

HEGEL COMO PENSADOR CONSERVADOR*

Roger Scruton

Roger Scruton sostiene en este ensayo que la filosofía hegeliana señala un camino al que debe prestar atención el pensamiento conservador. Al concebir a los seres humanos y a las instituciones en su verdadera interdependencia, advierte Scruton, Hegel logra superar tanto al liberalismo como a la ilusión socialista de poner el fin a la política. A juicio del autor, la importancia de Hegel para el pensador conservador radica, precisamente, en haber rescatado al ser humano de la filosofía del individualismo.

Hegel rechaza la teoría de la legitimidad fundada en el contrato social, señala Scruton, porque el individuo adquiere autonomía sólo cuando se reconoce a sí mismo como ser social, en condición de dependencia mutua, vinculado por una ley moral que lo obliga a reconocer la personalidad de los otros. En consecuencia, la sociedad no puede estar basada en un contrato, porque la autonomía indivi-

ROGER SCRUTON. Profesor visitante de Filosofía en el Departamento de Filosofía, Birkbeck College, Londres. Ha sido profesor visitante en numerosas universidades, entre ellas Princeton, Stanford, Cambridge y Boston University. Editor de *The Salisbury Review*. Autor de numerosos libros en los campos de la filosofía, teoría política, crítica y narrativa.

* “Hegel as a Conservative Thinker”, apareció originalmente en *The Salisbury Review*, Vol. 4, N° 4, julio 1984, y posteriormente en el libro de Roger Scruton, *Philosopher on Dover Beach: Essays* (South Bend, Indiana: St. Augustine Press, 1990, 1998). Su publicación en castellano en esta edición cuenta con la debida autorización del autor. Traducción de Antonio Avaria por encargo de *Estudios Públicos*.

dual, sin la cual no puede haber contrato genuino, presupone el orden social. Por otro lado, agrega Scruton, Hegel hace una sorprendente defensa del orden burgués al considerar al libre mercado como institución nuclear de la sociedad civil, y al capitalismo como consecuencia ineludible de la distinción entre sociedad civil y Estado, y necesario instrumento de continuidad social. Se plantea así un desafío importante al socialismo.

El recelo con que consideran a Hegel los escritores ingleses en general, y los conservadores británicos y estadounidenses en particular, no es totalmente infundado. Este grandioso sistema metafísico, que presume de abrazar completamente lo real y lo posible, unirlos en una visión total del devenir del hombre, explicando y justificando todo lo que es, fue y será, tal sistema inevitablemente despertará el escepticismo del filósofo empírico, así como la alarma y la repugnancia del político compenedor. Nada parece más alejado de la vacilación pragmática de los conservadores [*Toryism*] que esta visión sumamente arrogante y sumamente unificada del mundo, en la que las concepciones sublimes de la teología se re-construyen como una parábola secular, y la historia humana se transforma en su propio redentor.

Y sin embargo, no hay filósofo más pertinente para nuestro tiempo, o para la tarea intelectual que encara el conservadurismo moderno, que Hegel. Precisamente, el reconocimiento que hace Hegel de la modernidad como una condición espiritual distinta es lo que confiere a su análisis la profundidad y la autoridad que le faltan al pensamiento “neo-conservador”. El hombre moderno se encuentra escindido de la historia, de la costumbre, de los usos religiosos, y al mismo tiempo lleva el peso de un anhelo consciente de ellos —anhelo del que vanamente intenta zafarse haciendo recaer sobre su legado el fuego de la animosidad del hombre que ha triunfado por su propio esfuerzo. Si esta condición espiritual es a menudo ignorada o descrita de manera equivocada por la teoría conservadora, se debe al menos en parte a que no se aprendió la lección de Hegel. Gracias a sir Karl Popper, cuyo ideal negativo de una “sociedad abierta” presta tan escasa atención a los verdaderos intereses humanos, los neo-conservadores olvidaron la importante tarea que Hegel les puso por delante: la tarea de proporcionar al desposeído espiritual una promesa de hogar genuino.

¿Pero cómo realizar esta tarea? Defender el prejuicio irreflexivo del hombre activo normal resultaba fácil en una época en que el prejuicio era consecuencia inmediata de los dogmas de la religión revelada, o cuando la

continuidad social asegura que aquellos elevados a la conciencia de sí mismos se aparten apenas en pequeños detalles de las creencias de los felices mortales predestinados a no poner nunca en duda lo que saben. Ya en Burke —el primer conservador moderno— la defensa de la costumbre y del prejuicio asume un aire claramente paradójico: lo que se defiende es precisamente lo que se destruye en su propia defensa. El descubrimiento de sí mismo conduce al descrédito del prejuicio. Por reconocer este hecho y tratar de reconstituir, en el plano de la reflexión, las verdades del prejuicio, Hegel es, para nosotros, el más sustancial y autorizado de los conservadores modernos. También él dudaba de la posibilidad de la tarea; también él tenía dudas de que el pensamiento conservador pudiera ser oportuno alguna vez. Porque hay un sentido en el cual la recuperación del prejuicio siempre llegará demasiado tarde: “Cuando la filosofía pinta su gris en el gris, ya una forma de vida ha envejecido y con el gris en el gris no se deja rejuvenecer, sino únicamente conocer. El búho de Minerva sólo alza su vuelo a la caída del crepúsculo” (prefacio de la *Filosofía del Derecho*). Al mismo tiempo, la filosofía de Hegel señala el camino hacia una recuperación de la fe: fe en lo que es concreto, completo y cognoscible. El hombre moderno, al que Hegel conscientemente se dirige, es un hombre para quien toda conexión con un orden superior a él mismo se debe ganar mediante algún esfuerzo propio, y el que nunca aceptará sin cuestionamiento lo que emana de sus propios empeños imperfectos. Un hombre así estará descontento con cualquier fe que se le ofrezca. No es defecto de Hegel proveer la fe que suele adoptarse en un estado de incertidumbre, y ensalzar la ironía con la cual, en nuestro descreimiento, debemos recibirla.

Uno de los problemas más grandes para un conservadurismo radical consiste en distinguir la visión conservadora de la liberal. ¿Cómo podemos dar al conservadurismo la plausibilidad de ser algo más que el reflejo glorioso de la idea liberal? La filosofía del liberalismo afincó toda política y toda moralidad en una idea de la libertad, sin proporcionar, por regla general, teoría alguna de la naturaleza humana que nos diga qué es la libertad, o por qué deberíamos valorarla. Aísla al hombre de la historia, de la cultura, de todos aquellos aspectos no elegidos de sí mismo que en el hecho son —según los hegelianos— las precondiciones de su verdadera autonomía. Cuando el liberal moderno trata de concretar la idea de libertad que propone, se encuentra siempre obligado a endosar (a sabiendas o no) los hábitos y predilecciones de una forma de vida particular —la forma de vida del intelectual urbano emancipado. En esta filosofía, la naturaleza humana sobrevive sólo de una manera peculiar y atenuada. Nuestra realización estriba en satisfacer tantos arbitrios como el corto tiempo lo permita.

Esta filosofía no presenta una idea del yo, como entidad por encima de los deseos y creencias que lo componen. En consecuencia, no proporciona otra idea de autorrealización como no sea la libre satisfacción del deseo. El problema de la política se reduce (como en J. S. Mill) a un problema de coordinación: ¿cómo asegurar que la satisfacción del deseo de una persona no impida la satisfacción del deseo de otra?

Hegel fue el primer pensador sistemático en atacar las raíces intelectuales del liberalismo. El liberal, advirtió, considera como “escogida” toda institución a la que el hombre ha conferido legitimidad. Sin embargo, el sentido de legitimidad de los hombres deriva precisamente del respeto que se tienen a sí mismos en tanto seres formados, criados y amplificados por instituciones. No es que los hombres hayan deseado y elegido sus instituciones, porque sin instituciones no habría nada que elegir. Ni se trata de saber cómo abandonar cada práctica heredada y declararla legítima por algún acto de voluntad —así como tampoco podemos tomar distancia de nosotros mismos y preguntar: “¿Deberé ser, o no, esta cosa que soy?” El error del liberalismo radica en el intento de fundar una visión de la sociedad únicamente en la idea de la elección racional —en una noción “abstracta”, como dijo Hegel, de la razón práctica, que no hace referencia a la historia, la comunidad y la consanguinidad. El liberalismo aprecia por encima de todo el libre arbitrio, y considera a la justicia —el resguardo de los derechos— como el procedimiento en virtud del cual la libertad de cada persona puede reconciliarse con la libertad de su vecino. Por consiguiente, los conceptos de libertad y justicia se entrelazan: así como están entrelazados en la teoría liberal de John Rawls. El liberal moderno va más allá, argumentando con Rawls que la idea de justicia debe liberarse de cualquier concepción particular del bien del hombre. Ningún esquema particular de valores, ni comunidad histórica particular, ni costumbre, circunstancia o prejuicio particulares, puede incorporarse a la declaración abstracta de nuestros derechos básicos, que sólo refleja la exigencia fundamental de que la justicia sea la garantía de la libertad, y el respeto por la libertad, la base del gobierno legítimo.

Tras las ideas abstractas de libertad y justicia, argumenta Hegel, yace una idea igualmente abstracta de la persona individual. El liberal supone (en palabras de Rawls) que “el yo es anterior a los fines afirmados por él”. Nuestros valores y metas son “posesiones” —circunstancias variables que ninguna idea de justicia que pretenda imponerse universalmente puede considerar sacrosantas. Para alcanzar ese nivel universal, el liberal debe hacer abstracción de todo lo que distingue a un individuo de otro, a fin de aproximarse a la posición hipotética (la posición del “contrato origi-

nal”) en la que los individuos no tienen otra base para su arbitrio que el arbitrio mismo. El yo se convierte, para el liberal, en el “sujeto trascendental” de Kant, criatura noumenal, divorciada de las “condiciones empíricas” y cuyo *principium individuationis* jamás puede definirse.

Hegel acepta la idea kantiana de un “sujeto trascendental” como la premisa del razonamiento práctico. Pero discrepa de la concepción liberal de la sociedad, arguyendo que el yo no es anterior a su propia historia, a la comunidad de la cual deriva, o a los valores históricos y hábitos morales que lo atan al mundo. El yo liberal y la moralidad liberal son por igual abstracciones que deben hacerse reales y concretas mediante la moralidad de la costumbre, o *Sittlichkeit*. El individualista liberal, que se identifica a sí mismo como fuera del orden moral, independiente y forjado por sí solo, otorgando o rehusando legitimidad mediante sus propios actos soberanos de voluntad, depende del orden de la *Sittlichkeit* para su existencia. El yo liberado es un artefacto social, hecho posible únicamente por instituciones cuya autoridad trasciende todo lo que una voluntad liberada pudiera haberles conferido. La autonomía, que es el más alto don de la existencia política, no puede ser la base del orden político.

Para Hegel, la filosofía política no es un reino autosuficiente de indagación, independiente de la lógica, de la historiografía y de la filosofía del pensamiento. Debemos comprender el reino de las instituciones mediante el estudio del *Geist* (espíritu). Debemos mostrar la relación entre lo externo y lo interno, entre las instituciones libres y el libre arbitrio del individuo que se nutre de ellas. Por lo tanto, para aproximarnos a la filosofía política de Hegel tenemos que pasar por la compleja argumentación de la *Fenomenología del Espíritu*.

La premisa de la epistemología tradicional es el conocimiento inmediato que tengo de mis estados “subjetivos”. De la misma premisa deriva el individualista liberal su visión peculiar del hombre, como constituido por su subjetividad y realizado en el libre arbitrio que arranca de ella. El recurso final de la epistemología cartesiana es el mismo que el de la teoría política liberal: el conocimiento inmediato del yo, como sujeto. La certeza “yo soy” se hermana con la igual certeza, “yo quiero”. Llegamos a esta certidumbre por abstracción del mundo material (Descartes), o por las condiciones empíricas de la actividad (Kant). Pero lo que se me da por esta abstracción es precisamente nada —como el mismo Kant lo reconoce en sus argumentos contra Descartes. La inmediatez de la conciencia subjetiva es índice de su vacuidad. Para Hegel, el yo real es un artefacto, que se hace realidad mediante el proceso por el cual se convierte en objeto de su propia conciencia e intención (el proceso de *Selbstbestimmung*). El yo es creado en

sociedad, a través de nuestra resolución dialéctica del conflicto, y de nuestro devenir en la costumbre, la moralidad y la asociación civil. Estos factores constituyen lo “dado” inamovible de la condición humana, porque sin ellos no puede haber la toma de conciencia del yo que nos permitiría cuestionar nuestra existencia.

Esta visión del hombre recibe su primera resonancia política en la celebrada descripción de la relación entre amo y esclavo (*Fenomenología del Espíritu*, cap. 4, parte I). La esclavitud, sostiene Hegel, es la primera resolución de la “lucha de vida o muerte” con el otro. Esta lucha es producto de la necesidad del yo de confirmarse a sí mismo en contraposición a los demás, obligándolos a reconocerle su libertad. Sin este reconocimiento el yo es esencialmente incompleto, “no realizado”, carente de “autocerteza” —sin garantía de su realidad objetiva como agente digno de estimación en el mundo público. Al resolver la lucha de vida o muerte mediante una prueba de fuerza, una parte adquiere el poder de privar a la otra de su vida. Matar al otro, sin embargo, es destruir la posibilidad de imponer el reconocimiento buscado, es precisamente renunciar a la autocerteza que era el propósito del conflicto. De ahí que el vencedor deba contentarse con esclavizar al vencido. Al enfrentarse éste con las exigencias incontestables de la voluntad de su amo en todo momento, el amo impone el reconocimiento del esclavo.

Este proyecto, afirma Hegel, es inherentemente paradójico. Precisamente en el acto de esclavizar, el amo renuncia al poder de obtener lo que desea. Porque lo que desea no es mero poder, sino *libertad* en un sentido “positivo” del término, según el cual la libertad presupone un cierto tipo de existencia social. Libertad no es simplemente la capacidad de obtener lo que deseo: es la capacidad de valorar lo que puedo también obtener, y así confirmar mi significación. No cualquier orden social puede conferir esta libertad a aquellos que pertenecen a él. Consideremos la “libertad” de la que disfrutaron los ciudadanos de *Un Mundo Feliz*, de Aldous Huxley; pueden obtener todo lo que desean, y difieren de nosotros solamente en esto: que sus deseos, implantados en ellos por aquellos que quieren controlarlos, no añaden significación a su vida moral. No pueden decir si vale o no la pena, si es sabio o necio, controlar o satisfacer sus inclinaciones. El yo del agente no está comprometido en sus deseos: satisfacerlos no consiste en expresarse en un acto de autorrealización, ni consiste en ejercitar la libertad propia de nuestra naturaleza racional. Sentirse presente en los propios deseos, y confirmado por ellos, requiere un tipo específico de contexto social —uno en el que un sentido de validez puede constituirse en fundamento de la autoestima.

Al esclavizar al otro lo inhabilitamos para proveer ese contexto. Justamente al ser obligado a respetar, el esclavo cesa de respetar. El amo, hambriento de reconocimiento, reclama ese reconocimiento de manera tiránica; sin él, tiene poder pero carece de autoridad, y la obediencia servil del esclavo no es más que un fastidioso recuerdo del vacío moral que su poder oculta. Al mismo tiempo, liberado de la necesidad de trabajar para beneficio propio, el amo disfruta de otro tipo de libertad: libertad de la necesidad. Pero esta libertad es la libertad del consumidor que busca en vano aquello que le asegure el valor de sus acciones, y cuya gratificación desaparece siempre en el momento de alcanzarla.

Para entender el predicamento del amo, hemos de entender también el predicamento del esclavo. Hegel sostiene que podemos hacerlo sólo si antes comprendemos dos componentes fundamentales del mundo humano: el trabajo y el miedo a la muerte. Corresponde a la naturaleza de la actividad racional el poseer un fin o propósito, e intentar cambiar el mundo para realizar tal propósito. La meta final de todo ser racional es la construcción del yo —de una entidad personal reconocible, que florece conforme a su propia naturaleza autónoma, en un mundo que en parte él mismo crea. El medio para este fin es el trabajo, en el sentido más amplio del término: la transformación de la materia prima de la realidad en los símbolos vivos del trato humano. Al realizar esta actividad, el hombre deja impresos en el mundo, en el lenguaje y la cultura, así como en los productos materiales, las huellas de su propia voluntad, y de este modo llega a verse a sí mismo reflejado en el mundo, un objeto de contemplación, y no meramente un sujeto cuya existencia es oscura para todos, incluido él mismo. Únicamente en este proceso de “impresión” puede el hombre alcanzar la conciencia de sí mismo. Porque sólo al convertirse en un objeto reconocible (un objeto para otros) el hombre se convierte en objeto de conocimiento para sí mismo. Sólo entonces puede comenzar a ver su propia existencia como una fuente de valor, por la que asume responsabilidad en sus actos, y la cual crea los términos con los que se relaciona con otros que son libres como él.

Hegel sostiene que el poder del amo no puede equivaler a la libertad, ya que no incluye un compromiso activo con el mundo. El amo sólo tiene un sentido disminuido de su propia realidad como agente responsable. Por contraste, el esclavo no carece de ese sentido. Por el contrario, se vuelve cada vez más consciente de él, y también toma conciencia del tratamiento injusto que lo priva del poder de realizar en beneficio propio aquello para lo cual tiene los recursos mentales y físicos tanto para emprender como valorar en beneficio de otro. Forzosamente, por consiguiente, el esclavo resentirá cada vez más su posición, mientras que el amo

dejará de encontrar valor en la dominación que disfruta. El primero adquiere el deseo de derribar el poder que lo oprime; el segundo pierde la voluntad de retenerlo. La relación de ambos contiene las semillas de su propio colapso. A medida que se desarrolla, la contradicción interna rompe gradualmente a pedazos el inestable intercambio entre ellos, y coloca al esclavo en los zapatos del amo, y al amo en los del esclavo.

Según Hegel, el resultado de esta “dialéctica” —este vaivén de poder entre amo y esclavo— es la “superación” (*Aufhebung*) final de la contradicción que los vincula. La relación de amo y esclavo se eleva a una entre iguales, en la que las partes dejan de tratarse unas a otras como medios, y comienzan en cambio a tratarse como fines en sí mismos. Por último, entonces, con la aparición de una relación “ética”, la contradicción se resuelve. Cada uno tiene ahora libertad en su integridad: el poder de ejercerla, y el reconocimiento social en virtud del cual su ejercicio vale la pena. El “reconocimiento” que llevó al conflicto original requiere sólo esta resolución: es *esto* —la aceptación de la autonomía personal y del derecho individual del otro— lo que otorga el verdadero reconocimiento que se buscaba. De esta manera, Hegel aboga por la tesis de que la verdadera libertad y la verdadera realización necesitan obediencia al “derecho abstracto” de Kant; y en particular a la ley que nos prescribe respetar a todas las personas, y tratarlas, no sólo como medios, sino como fines en sí mismos.

La parábola del amo y el esclavo sugiere muchas ideas —y los conservadores no poseen el monopolio de su interpretación. (Las líneas generales del argumento de Hegel sobreviven, por ejemplo, en el humanismo marxista, e incluso en la teoría de la historia expuesta en *Das Kapital*.) Para el conservador, la parábola de Hegel es importante principalmente como desafío a la concepción liberal del yo y la sociedad. Si Hegel tiene razón, entonces la libertad es un artefacto social, que nace del conflicto, el sometimiento y la lucha. Por otra parte, la “igualdad de respeto” que liberales y socialistas estiman como fundamento del orden civilizado, inherentemente nace manchada por el conflicto. Dicha igualdad ha de ganarse desde la desigualdad, y la idea de una igualdad absoluta, libre de las huellas del poder, la servidumbre y la explotación, no es sino ilusión. La historia de la libertad sobrevive en la verdadera calidad de la libertad, y es una historia de servidumbre. Tenemos que comprender nuestra condición social como emergiendo de una lucha desigual, cuya base nunca podrá ser definitivamente destruida o superada. La libertad que Hegel nos adscribe es a la vez política y profundamente antiutópica. Además, cualquier igualdad que

exista en este estadio de libertad es una igualdad negociada, compatible con las más grandes desigualdades en privilegios, riqueza y poder.

El encuentro entre amo y esclavo representa lo que Hegel llama un “momento” de toma de conciencia —esto es, un estrato arqueológico de nuestro ser, que se revela en todo lo que decimos y hacemos, y que sólo puede ser separado de la plétora de la actividad racional mediante ficciones y parábolas semejantes a las que Hegel nos relata. La parábola describe como un proceso lo que de hecho es un componente estructural del producto. La “dialéctica” es una representación temporal de una condición espiritual inalterable. No es absurdo ni falta de luces representar de esta manera la estructura de la conciencia humana. Porque el tiempo es la condición de nuestro ser, y la toma de conciencia entraña la necesidad constante de mitologizar su propio pasado, y de buscar dentro de sí los residuos fosilizados de una historia que procedió de otra parte, e inmemorialmente.

Representada como proceso, la dialéctica implica una transición desde la inmediatez, la escisión y la enajenación, de vuelta a una aceptación autoconsciente de una unidad nueva y comprendida. La resolución de la lucha de vida o muerte en una concepción puramente abstracta del derecho —el “derecho natural”— deja todavía la experiencia ética del sujeto sólo parcialmente “determinada”. *Lo que debe valorar, y ante lo que debe someterse*: tales preguntas carecen aún de significación para él, y sólo adquieren sentido al separarse consiguientemente de los otros en la esfera de la “moralidad”. En esta esfera estamos gobernados por obligaciones específicas, y éstas entran en pugna con la necesidad de juzgar cada acto, cada persona y cada conflicto en términos de una historia individual que la vuelve recalcitrante a los principios. La oposición entre justicia abstracta y deber concreto sólo se supera en la vida ética —*Sittlichkeit*—, en la cual las costumbres, leyes e instituciones otorgan realidad a nuestros escrúpulos morales, y reconcilian en nosotros las contrastantes demandas de autonomía y comunidad.

La *Sittlichkeit* es el rótulo que Hegel asigna a la condición social y política del hombre. También contiene dentro de sí la estructura de la dialéctica. En este ámbito, el individuo se mueve entre los lazos inmediatos del amor, el matrimonio y la procreación, y el vínculo más amplio y abierto de la competencia y el contrato. La tensión resultante entre “familia” y “sociedad civil” (*burgerliche Gesellschaft*) encuentra su resolución y realización en “el Estado” como la más alta de las instituciones humanas. En el Estado, el vínculo “inmediato” del hombre con su circunstancia, alienado en el flujo de la gran sociedad, es finalmente restaurado, “realizado” y

“determinado”, como una forma de colmada autocerteza. Como siempre, Hegel nos previene contra una lectura literal de sus metáforas temporales:

(...) En la esfera ética comenzamos de nuevo por lo inmediato, por la forma natural, no desarrollada, del pensamiento ético en la *familia*; luego llegamos a la *partición* de la substancia ética en la *sociedad civil*; y finalmente en el Estado alcanzamos la unidad y la verdad de estas dos formas unilaterales del espíritu ético. Sin embargo, el curso de esta exposición no significa en modo alguno que la vida ética (*Sittlichkeit*) sea *posterior en el tiempo* al derecho y la moralidad, ni que expliquemos la familia y la sociedad civil como *antecedentes* del Estado en el mundo real. Por el contrario, tenemos plena conciencia que la vida ética es el fundamento del derecho y la moralidad, como asimismo que la familia y la sociedad civil con sus distinciones bien ordenadas ya presuponen la existencia del Estado. En el desarrollo *filosófico* de la esfera ética, sin embargo, no podemos comenzar por el Estado, pues aquí la esfera ética se ha desplegado en su forma más concreta, mientras que el comienzo necesariamente es algo abstracto. (*Enciclopedia*, agregado al § 408.)

Por “familia”, Hegel no quiere decir los arreglos específicos que él conocía bien, sino todas aquellas relaciones de “piedad natural” que otorgan al individuo el núcleo de identidad y apoyo moral a partir del cual se desarrolla su naturaleza social. Piedad es la capacidad de reconocer y actuar de acuerdo con obligaciones que nunca fueron contraídas. Dichas obligaciones rodean al individuo desde el nacimiento, formando su conciencia de sí mismo e invadiendo su libertad, aun antes de poseer completamente ambas. Dichas obligaciones pertenecen al hogar (y están simbolizadas, para Hegel en los *penates* romanos). La deslealtad hacia la casa familiar es una forma de deslealtad hacia uno mismo, pues significa rechazar la fuerza sin la cual la libertad, la voluntad y la razón serían gestos vanos en un vacío moral. De ahí que reconocer estas obligaciones, que no son autoimpuestas, es parte esencial de la racionalidad. Todos los argumentos para pensar que un ser racional *debe* (como afirma el liberal) reconocer una legitimidad en los derechos contractuales, son por ende también argumentos para decir que él debe reconocer legitimidad en otra cosa. Esta otra cosa es lo que el filósofo conservador debe describir y el político conservador, defender.

Resulta fácil ver por qué Hegel rechaza la teoría liberal de legitimidad, fundada en el “contrato social”. Porque sólo en condición de dependencia mutua, cuando se reconoce a sí mismo como ser social, ligado por una ley moral que lo constriñe a reconocer la personalidad de otros, el individuo adquiere (o “realiza”) su autonomía. Para entonces, ya existe la

sociedad. Por consiguiente, la sociedad no puede estar basada en un contrato, porque la autonomía individual, sin la cual no puede haber contrato genuino, presupone el orden social mismo que supuestamente se ha formado a través de ésta.

En lugar de la idea liberal, Hegel introduce un concepto de legitimidad que trasciende el arbitrio individual. Esta legitimidad no contractual se origina en la esfera de la piedad, de la cual Hegel tiene muchas cosas interesantes que decir. Sostiene que el matrimonio, que se origina en un contrato, no puede entenderse como una obligación contractual. Antes bien, es “una relación *sustancial*”, y la vida que implica es “vida en su totalidad —esto es, como la realidad de la especie y su proceso-de-vida” (*Filosofía del Derecho*, § 161). En ese ordenamiento vive la especie en nosotros, y las obligaciones trascendentales, que se extienden de generación en generación, se tornan reales y vívidas en el amor inmediato entre individuos. Esta unión, que es una autorrestricción, es también una liberación, pues concede a las partes una nueva conciencia y certeza de la validez de su mundo en común (*Filosofía del Derecho*, § 162). Tales relaciones inevitablemente están dotadas de un carácter sacro para las partes, y el sentido de obligación política puede verse como una recuperación en el más alto nivel del sentido de lo sagrado, lo ordenado y lo incuestionable, que primero se adquiere a través de esos lazos de la carne.

Podemos hablar de sociedad civil como la *esfera* del contrato, pues su principio u orden (en su forma natural, realizada) es la asociación voluntaria. Sin embargo, esta “esfera del contrato” no está en sí misma fundada, o justificada, por un lazo contractual. Más bien es la arena de la construcción espontánea de instituciones, donde las obligaciones se emprenden y se cumplen, no con la sociedad como un todo, sino con sus miembros. Es aún menos cierto decir que el Estado está fundado en un contrato social. Así como no es posible explicar el matrimonio en términos contractuales,

del mismo modo, tampoco radica la naturaleza del Estado en una relación contractual, ya sea que se considere al Estado como un contrato de todos con todos, o de todos con el príncipe o el gobierno (...) La intromisión de esta relación contractual y en general de las relaciones de la propiedad privada, en la relación entre el individuo y el Estado, ha provocado las mayores confusiones en el derecho constitucional y en la vida pública. (*Filosofía del Derecho*, § 75.)

El modo contractual de pensar introduce una ilusión de arbitrio donde no hay arbitrio, erosiona el hábito de obediencia y nos induce a tratar en términos instrumentales un ordenamiento —soberanía legal— que sólo puede entenderse y realizarse como un fin en sí mismo.

Por consiguiente, el Estado es una entidad cuya autoridad trasciende todo cuanto se le pueda haber conferido por arbitrio contractual, poco más o menos como su realidad histórica trasciende la vida de cualquier sujeto histórico. Tomando una sugerencia de Rousseau, y asimismo del Derecho Romano, Hegel más adelante afirma que el Estado es en el hecho una persona, no meramente en el sentido legal de poseer derechos y deberes adjudicables, sino también en el sentido moral. Tiene actividad, voluntad, responsabilidad e identidad a través del tiempo. Idea planes, considera razones —que pueden ser buenas o malas— y asume responsabilidad por sus actos. (O al menos, esa es su naturaleza en su forma correcta o “realizada”.) Este Estado personal, en palabras de Hegel, es “la realidad efectiva de la idea ética” (*Filosofía del Derecho*, § 257). Por esto quiere decir que personifica y a la vez sustenta el ideal de libre existencia personal que es el *telos* de nuestro empeño. La gran persona del Estado tiene derechos que persona alguna individual puede poseer (por ejemplo el derecho de dar muerte al individuo criminal, o exigir el sacrificio supremo de aquellos que combaten en su defensa). También tiene deberes que trascienden los deberes de los individuos —tales como el de mantener un sistema imparcial de justicia en virtud del cual todos los conflictos (incluyendo conflictos con el propio Estado) se resuelvan pacíficamente. Como toda persona, el Estado no debe ser tratado sólo como un medio, sino como un fin en sí mismo —en otras palabras, su sobrevivencia y sus derechos no son negociables.

Debido precisamente a que el Estado tiene esta identidad como persona ética, debe distinguirse de la sociedad civil. Asociada con la teoría contractual de legitimidad está la idea igualmente peligrosa de que la sociedad y el Estado son una y la misma cosa. Hegel formula una advertencia sucinta y compleja contra lo que puede razonablemente ser descrito como la falacia predominante del liberalismo victoriano (la falacia que vicia casi enteramente el argumento de J. S. Mill en *On Liberty*):

Cuando se confunde el Estado con la sociedad civil, y se establece que su fin específico es la seguridad y protección de la propiedad y de la libertad personal, entonces el interés del individuo en cuanto tal se ha transformado en el fin último de su asociación, de lo que se desprende que ser miembro del Estado depende del arbitrio de cada uno. (*Filosofía del Derecho*, § 258.)

En otras palabras, confundir el Estado con la sociedad civil es adoptar una visión instrumental del gobierno, debilitando el lazo de la obligación política. Es re-construir los vínculos de la ciudadanía y la soberanía como relaciones de interés, revocables y extinguiibles a la manera de una

asociación de negocios. Es descuidar precisamente lo que convierte la obediencia en hábito, y la asociación civil en una profunda fuerza ética: la autoridad trascendente del orden político.

Quizás el desarrollo más significativo en la política moderna ha sido el surgimiento de sistemas políticos con el vicio opuesto al criticado por Hegel: no el vicio de disolver el Estado en el orden provisorio de la sociedad civil, sino el de destruir la sociedad civil por medio de un Estado coercitivo. La forma totalitaria moderna de gobierno —los popperianos ignorantes gustan de echarle la culpa a Hegel— no es menos la antítesis del ideal de Hegel que el Estado desechable, de quita y pon del liberal. Porque también aquí se ha destruido la distinción entre Estado y sociedad civil. Las instituciones autónomas (o “corporaciones”, como Hegel las describe) —que son el núcleo de la sociedad civil— han sido todas subvertidas, y no se permite asociación alguna que no sea una rama del sistema central de control. El gobierno totalitario es, en el verdadero sentido, impersonal: al no estar sujeto a ninguna influencia correctora de la sociedad civil, cesa de responder por sus actos, y comienza a colocarse por sobre la ley, a través de la cual se empeña en imponerse. Tal vez nada reivindica mejor las dos principales concepciones de la teoría política de Hegel que la historia del poder totalitario: la teoría de que Estado y sociedad civil florecen sólo cuando no se confunden, y la idea que el Estado, en su auténtica forma, posee la identidad, autoridad y maneras de una persona.

Esto no quiere decir que la relación entre Estado y sociedad sea fácil de caracterizar o defender. La descripción de Hegel de esta relación en términos de la “dialéctica” expresa adecuadamente el hecho de que los que aquí se distinguen también están íntimamente unidos. Deberíamos tal vez comprender la relación entre Estado y sociedad, en el espíritu de Hegel, por analogía con la persona humana. La persona humana no es idéntica con su cuerpo ni distinta de él, pero está unida al mismo en un nudo metafísico que los filósofos procuran infructuosamente desatar. Al tratar a alguien como una persona, nos dirigimos a su parte racional y capaz de tomar decisiones: al tratarla como un cuerpo (cuando está enferma o incapacitada), estudiamos las funciones anatómicas que yacen fuera de su voluntad. La sociedad civil es como el cuerpo humano: es la substancia que compone el Estado, pero cuyos movimientos y funciones nacen sin intención por una “mano invisible” de asociaciones voluntarias. Y el Estado es como la persona humana: es el foro supremo de la toma de decisiones, en el cual la razón y la responsabilidad son las únicas guías con autoridad. Estado y sociedad son inseparables pero sin embargo distintos, y el intento

de absorber uno dentro del otro es el camino seguro para un cuerpo político atrofiado, lisiado y calamitoso.

En Hegel, el desarrollo de la idea de un Estado personal está lleno de interesantes observaciones incidentales, y no ha perdido nada de su urgencia. Como de Maistre, aboga por la santidad de las constituciones.

La constitución, aunque haya surgido en el tiempo, no debe ser considerada como algo hecho. Más bien debe ser tratada simplemente como algo existente en sí y por sí, y en consecuencia exaltada por encima de las cosas que se hacen, como lo divino y lo constante. (*Filosofía del Derecho*, § 273.)

Aquí Hegel aboga por un “como si” verdaderamente conservador. Al considerar la constitución *como si* fuera divina, reconocemos la vida del Estado como más allá de todo arbitrio, un ente “dado”, que no es instrumental a nuestras metas, ni desprovisto de derechos sobre nosotros. De esta manera hay que contemplar a las personas. Perder el respeto inherente a lo históricamente dado es embarcarse en un mar sin fin de arbitrios, en el que flotamos sin brújula bajo cielos nihilistas.

De nuevo como de Maistre, Hegel reconoce a la monarquía como la encarnación y estatuto simbólico de la individualidad del Estado. En la persona del monarca,

la unidad del Estado se salva del peligro de ser rebajada a la esfera de la particularidad y sus caprichos, fines y opiniones, y se salva también de la lucha de facciones por el trono, y del debilitamiento y destrucción del poder del Estado. (*Filosofía del Derecho*, § 281.)

Hegel sigue más adelante razonando en favor del efecto estabilizador del orden hereditario, el que expresa en forma más convincente que ningún otro modo de sucesión la contingencia histórica del cuerpo político, y lo “dado” de sus lealtades. Agrega, sin embargo, que es siempre peligroso dar argumentos utilitarios para una institución cuya autoridad depende, en último análisis, de la simple piedad. Al dar razones consecuencialistas para la monarquía hereditaria

se rebaja la majestad del trono a la esfera de la argumentación, se ignora su verdadero carácter como inmediatez sin fundamento y último ser en sí, y se la asienta no en la idea del Estado que le es inmanente, sino en algo exterior a ella, en alguna noción extraña como, por ejemplo, “el bienestar del Estado” o “el bienestar del pueblo”. (*Filosofía del Derecho*, § 281.)

En tales pasajes apreciamos la fertilidad de la dialéctica, que permite a Hegel hacer justicia no sólo a las instituciones humanas y a las experiencias individuales que ellas engendran, sino también a nuestra apreciación de que el orden político, como la vida misma, contiene un núcleo que es sagrado, incondicional y central a todo lo que somos.

Los pormenores de la teoría de Hegel son enormes y de largo alcance. Así como proporcionan defensas plausibles e imaginativas de las instituciones civiles básicas —la propiedad privada, el derecho, los derechos civiles y la libertad de contrato—, también abordan sutilmente los factores más delicados del orden político, tales como la educación, el ceremonial, el bienestar y la división de poderes. Hegel no era un demócrata, si bien propugnaba un gobierno representativo en el cual el parlamento equilibraría y corregiría al poder ejecutivo. Percibió que la representación tanto puede ser amenazada por la democracia como engendrada por la misma, y que sólo podría existir mediada por disposiciones constitucionales de extrema delicadeza. El mantenimiento de estas disposiciones requiere una activa cooperación de la mayoría, y esta cooperación nunca podría asegurarse en condiciones de necesidad. En consecuencia, Hegel defiende la creación de un Estado de bienestar y da, por primera vez, el argumento tal vez más importante en favor de esa institución. El Estado, indica, no puede situarse en una relación personal con sus ciudadanos y al mismo tiempo permanecer indiferente a sus necesidades. Si bien estas necesidades no constituyen derechos —concebir las así es una de las corrupciones peculiares del socialismo—, ellas no obstante definen deberes del soberano.

Al mismo tiempo, el libre mercado —como institución nuclear de la sociedad civil— es el instrumento necesario para la transferencia de riqueza. Por otra parte, explica Hegel, no podría haber seguridad en el hogar, ni orden establecido de generación en generación, sin acumulación de capital. Por consiguiente, el capitalismo es la consecuencia inescapable de la distinción entre sociedad civil y Estado, y el necesario instrumento de continuidad social. Esta sorprendente defensa del “orden burgués” presenta un desafío importante para el socialista moderno: porque es una defensa que se rehúsa a ver la “estructura económica” del capitalismo como el rasgo fundamental o decisivo de un cuerpo político personal. Por el contrario, es una consecuencia, un epifenómeno, que el derecho y la continuidad han vuelto necesarios. Una consecuencia similar es el sistema de clases que, a ojos de Hegel, no tiene nada de la crueldad u opresión en que se detienen tan insistentemente los socialistas. En todas estas materias, infiere Hegel, el socialista confunde lo que es accidental con lo que es esencial, y dirige su resentimiento a rasgos de la condición humana que por una parte no son

objetables en sí, y que por otra, son vástagos naturales de un orden singularmente apropiado para el desarrollo de la felicidad humana.

Si tuviésemos que expresar en una breve fórmula por qué exactamente Hegel es tan supremamente importante como pensador conservador, diríamos que es porque rescató al individuo humano de la filosofía del individualismo. Al considerar a las instituciones y a los individuos en su verdadera interdependencia, superó a la vez las simplificaciones del liberalismo y el peligroso deseo de los socialistas de dar fin a la política —meta final en la que los hombres serán iguales, no constreñidos y libres, y en la que el poder ya no se ejercerá. Una comprensión del individuo humano como artefacto social enseña que la desigualdad es natural, el poder es un bien, y la coacción un ingrediente necesario de la única libertad que podemos valorar. La *bürgerliche Gesellschaft* no es históricamente transitoria, ni moralmente corrupta: es simplemente la forma más alta de existencia humana, en la cual la naturaleza sufrida pero imperfecta del hombre se realiza en plenitud. Como dijera Hegel, con razón, es la realidad ética de la que dependen todas nuestras satisfacciones individuales, y sin la cual nos encontramos confundidos, alienados y faltos de libertad. □