes por el contrario, el estado racional de Hegel en su existencia histórica permanece dependiente de la fe cristiana. La fe cristiana, en forma de comunidad, es el lugar histórico en el que se hace actual la acción reconciliadora de Dios. Su reconocimiento en la realidad de la iglesia, constituye la base sobre la que se eleva el estado hegeliano, sin que se conciba como fundamentado en sí mismo. Hegel se opone, por consiguiente, tanto a la identidad como a la separación de Iglesia y Estado. La condición de este su recíproco presuponerse es el contenido que les es común: la realización del concepto concreto de libertad como la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo. La religión cristiana contribuye al estado hegeliano con la creación de un sujeto, que en la fe, liberado de la fijación a su particularidad natural, es libre de realizar lo general, actualizándolo como estado. El estado a su vez representa para la religión, la posibilidad

³ HEGEL: *Jenenser Realphilosophie*, edición J. HOFFMEISTER, vol. 2. Leipzig, 1931, pág. 251.

histórico-fáctica de que la demanda de libertad que yace en la interioridad religiosa, salga a la luz del día del presente histórico.

Hegel ha pensado siempre que la Reforma es el acontecimiento que permitió por vez primera la racionalidad del estado. Desde este supuesto se hace patente por qué Hegel considera una “necedad de la edad moderna”

“el transformar un sistema de moralidad corrompido, su constitución estatal y su legislación, sin modificar la religión; el haber hecho una revolución sin una Reforma; el pensar que puede tener tranquilidad y armonía en sí una constitución estatal que se opone a la religión tradicional y a su concepto de lo santo y el que se conseguiría una estabilidad jurídica por medio de garantías externas, por ejemplo, las llamadas cámaras y el poder que se les otorga, el votar los presupuestos, etc. No se puede considerar más que como un remedio de urgencia el querer separar derechos y leyes de la religión, y en tal situación de impotencia descender a las profundidades del espíritu religioso y constituirlo en única verdad.

Todas estas garantías son protecciones muy débiles en comparación con las *conciencias* de los sujetos que han de aplicar las leyes —y a ellas pertenecen estas mismas garantías; es en sí la mayor y más nefasta contradicción el querer hacer depender la conciencia religiosa de la legislación civil, para quien ésta tiene que aparecer como algo ímpío”⁴.

La aporía del estado moderno radica en que excluye toda convicción en su última raíz moral-religiosa, y que, sin embargo, no puede subsistir históricamente sin ella. Esta aporía —dice Hegel en su “Filosofía de la Religión”— continúa sin resolver y es la causa de la inquietud que está en la base de todos los modernos cambios estatales. Los tipos de existencia estatal que Hegel rechaza —y los rechaza porque son incompatibles con su concepto concreto de libertad— determinan aún no sólo nuestra praxis política, sino también nuestro pensamiento sobre el estado.

El recordar las raíces y supuestos teológicos de la teoría hegeliana del estado es, en las actuales circunstancias de la mayor urgencia, porque sólo a partir de ellos se hacen comprensibles las razones por las que han surgido interpretaciones erróneas, que han llevado a una destrucción de la teoría hegeliana del estado. Al discutirle exclusivamente desde el modelo de un “desdoblamiento” de estado y sociedad, era demasiado fácil mostrar lo utópico o reaccionario de confiar el poder a un estado para que conserve la sustancia de la Historia antes de su definitiva disolución, constituido en realidad por una sociedad en continua expansión, de la que la moralidad amenaza con desaparecer. Aparecerá *utópica* esta teoría especulativa del estado a aquellos que creen haberse convencido empíricamente de la inevitabilidad con que se impone históricamente el movi-

⁴ HEGEL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, ed.

F. NICOLIN y O. POGGELER, Hamburg, 1959, pág. 436 (§ 552).

miento emancipador como dinámica social. Hegel pasará, en cambio, por *reaccionario* para aquellos que afirmen política y socialmente esta inevitabilidad, como un progreso en el proceso de realización de la libertad. Pues para las premisas de la filosofía posthegeliana tiene que parecer en realidad incomprensible —y lo considerará, por tanto, como una ruptura con la teoría moderna de la sociedad que hace de ésta el único lugar en que puede encarnarse la libertad humana— el que Hegel defina a la sociedad civil como pérdida de la moralidad en la que se realiza la libertad y sólo en el estado aparece ésta como concretamente dada. En la sociedad, en cambio, según la interpretación de Hegel, sólo está presente como “estado de necesidad y del entendimiento”, es decir, como generalidad abstractamente formal de un derecho abstracto que asegura y garantiza las normas del tráfico social.

La mediación concreta del individuo como miembro de la sociedad con el estado sustancial parece, a primera vista, que la hace depender Hegel de la existencia de corporaciones. Pero el que el sujeto se apropie de nuevo de su esencia objetivada y, por tanto, enajenada en la particularidad y contingencia de lo social —apropiación por la que se mantiene el estado sustancial en el corazón de sus ciudadanos y con ello en la Historia, al tiempo que realiza la libertad del individuo, libertad que trasciende a la sociedad— no sería más que una esperanza utópica, como lo ha mostrado el desarrollo ulterior de la Historia, si Hegel no hubiera supuesto como condición concreta de la realidad de esta mediación, la comunidad cristiana.

Con demasiada facilidad se pasa por alto en la interpretación del estado hegeliano el hecho decisivo de que la realización de la Idea moral sólo puede llevarse a cabo en el hacer concreto de los individuos que

“reconocen con conocimiento y voluntad lo general como su propio Espíritu sustancial y lo tienen en sus acciones como el fin último... El principio que constituye los estados modernos tiene esta enorme fuerza y profundidad, el permitir el total despliegue de la subjetividad hasta el extremo autónomo de la particularidad personal y al mismo tiempo integrarla en la unidad sustancial de modo que ésta la contenga... La esencia del nuevo estado es que lo general esté vinculado a la libertad completa de lo particular y al bienestar individual, es decir, que el estado reuna en sí los intereses de la familia y de la sociedad civil, pero que el fin general no pueda imponerse sin conocimiento y voluntad de lo particular cuyo derecho hay que respetar”⁵.

Sólo el hombre religioso, capaz de elevarse por encima de su esencia enajenada en la naturaleza sensible —elevación imprescindible para la constitución histórica del estado—, sólo aquel que ha logrado salir de la Diferencia y que se encuentra en la Unidad de sí mismo consigo mismo,

⁵ HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, párrafo 260, ed. A. LASSON, Leipzig, 1911, pág. 350.

puede comprender el estado como la actualización de su esencia infinita y reposar en él como en su propia realidad.

“La consecuencia inmediata de todo lo anterior es que el estado, reducido a su interioridad sustancial, es el desarrollo y realización de la moralidad, pero la sustancialidad tanto de la moralidad como del estado es la religión. El Estado se apoya en la convicción moral y ésta en la religiosa. En cuanto la religión es la conciencia de la *verdad absoluta*, lo que se considera derecho y justicia, deber y ley —es decir, aquello que es *verdadero* en el mundo de la voluntad libre— lo será en cuanto participa en aquella Verdad, se desprende de ella y en ella queda subsumida”⁶.

VII

La interpretación de la teoría hegeliana del estado como la realización de la libertad en el mundo moderno, puede resumirse en las siguientes tesis:

1. El estado es, según el concepto hegeliano, la condición concreta y fáctica dentro de la cual puede alcanzar existencia histórica el principio constitutivo de la sociedad moderna: la libertad individual. Adelantándose a su tiempo, Hegel es el único pensador político de nuestra época que ha reconocido la necesidad dialéctica de que una libertad restringida a la sociedad y a ésta abandonada, ha de transformarse en falta de libertad y ha ofrecido una solución que no implica en un radicalismo unilateral ni la desaparición del estado ni la de la sociedad.

2. La recepción de la fe cristiana en su pensamiento le posibilita el reconocer la sociedad civil y las garantías jurídicas de la libertad social como un momento del concepto de libertad del que no se puede prescindir.

3. El tachar la teoría de Hegel de progresista o reaccionaria no toca el núcleo de la posición hegeliana, en cuanto sobreentiende que la afirmación o negación de la sociedad civil resulta inmediatamente del concepto que de ella ha desarrollado en la “Filosofía del Derecho”. Hegel pudo, sin embargo, comprender la sociedad civil como la culminación del proceso de disolución de la Idea de moralidad, porque para él la sociedad no constituye la forma de la libertad histórica, sino exclusivamente la condición dentro de la cual también puede realizarse la libertad como un momento de la particularidad e individualidad del sujeto.

Es claro que la interpretación de las implicaciones teológicas de la filosofía política de Hegel la aparta más del momento actual que una basada tan sólo en el esquema antitético de estado y sociedad. Pero por ello, la realización institucional e histórica de la libertad en nuestro mundo no se ha hecho más fácil, sino mucho más difícil. Es asimismo evidente que una tal orientación del pensamiento político que explica al estado utilizando las categorías de dominio y poder, sólo podrá desaparecer

⁶ HEGEL: *Enzyklopädie*, § 552, pág. 432.

cuando se haga patente una razón fundadamente sobre la que el estado se constituya en el interior de la Voluntad individual como un poder que pueda oponerse con perspectiva de éxito a la violencia totalizadora de la sociedad moderna.

Es fatalidad del marxismo, que se fijó como fin de su violenta praxis político-social el acabar con la violencia, el que haya culminado en el terror precisamente en aquello que se quería evitar. En nuestro siglo, con la experiencia totalitaria de las teorías revolucionarias, el estado de Hobbes, rejuvenecido, se presenta como una posible solución. La razón de la posición de Hobbes, a menudo calumniada como totalitaria, se cifra en su reconocimiento de la importancia fundamental del principio de soberanía, como institucionalización de las garantías y protecciones jurídicas del individuo.

El problema político de la libertad parece planteársenos hoy de manera semejante a como Hobbes lo planteó a comienzos de la edad moderna; así como hoy se repite la guerra civil confesional a escala planetaria. Ahora bien, en Hegel hay que aprender la necesidad dialéctica que yace en estos procesos y experiencias. El comprender esto, sin embargo, es el supuesto desde el que perderá la extrañeza que en principio tiene el que se estatuya en el juego infinito de negaciones que continuamente se repiten y continuamente se renuevan, la fe cristiana, como esa tercera fuerza incomprensible y reconciliadora.

PRF. DR. GÜNTER ROHRMOSER
(Universidad de Colonia)