

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

2008

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA DEL DERECHO



SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



ANUARIO DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL

Editor:

Agustín Squella

Asistentes del Editor:

Aldo Valle, Joaquín García-Huidobro y Claudio Oliva

Comité Consultivo:

Albert Calsamiglia (†) (Barcelona), Elías Díaz (Madrid),
Enrico Pattaro (Bologna), Miguel Reale (†) (Sao Paulo),
y Rolando Tamayo (Ciudad de México).

Consejo Editorial:

Antonio Bascañán, Enrique Barros, José Joaquín
Brunner, Humberto Giannini, Alfonso Gómez-Lobo,
Jorge Iván Hübner y Máximo Pacheco.

ANUARIO DE FILOSOFÍA
JURÍDICA Y SOCIAL
2008

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFÍA
JURÍDICA Y SOCIAL

ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL Nº 26
2008

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades de Derecho de las Universidades Adolfo Ibáñez, Católica del Norte, Católica de Temuco, Católica de Valparaíso, Católica de la Santísima Concepción, de Antofagasta, de Concepción, de Los Andes, de Chile, Diego Portales, del Mar y La República.

Especial mención cabe hacer a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, en cuyo taller de imprenta, "Edeval" se llevó a cabo la impresión de este volumen.

©

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

I. S. B. N. — 0170 — 17881

Diseño Gráfico: Allan Browne Escobar

Impreso en EDEVAL
Errázuriz 2120 - Valparaíso
E-mail: edeval@uv.cl

ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL

2008

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA DEL DERECHO

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFÍA
JURÍDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO
(2006 - 2008)

Fernando Atria, Antonio Bascuñán Valdés,
Rodrigo Coloma, Jesús Escandón Alomar, Joaquín
García-Huidobro Correa, Fernando Quintana
Bravo, Pablo Ruiz-Tagle, Agustín Squella Narducci,
y Aldo Valle Acevedo.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social
tiene su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La
correspondencia puede ser dirigida a la casilla 3325,
Correo 3, Valparaíso, o al correo electrónico
asquella@vtr.net

PRESENTACIÓN

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social presenta su *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* N° 26, correspondiente al año 2008, y del cual se hace entrega en el segundo semestre de 2009. En proceso de edición se encuentra el número 27 de esta obra, correspondiente a 2009, el cual incluirá las ponencias que autores chilenos presentaron este año en la Tercera Jornada Argentino Chilena de Filosofía del Derecho y Filosofía Social, que tuvo lugar en Mendoza en el mes de mayo de 2009. En cuanto a la Cuarta Jornada Chileno Argentina de Filosofía del Derecho y Filosofía Social, ella tendrá lugar en 2011 en la Universidad de Valparaíso.

El presente volumen de nuestro *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* está dividido en 5 secciones, a saber, Estudios, Traducciones, Debate, Informe en Derecho, y Recensiones.

Sin perjuicio de lo que fue indicado al inicio de esta Presentación, estudios y recensiones destinados al número 27 del *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* se esperarán hasta el 31 de diciembre de 2009.

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

conforma la *hegemonía* de la clase dirigente, a interrogarnos por el actuar de la *élite*, por la eficacia que es capaz de imprimirle a su accionar en función de sus objetivos políticos, a interrogarnos, en definitiva, por los *mecanismos concretos* que hicieron posible esta *contrarrevolución preventiva* y su expresión en la sociedad organizada durante el período que se bosqueja desde 1884, con el discurso de Agustín Orrego Luco pasando por el Centenario y por la presencia de Ferri en Chile, apoyada por un amplio espectro de la *élite*, hasta 1931, con la entrada en vigencia del Código laboral. Leído en esta clave, el discurso de Enrico Ferri se transforma efectivamente en una atalaya reveladora de los *enjeux politiques* del período...

En la Universidad de Valparaíso, julio de 2007.

TRADUCCIONES

tarea de determinar por qué éste es unas veces castigado y, en otras, libra impune, por qué se adjudica al lesionado una indemnización del daño, ora plena, ora mezquina? Vayan aquí algunas breves indicaciones sobre el particular.

Es manifiesto que ya no resulta posible derivar lógicamente la pena del delito. Antes bien, hay que mirar afuera e imponerse de los efectos característicos que el injusto produce en la sociedad. Allí encontraremos, por lo pronto, que el injusto tiene como efecto la lesión de un bien jurídicamente protegido, pero que, además de esta vulneración, por el injusto cometido con plena culpabilidad se producen fenómenos psicosociales que urgen a adoptar una acción compensadora en contra de su autor. Determinar cuándo ha de proceder o no tener lugar esa reacción que llamamos pena, eso es tarea de la investigación histórico-jurídica, ética, político-penal y de economía política. Son razones reales, no razones lógicas, las que dan al Estado el derecho y el deber de la pena. También para la solución del problema de cuándo y en qué extensión quien comete el injusto ha de reparar los bienes lesionados por él, hay que seguir el mismo método. En ello se mostrará que el Estado, o tiene que penar, o puede tranquilamente dejar al curso normal de la vida el ajuste de la perturbación jurídica, o carece de todo motivo y derecho para intervenir; que ha de limitar el equivalente y la satisfacción a la lesión directa, extenderla a todos los efectos perjudiciales de la acción injusta, o, en ciertas circunstancias, denegar cualquier reclamo de reparación.

Así, pues, no una investigación lógico-abstracta, sino una concreta investigación filosófico-histórica es la única que estaría en condiciones de resolver satisfactoriamente y en todos sus aspectos la pregunta por las consecuencias del injusto. Es cierto que el objetivo más alto del espíritu humano consiste en dominar el mundo real merced al pensamiento. Pero este señorío sólo puede ser alcanzado cuando el pensamiento mismo brota del suelo de la realidad. El forastero que llega de lo alto niega obediencia a la ruda realidad; pero ésta se pliega de buen grado a su vástago. También la Filosofía del Derecho se convertirá en soberana de la Ciencia jurídica cuando no pretenda, como hasta el presente, derivar lo real de una aparente racionalidad, sino capte y mantenga en la realidad lo racional.

CONCIENCIA MORAL Y ESTADO EN LUTERO, FICHTE Y HEGEL *

THOMAS SÖREN HOFFMANN **

La filosofía del Estado no es una ciencia propiamente fundamental, ni la suprema, ni tampoco la ciencia filosófica central, no es ni la razón —ni la conclusión, ni la piedra de toque de una filosofía. Si unos con otros se han peleado apasionadamente en esta área, como en ninguna otra, ello está relacionado con que ella, en una medida especial —para decirlo con Jakob Barion— lleva “asuntos litigiosos”, “cuya objetualidad se vuelve muy profundamente hacia distintas concepciones de la esencia del hombre, hacia el problema inabarcable de la filosofía”¹. Y el concepto de la esencia del hombre, en la filosofía del Estado, de ninguna manera se mantiene a una distancia neutral, sino se desarrolla en base a definiciones relativas a la relación mutua entre los hombres, a cómo ella se debe presentar prácticamente allí: a definiciones que luego, en una perspectiva práctica relevante, se dan siempre *en cuanto al qué*

* Este trabajo fue publicado originalmente en alemán, con el título “Gewissen und Staat bei Luther, Fichte und Hegel”, en Baumanns, Peter (ed.), *Realität und Begriff: Jakob Barion zum 95. Geburtstag*, 1993, Würzburg, y la traducción cuenta con la autorización expresa del autor para su aparición aquí.

** Universidad de Bonn (Alemania)

1. Jakob Barion, *Grundlinien philosophischer Staatstheorie*, Bonn 1986, 7.

de los *otros*, incluso en relación a las posibles medidas de coacción en que debe ser *entendidos*. Pero por ello la autocomprensión del otro, que se puede saber gravemente mal entendido, deja entrever, en cuanto ello no muestra acertada a la filosofía del Estado, que aquella es incluso su más propia autocomprensión, que aquella es también el concepto de su sí mismo individual, al que ésta (la filosofía del Estado) se asocia.

En qué medida el recurso a la autocomprensión del hombre tuvo que significar incluso, al fin y al cabo, una crítica epocal de determinadas formas de pensamiento del Estado, y tuvo que exigir nuevas formas, en cuanto ellas habían de encontrarse, muestra ejemplarmente, a partir de la *conciencia moral*, la autodefinición del hombre, cómo ella, al comienzo de la época moderna, y luego en ella, trata de un problema que se mantiene. En la conciencia moral, la autocomprensión del hombre se agudizó en relación a la individualidad absoluta, a la subjetividad infinita. Con una conciencia moral, por cuanto “quoddam mentis dictamen”, de un tipo *de contenido*², o de una mera aplicación actual de la “ley naturalis”³ normativa, presente habitualmente en la “synderesis”, el nuevo principio formal de la autocomprensión, en el fondo, tuvo en común, de aquí en adelante, sólo el nombre. Pues el “punctum indivisible” de la “conscientia”⁴, con el cual se da ahora el comienzo, es el principio de la subjetividad *libre*, que no empieza con ventajas materiales, por ejemplo, con un εἶδος que se realiza, sino, puramente, en sí misma. En sí misma y en la singularidad del sí mismo: de modo que quizás también desde un principio se quitó el suelo a un pensamiento del Estado que quiso insertarse, en cuanto ζῶον πολιτικόν, en una “naturaleza” del hombre en cuanto ser comunitario. Primero que todo, el concepto medieval de un “ordo universalis”, en el cual

2. Tomás de Aquino, Summa theologiae I q. 79, 13 ad 1.

3. Tomás, ob. cit., I-II q. 94,1 (especialmente ad 2).

4. Martín Lutero, WA (= weimariana) 40/1, 21. Las obras de Lutero se citan, en lo sucesivo, por la Weimarer Gesamtausgabe, como también, donde se den los paralelos, por la Studiaausgabe de O. Clemen (= Bonner Ausgabe, BoA). En pos de una lectura más sencilla, el texto, en algunas partes, ha sido levemente modernizado en la forma externa.

también el Estado, como potestas saecularis, tenía aun una posición bien determinada y una función, como parte de un todo sensorial-sobreindividual, tuvo que llegar a ser ahora rupturista. Pues ya en el extremo, determinados grupos de entusiastas de la época de la Reforma, con su riguroso rechazo polarizador de todo lo exterior y universal, tuvieron que dejar que, por decir así, frente al conocimiento interior del individuo, llegara a ser evidente la cuestión de cómo, con la pura existencia de la conciencia moral sin más, se puede hacer todavía un Estado, en suma, cómo deben ser aun, contractualmente, las instituciones.

Esta es, sin embargo, la situación de la iniciada modernidad y de la abierta exigencia de la conciencia moral, en la que Lutero realizó el descubrimiento de la autonomía y de la función irreducible de la estatalidad. Incluso si el reformador se aproximó a la cuestión de la autoridad pública⁵, en primer lugar, desde el problema antes que desde la delimitación entre las esferas del Estado y la conciencia moral, quiso de este modo, sin embargo, en vista de su nueva comprensión, “casi elogiarse, porque desde los tiempos del apóstol nunca estuvieron tan claramente descritas y elogiadas la espada y la autoridad del mundo, como a través mío, tanto, que incluso mis enemigos han tenido que reconocerlo”⁶. Visto más de cerca, se mostrará que Lutero, en el fondo, concibió la tensa relación entre derecho, moral y —de forma adicional— eticidad, de modo que, desde aquí, por lo menos la subjetivización de lo estatal, como ella debió mostrarse, de manera completamente distinta, en Maquiavelo, en los teóricos del contrato social, en la ilustración y en el pensamiento de la perfectibilidad moral del Estado, en una historia avanzada, en cuanto tendencia principal de la modernidad, estaba cortada. El Estado nunca puede, desde Lutero, llegar a ser un mero

5. Por “Estado”, en la bibliografía sobre Lutero, sobre todo en la más tardía, pero no en la de Lutero mismo, la manera de hablar es, por cierto, la de “autoridad”, “poder de la espada”, “fuerza” de la autoridad, entre otras. Con ello se mostrará que Lutero tiene a la vista una determinada estructura del actuar externo, a partir de la que se abre para él también el “Estado” en un sentido nuevo.

6. Ob Kriegesleute auch in seligem Stande sein können (1526), WA 19, 625/BoA III, 319.

medio de lo ético, que se pone externamente desde la conciencia moral y de la moralidad, como ya Calvino y los suyos advirtieron vagamente, y él pudo llegar a ser tan poco entendido: como un cálculo conciente de conservación del poder. Mientras para Lucero, los motivos de la llamada subjetivización —teoría del cálculo y del contrato, la concepción del Estado como medio para la propagación de la moralidad, pero también la contraposición liberal, abstracta, de individuo y Estado— son todavía, en la cuestión principal, desconocidos, Hegel, en el otro fin de la formación del pensamiento filosófico-estatal moderno, restituyó también, con el rechazo explícito de estos añadidos, la estatalidad en su intensificación, a través del idealismo trascendental de Fichte; en algún sentido comparable a Lutero. Giovanni Gentile llamó a Hegel incluso el auténtico “descubridor del concepto de Estado”⁷. Esto quiere fortalecer la suposición que, mediante Lutero y Hegel, se denomina a un ámbito sólido de pensamiento filosófico-estatal moderno, el cual, en el asunto en cuestión, no fuerza tampoco la corriente principal opuesta a este pensamiento. La siguiente exposición quiere ayudar a decidirlo.

I

En vista de la tesis ya introducida por Lutero, de la autonomía de lo estatal en su esfera, se supone quizás en primer lugar, que el teólogo de Wittenberg se pone, en la serie histórico-tradicional de cada uno de los abogados de la estatalidad, que quisieran defender ésta, sobre todo frente a la exigencia del “corpus christianum” y, especialmente, frente a su alzamiento, mediante la papalmente sancionada “doctrina de las dos espadas”⁸. Uno piensa en el enfático alegato de Dante en favor de

7. G. Gentile, Il concetto dello stato in Hegel, en B. Wigersma (ed.), Verhandlungen des Zweiten Hegelkongresses vom 18. bis 21 Oktober 1931 en Berlin, Tübingen/Haarlem 1932, 121-132, cf. ahí 121.

8. La doctrina de las dos espadas, que se remonta en sus comienzos hasta el Papa Gelasio I, y que fue perfeccionada por Nicolás I, Pedro Damián o también Bernardo de Clairvaux, se formuló, con carácter vinculante, como es conocido, en la bula “Unam sanctam”, de Bonifacio VIII, en 1302 (cf. Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion symbolorum Nr. 870 ss.); la relación de los nombrados con Lucas 22,38 pasó temprano por exegéticamente osada.

la independencia, incluso de la inmediatez de Dios del poder real⁹, uno piensa en Lupold von Bebenburg¹⁰, Ockham¹¹ y Marsilio de Pádova¹², entonces, alrededor de 1518, la expuesta reserva exegética de Lutero contra la doctrina de las dos espadas, de todos los otros, tuvo acaso un efecto espectacular¹³. Pero uno no sigue así, de ningún modo, la huella de la propia aproximación crítica de Lutero, ni mucho menos, que se formó ya, de este modo, el concepto afirmativo de Estado de Lutero, como él, a partir de éste, se formó luego, como tarde, en el escrito “Dé la autoridad del mundo, hasta dónde le debe uno obediencia”, de 1523, en el que se constituye su perfil específico. Lo que distingue a Lutero de los mencionados reformadores en general es que él ya, precisamente en el punto principal, no es ningún *reformador*. En efecto, la relación

9. Cf. en Dante, además del texto central Monarchia, I.III, también el pertinente Canti de la Commedia, por ejemplo, Purg. XXXII, especialmente 43 ss.; par. VI, por ejemplo, 97 ss.; además, H. Rheinfelder, Das Selbstverständnis Dantes als politischer Dichter, en: del mismo, Dante-Studien, Colonia/Viena 1975, 117-136.

10. Respecto al De iuribus regni et imperii, de Lupold, y al complejo conjunto de la crítica medieval a la doctrina de las dos espadas, cf. Barion, ob.cit., 54-60.

11. El “ocamismo” de Lutero (“sum enim ~~ocanicae~~ *ocanicae* factionis”, WA 6, 600) se ha tomado, muy en general, a gusto, y acaso se ha relacionado también con su concepción del Estado y de la autoridad pública. Pero, en detalle, una dependencia del propio Lutero respecto a Ockham, a duras penas se puede demostrar a propósito de esto; la solución de Lutero responde, de manera genuina, a una genuina pregunta.

12. La comparación fundamental, de la que Johannes Heckel se ha preocupado, en un gran estudio sobre Marsinio (Marsilius von Padua und Luther. Ein Vergleich ihrer Rechts- und Soziallehre, en Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 75, Kanonistische Abteilung XLIV (1958), 268-336), resulta negativa.

13. En relación a la 80ª tesis de Wittenberg, esto significa, en la correspondiente conclusión de las Resoluciones disputationum de indulgentiarum virtute (1518), en vista de la doctrina de las dos espadas: “Verum id uehementer admiror, quisnam illam glosam (sc. en relación a Lc. 22, 38; cf. nota 8!) inuenerit primum, quod duo gladii significant unam spiritualem (non ut Apostulus uocat, scilicet gladium spiritus, uerbum dei), Alium materialem, ut sic Pontificem utraque potestate armatum nobis non patrem amabilem, sed quasi tyrannum formidabilem faciant” (WA I, 624/BoA I, 141).

entre la “potestas spiritualis” y la “potestas saecularis” es para él, sobre este punto, *incapaz* de reforma, por cuanto el primero de los llamados miembros es, sin más, un *absurdo*. Cuando Lutero, el 10 de diciembre de 1520, frente al portal de las uirracas de Wittenberg, echó a las llamas, aparte de la bula de amenaza de proscripción, también el Corpus iuris canonici, debió expresar con éllo precisamente que a una “potestas spiritualis”, referida a formas y medios jurídicos protegidos, no se la abole sin más¹⁴. Pues, “entre los cristianos no debe ni puede haber ninguna autoridad”¹⁵: ella está “en cada uno, en su conciencia moral...como él cree o no cree”¹⁶, pero la conciencia moral ya no está expuesta, como tal, a cada coacción externa, pero, por eso, tampoco a los medios del derecho ni, en definitiva, al Estado. La conciencia moral es el “punto” puro de la subjetividad, al que se dirige la palabra, al que, sobre todo, se dirige la palabra de Dios y puede abrirse tanto que Cristo, en cuanto “rex verbalis”¹⁷, reina libremente sobre la conciencia moral liberada. Pero si el Estado, o una jurisdicción eclesial organizada casi estatalmente, quisieran, por su parte, reinar sobre la conciencia moral, no conseguirían contener con sus medios absolutamente nada. Acaso ellos podrían, en cuanto se hacen con los cuerpos, coaccionar quizás las lenguas para la mentira; pero la subjetividad, lo interior y (formalmente) libre escapa a ellas necesariamente¹⁸: “sí, es una obra

14. El jurista en derecho eclesiástico Rudolph Sohm creyó poder reconocer, a partir de este argumento de Lutero, un espiritualismo eclesiástico riguroso del reformador, pero su significado pudo, más bien, emanar del concepto de interioridad subjetiva, tal como él lo conoció en el s. XIX, como de la objetividad incondicionada de la palabra de Dios, que en Lutero expresa la conciencia moral. Cf. R. Sohm, *Kirchenrecht I (Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft)*, Leipzig 1892.

15. Von weltlicher Obrigkeit, WA 11, 207/BoA II, 385.

16. *Ibid*, WA 11, 264/BoA II, 379.

17. WA 31/1, 362.

18. Lutero fue, a partir de este fundamento, un decidido contradictor de las medidas estatales contra la herejía —no tal vez a partir de un ideal preilustrado de humanidad o tolerancia, sino a partir de un conocimiento fundamental: que la “herejía...es un asunto espiritual”, que no se “puede quemar con ningún fuego ni se

divina en el espíritu (sc. la fe), y no digamos lo que podría forzar y crear el poder exterior...”¹⁹.

A partir de esto se desarrolla ligeramente, en primer lugar, la necesaria delimitación entre conciencia moral y Estado. Después que Lutero, en el escrito a la nobleza, de 1520, había apelado a los príncipes para hacer del asunto de la Reforma uno de los suyos, en la segunda parte del escrito “De la autoridad mundana” se trata ya de la cuestión: “hasta dónde se extiende la autoridad mundana”. El eje del empeño va con ello dirigido a los príncipes, que “se atreven a sentarse en la silla de Dios y a dominar la conciencia moral y la fe, y llevan al espíritu santo a la escuela, conforme a su cerebro loco”²⁰. A partir de ellos se hizo conocido que el Estado y cada acción es, en instituciones y servicios, un actuar externo estructuralmente necesario y, en relación a lo interno de la persona, no puede, conseguirse, igualmente, de modo necesario, ninguna relación inmediata. “El régimen mundano tiene leyes que no van más allá del cuerpo y de los bienes, y de lo que es exterior en la tierra. Pues Dios no puede ni quiere dejar gobernar sobre el alma a nadie más que a sí mismo. Porque cuando el poder mundano se atreve a dar una ley a las almas, entonces ella interviene en el régimen de Dios y sólo seduce y extravía a las almas”²¹. Esto es para Lutero, también aquí, no otra cosa que donde el dominio sobre la conciencia moral se pretende “del mejor parecer”, donde acaso, para referir ejemplos históricos posteriores, el Estado quiere impeler a “ilustrar” o a la “formación de la conciencia” político-social, lo que, desde la Revolución francesa a no sólo en los totalitarismos, sino, en cierta medida, hasta en

puede ahogar con ningún agua”, de manera que la aplicación de la violencia es aquí sencillamente inapropiada. “Amigo mío, si tú quieres expulsar la herejía, entonces tienes que saber que, sobre todo, tienes que arrancarla del corazón...esto no vas a acabarlo con el poder, sino vas a fortalecerla. ¿En qué te ayuda si fortaleces la herejía en los corazones y sólo la debilitas exteriormente, en la lengua, forzándola a quedarse quieta?” (Von weltlicher Obrigkeit, WA 11, 268/BoA II, 383).

19. *Ibid*, WA 11, 264/BoA II, 379.

20. *Ibid*, WA 11, 246/BoA II, 362.

21. *Ibid*, WA 11, 262/BoA II, 377.

las democracias de masa modernas, siempre volvió, e incluso fue aceptado. Pero para Lutero está aquí, donde los dominadores “quieren llegar a ser pastores siendo verdugos”²², ya siempre el mundo invertido, en el que uno cree poder “gobernar con hierro a las almas y con mensajes al cuerpo”²³. Pero esto no es para ambos, cuerpo y alma, justo. Pues “nadie debe ni puede mandar a las almas; él sabe enseñar a ellas entonces el camino hacia el cielo, pero esto no puede hacerlo nadie, sino sólo Dios”²⁴. Y esperar del cuerpo —de la exterioridad y de la otredad de la persona, que entre, sin más, primero, en la relación jurídica, y que pueda ser llevado a cabo también sólo con los medios del derecho, es decir, con medios coactivos, exige su medio específico: que esté unido con un poder real al derecho, mediante las “personas públicas” que actúan por otros en el sentido del orden estatal.

Pero esto último muestra ahora en qué consiste, de hecho, el Estado —y también en qué debe consistir. Lo que él administra y gobierna es, por su parte, inmediatamente, lo *retirado* de la subjetividad de la conciencia moral: el existir de las personas en cuerpos recíprocamente externos, y él administra esta esfera externa de modo que su régimen *no* está centrado en una conciencia moral, sino en la ley natural y en el conocimiento racional²⁵. Este concepto conduce a algunas

22. *Ibid.*, WA 11, 268/BoA II, 382.

23. *Ibid.*, WA 11, 270/BoA II, 384.

24. *Ibid.*, WA 11, 263/BoA II, 378.

25. La ley natural, en la comprensión de Lutero, que, en cuanto al contenido, se relaciona, en la cuestión principal, con la “segunda tabla” de los diez mandamientos, pertenece, teológicamente visto, al actuar de Dios en el reino de la izquierda; cf. respecto a ello abajo, p. 12 s, así como J. Heckel, *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, Colonia/Viena 1973, 68 ss. En lo que respecta al uso de la razón en la conducción del Estado, ha de recordarse, por una parte, el consejo de Lutero al príncipe, de proceder “contra sus consejeros y poderosos, con razón libre y entendimiento imparcial” (*Von weltlicher Obrigkeit*, WA 11, 278/BoA II, 392), pero también, por otra parte, el postulado general “que siempre, encima de todo derecho, gobierna el derecho supremo y permanece maestro de todos los derechos: la razón” (*ibid.* WA 11, 272/BoA II, 386).

sucesivas distinciones, que van de la persona individual a una perspectiva teológica. Para los *individuos* vale que él mismo viva en la tensión, por una parte, de individuos efectivos, y esto especialmente en cuanto son individuos frente a Dios —como existencia de la conciencia moral; pero, por otra parte, son también *de otro* para otros, sólo uno de muchos, los que están en relaciones externas. “Por eso hace falta aprender la distinción entre las dos personas que debe llevar igualmente un cristiano en la tierra, porque él vive entre otras personas y debe usar los bienes del mundo y del emperador, tanto como los paganos, pues él tiene precisamente la misma sangre y carne que él debe conservar, la del emperador, es decir: en tanto él llega, corporalmente, de esta vida a otra”²⁶. A este contexto pertenece entonces también la palabra histórico-filosófica, de largo efecto, de la doble ciudadanía, al “*utrumque politeuma*”, que corresponde al hombre, en cuanto el “*subjectus est Christo per fidem, subjectus Caesari per corpus*”²⁷. Uno sigue este aspecto de la “doble existencia” del hombre hasta en la antropología de Lutero, así, ella se deja ver como característica de la “materialidad” y de la inacababilidad del hombre terrenal frente a su determinación eterna. Pues el “*homo huius vitae est pura materia Dei ad futurae formae suae vitae*”, es —como toda criatura— “*materia Deo... ad gloriosam futuram suam formam*”²⁸. Incluso donde el hombre, en cuanto individuo que está en la conciencia moral del evangelio, se encuentra ya de hecho en su determinación, está, sin embargo, *asimismo*, en cuanto persona terrenal, también *fuera* de ella y, por decir así, *fuera de sí* —uno piensa en el famoso “*simil iustus et peccator*” o en otra “paradoja” luterana, en que todas tienen el sentido de una fijación definitiva del hombre, que primero es *totus homo* “*coram Deo*”²⁹, que se tiene por imposible de explicar.

26. WA 32, 390.

27. *Zirkulardisputation über Matth. 19, 21* (1539), WA 39/2, 81.

28. *Disputatio de homine* (1536), tesis 35 s., WA 39/1, 177.

29. En relación al concepto del “*totus homo*” u “*homo theologicus*”, cf. igualmente la *Disputatio de homine*, especialmente las tesis 20, 28 ss. La tesis 34 dice que el hombre se entiende “*indefinite*” y de este modo, sin más, es “*materia*” de la creación divina (tesis 35).

Luego, para el *Estado*, vale, como para todas las relaciones entre personas, “que se tiene que distinguir ampliamente entre la autoridad pública y la persona”³⁰. Lo que la persona misma porta en sí, en cuanto doblez y diferencia de la finitud, se disuelve ahora en “persona privada” y “persona pública”, que cada uno —y este es el momento constitutivo en el concepto de Estado afirmativo de Lutero— determina, pero, de modo irreducible, actuando recíprocamente. La diferencia lleva a la fórmula que el individuo o la persona privada actúa estrictamente *para sí* y vive —y entonces acaso materialiter, como sólo es posible en la relación conciente con su conciencia moral; pero que la persona pública o la persona de la autoridad actúe y obre estrictamente *para otros*— y entonces acaso materialiter, de modo como, igualmente, sólo es posible en la relación externa, en la que están distintas personas, unas sobre otras. Uno se puede encontrar de manera simple en el pensamiento de Lutero si observa cuál era el problema más próximo que él, en primer lugar, tuvo que solucionar. Este problema era, en la interpretación del sermón de la montaña, uno exegético y, al mismo tiempo, ascético³¹. Esto lo confirma tanto el prefacio del escrito sobre la autoridad, como también el marco en el que Lutero desarrolló, de la manera más detallada, su concepción de la relación entre el Estado y la conciencia moral, la gran serie de predicas sobre el sermón de la montaña, del año 1532³². El mencionado prefacio precisa el problema de que se trata:

30. WA 32, 316. También dentro del organismo público puede ser necesario distinguir entre “obra” y “autor”; “pues una autoridad o una obra pueden ser buenas y justas en sí mismas, pero, no obstante, malas e injustas, si la persona o el autor no es bueno y justo o no actúa correctamente. Una autoridad judicial es una autoridad magníficamente divina, sea un juez oral o un juez de puño a quien se llama juez ejecutor. Pero si alguien ejecuta algo sin haber sido mandado, o a quien ha sido mandado, lo ejecuta según el dinero que se le da y el favor que se le paga, ya no es justo ni bueno” (Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können, WA 19, 624/BoA III, 318 s.).

31. Cf. en relación al origen exegético de la doctrina de los dos reinos de Lutero J. van Laarhoven, *Luthers Lehre von den zwei Reichen. Notizen über ihre Herkunft*, en: H.-H. Schrey (ed.), *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Darmstadt 1969, 85-97.

32. *Wochenpredigen über Matthäus 5-7*. El quinto, sexto y séptimo capítulo predicado e interpretado por S. Matthei. 1532, WA 32, 299-544.

invertir al sermón de la montaña, sin cambiar su marco de validez, y liberarlo de la interpretación tradicional; él conserva sólo “consejos evangélicos” para los que pretenden la perfección, pero no vale sin más para todos los cristianos. Pero porque el sermón de la montaña soporta ahora, incluso sin resistencia, las consecuentes renunciaciones al derecho, la disposición, la injusticia, y ofrece el amor al enemigo, se pregunta, si éste debe valer universalmente: cómo han de ser valorados luego el derecho institucionalizado y el poder estatal de su imposición. La respuesta de Lutero reza: el sermón de la montaña vale con toda rigurosidad para los individuos, en cuanto él, de hecho, actúa *para sí*, es decir, también puede hacerse cargo de todas las consecuencias de su actuar en su conciencia moral —y no de otras que, acaso, se seguirían de estas consecuencias. El individuo puede y debe, a quien le pide el abrigo, dejarle también la chaqueta. Cristo habla, en el sermón de la montaña, “sólo de personas individuales, cómo cada una debe vivir para sí”³³, dice que “sólo desde la vida y el ser espiritual... , porque no es exteriormente, en el cuerpo, para el mundo, sino en el corazón, para Dios... que uno se niega y abandona a sí mismo y a todas las cosas”³⁴. Correspondientemente, se modifica el asunto si la cuestión del actuar no es más del individuo para sí, sino para otro. El padre de casa no puede, de ninguna manera, acaso a quien brinda abrigo a uno de sus protegidos, dejarle aun la chaqueta de la víctima, sino *tiene que proceder*, con los medios del derecho, contra el infractor —igual el juez, igual el príncipe y el emperador. Todas estas —personas de la administración” no actúan para sí, sino “según la vida y ser corporal exterior”³⁵. Ellas disponen la violencia (pública) contra la violencia (particular) y, con ello, actúan en el ámbito en el que la violencia en general se sufre, en el que corresponde, el ámbito de lo exterior. Lo presupuesto en esto es, en primer lugar, que la violencia pública no está subordinada, por su parte, a un fin particular: con ello ganaría la tiranía.

33. WA 32, 316.

34. WA 32, 374.

35. WA 32, 390.

A un nivel *teológico*, el pensamiento de Lutero desemboca, en definitiva, en la “doctrina de las dos espadas”. Ella quiere decir que Dios gobierna el todo de la creación no sólo de una única manera, sino de una, en sí, partida y duplicada. Junto al régimen “a la derecha”, la palabra revelada, inmediata, dirigida a la conciencia moral y a lo interior, se encuentra otro, “a la izquierda”³⁶, en el que Dios gobierna al otro en él mismo, lo exterior y natural mismo, de un modo distinto, exteriormente y “abscondite”. Si Dios es allí el revelador y, en Cristo, el salvador, entonces él es aquí el creador y conservador del mundo, quien lleva a cabo esta obra, ciertamente a oscuras, es decir, de un modo al que se sustrae el conocimiento subjetivo, quien juega una “mascarada”, pero, en ello, usa cuerpos, autoridades y Estados para su creado objetivo. Con esto se muestra de nuevo, que la actuación de la “persona pública” no puede huir, con razón, de la conciencia moral. Pues las necesidades, a resultas de la administración pública, son siempre, para el sujeto singular, sólo dadas y ciegas; como Dios mismo en esta esfera, permanece, de alguna manera, retirado. Detrás de las fundamentales significaciones dobles de su existencia, para el hombre siempre está entonces, también detrás de la inconmensurabilidad de la conciencia moral y del Estado, un “Dios contra Dios”³⁷ —pero con ello entonces también la asunción de la contraposición en la absolutez de Dios.

Que esta asunción no deba resultar antes, no ya “más acá”, no ya en medio de la exterioridad, acarrió a Lutero, y a la concepción luterana

36. En relación al significado del giro “reino con la mano izquierda” (cf. WA 36, 385 y a menudo) cf. acaso P. Althaus, *Die beiden Regimente bei Luther. Bemerkungen zu Johannes Heckels “Lex charitatis”*, en: Schrey, ob. cit., 517-527, allí 522 s. Que, en cuanto forma fundamental general, tras la doctrina de los dos reinos de Lutero, están la dos “civitates” de Agustín, es, en la investigación sobre Lutero, una *communis opinio*, pero, para algunos, no necesariamente significativa. Cf. para los otros, también en un contexto filosófico-histórico. Autor, art. Reich der Gnade/der Natur, en: *Hist. Wörterbuch der Philosophie*, vol. 8.

37. Cf. respecto a ello Fr. Lau, *Leges charitatis. Drei Fragen an Johannes Hecke*, en: Schrey, ob. cit., 528-547, allí 539. El problema, de hecho, se deja relacionar en Lutero entonces con la pensada tensa relación entre “deus revelatus” y “deus absconditus”.

del Estado que le siguió, una dura crítica³⁸. Por regla general, en los críticos no se reconoce, ciertamente, ningún contraproyecto que, por su parte, haga justicia a la multidimensionalidad antropológica, teórico-jurídica y teológica de la formulación “dialéctica” del problema en Lutero, incluso sólo de manera aproximada; además, se pasa por alto la mayor parte de las veces que el motivo exegético de la doctrina de los dos reinos, y también el pensamiento estricto que está en relación a los hombres que entienden que, a partir de la conciencia moral, ninguna autoridad externa es posible, es apenas dignificado. Quizás la crítica se habría de enunciar de la manera más consecuente: la oposición de Lutero a la fundamentada manera de actuar interna y externa, a la libertad del ser-para-sí y a la necesidad del ser-para-otro, cuya unidad sólo es presentable en la paradoja, es decir, en la absolutez de Dios, forma entonces algo así como un “cartesianismo práctico”. El paralelismo se da, tanto en relación a la *substancialidad* recíproca de ambas esferas de actuación, como en el desplazamiento de su unidad hacia la sustancia *absoluta* o Dios. Pero un tal “cartesianismo práctico” sería criticable y la, con él, propiamente dada, dación de la estatalidad, sería, primeramente, de un concepto de la unidad absoluta de lo interno y de lo externo que, al mismo tiempo, sería el concepto de la subjetividad que se pone a sí misma. En este lugar tendrán que desplegar su perfil

38. Recuérdese aquí sencillamente la ojeada de Scheler: “el espíritu alemán renunció en Lutero a lo primero y suelo de lo *supremo*, es decir, a todos los otros valores, de acuerdo a los valores de la instalación de lo interior en el mundo real exterior — a la *armonía de lo exterior y lo interior*” (M. Scheler, *Von zwei deutschen Krankheiten*, en: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre (Gesammelte Werke vol. 6)*, Berna/ Munich 1963², 212) —en la que la cuestión es sólo si esto “interior” que se instala, no ha sido antes, sin más, y en definitiva, la subjetividad infinita. A propósito, tampoco se debería objetar contra Lutero que él subestime “que la autoridad no sólo es ‘dispuesta por Dios’, sino que ha nacido históricamente” (así W. von Loewenich, *Martin Luther, Der Mann und das Werk*, Munich 1983¹, 227): pues precisamente que el ir y venir de las autoridades y gobernantes sólo obedece a necesidades *exteriores* (históricas), es propio de la esfera exterior y también del ocultamiento del obrar de Dios *adecuado* a ella. Lutero encontró imágenes impresionantes de cómo Dios juega con los poderosos de la tierra (cf. sólo WA Tischreden II, 209). Precisamente la contingencia de la aparición y del establecimiento de Dios no se pueden descartar uno a otro.

los enfoques de Fichte, pero también de Hegel, en la subjetividad autónoma, es decir, en el ser espiritual de la persona. Primero que todo, sin embargo, se ha de exponer todavía un aspecto que la crítica de Lutero ha dejado con gusto aparte y que encuentra la conjunción del actuar interno y externo en una persona y también en el príncipe que quiere ser cristiano.

Lutero no sólo no prohibió, precisamente a los cristianos, el servicio a un organismo público, sino lo consideró como, por así decir, un “servicio a Dios”³⁹. Y, en efecto, precisamente será quien sabe, a través de la conciencia moral, qué se ha de tener en cuenta, y *qué no*, la mejor “persona pública”, porque ya él, en el *organismo público*, no puede querer nada *para sí*. Esto vale para todos los “organismos públicos” — desde los de los padres, pasando por jueces y magistraturas, hasta el organismo público del príncipe y del emperador. Especialmente a los príncipes, “que gustosamente quieren ser también príncipes y señores cristianos”⁴⁰, se dirige la tercera parte del escrito sobre la autoridad, sin que Lutero quiera destacar ahora que los organismos públicos del Estado *no* están ocupados en toda regla por “bribones” y “vagos”⁴¹. Al hombre de Estado cristiano se le reconoce, en primer lugar, porque él, de acuerdo a una diferencia fundamental en el asunto, “no está dirigido de todo corazón a la propia diversión, provecho, honor, comodidad y salvación, sino al provecho, honor y salvación de otros”⁴². Lutero indica justamente este poder distinguirse —tal vez no la mezcla teórica o ilustrada de conciencia moral y organismo público— como un dejarse

39. Esto llega hasta la formulación: “la espada y el poder, como un servicio divino, particular, pertenece a los cristianos más que a otros en la tierra” (Von weltlicher Obrigkeit, WA 11, 260/BoA II, 375).

40. *Ibíd.* WA 11, 272/BoA II, 386.

41. “Pues hay muy pocos príncipes que no se toman por bufones y bribones, esto significa que se muestran también así”; “pues, como van las cosas, sucede conforme al proverbio. Les voy a dar niños como príncipes, y los vagos deben ser sus señores” (*ibíd.* WA 11, 270.268/BoA II, 384.382).

42. *Ibíd.* WA 11, 272/BoA II, 386.

llevar “por-el-amor” de la dirección del organismo⁴³. Pero entonces el príncipe cristiano probará exactamente el margen que tiene la libre decisión de la conciencia moral también dentro de las necesidades externas de organismo público y del Estado, y encontrará, a partir de esto, un *modo personal* de la dirección del organismo, para el que ciertamente no hay ni una regla moral ni una política, pero, sin embargo, en él, la unidad de la conciencia moral con la estatalidad está ahí. En cuanto al contenido, el príncipe cristiano, pero, en el fondo, también todo otro que actúa públicamente “debe abandonar la opinión, que él quiere dominar y actuar con poder”⁴⁴ —sin que por eso valga de cualquier modo menos la otra: “es verdad, como he dicho, que la ira debe y tiene que existir”⁴⁵. “Pero observa ahí, que él anda como debe andar, y sé obediente, que tú no tienes que enojarte a causa tuya, sino a la de la autoridad y a la de Dios, que tú no mezclas las dos, tu persona y la autoridad. En lo que se refiere a tu persona, no debes enojarte con nadie, no importa lo ofendido que te sientas. Pero donde lo exige tu autoridad, tienes que enojarte, aunque, en lo que se refiere a tu persona, no hayas sufrido nada. Así, a un juez piadoso le enoja el malhechor, aunque, en lo que se refiere a su persona, no le desea nada malo, ... sólo el acto malo, que se tiene que castigar, ha de soportar la ira”⁴⁶. Un príncipe, que entienda fundamentalmente este modo de distinguir, no obedecerá sencillamente tampoco entonces, a través del uso libre de la razón, a la dinámica propia del poder que él administra; su oreja, por ejemplo, no prestará “oídos a los consejeros ni a la soldadesca que le animan y exhortan a empezar la guerra”⁴⁷, incluso si un argumento jurídico formal se mostrase en relación a una guerra. Sin embargo, él sabrá usar también el poder en la forma de medio de guerra, siempre y

43. *Ibíd.* y.

44. *Ibíd.* WA 11, 271/BoA II, 386.

45. WA 32, 368.

46. *Ibíd.*

47. *Ibíd.* WA 11, 276/BoA II, 390.

cuando “un país entero esté en peligro; para que no se estropea todo”⁴⁸. De nuevo, esto quiere liberar a esta impavidez, precisamente frente a ambos extremos, de la tentación de un abuso del poder y del temor frente a su uso justo en relación a la distinción fundamental de Lutero y, especialmente, a su pensamiento político. Porque ellos, como se ha dicho, sólo pueden estar aquí en cuanto modo personal, que, con ambos, la conciencia moral y el Estado cerró una auténtica relación; hay entonces en Lutero, también, una mediación entre moral y derecho, una mediación *personal* inmediata. Si a esta mediación se le puede llamar *eticidad*, entonces el enfoque de Lutero exige, en consecuencia, el paso hacia una eticidad personal, es decir, hacia una eticidad que entonces tampoco está inmediatamente en la persona fáctica, sino en personas *autoconcientes* y que se median como éticas. Antes, sin embargo, que esta consecuencia pudiera ser sacada con claridad teórica, la conciencia moral tuvo que someter a prueba primero, obviamente, las posibilidades de una, por su parte, pretensión de derecho y estatalidad.

II

En tanto la conciencia moral en Lutero no destapa la esfera completa de la persona y de su existencia, si es que ella puede ser tomada, además de según su determinación, según “la conciencia moral cautiva de la palabra de Dios” y, por tanto, de ningún modo, sencillamente por una, por así decir, autonomía *activa* del individuo, se expresa en ella también, *dentro del mundo*, sólo la subjetividad *determinada* y no ya la verdad del “totus homo”. Poner a éste, el hombre todo, desde la conciencia, en el mundo, pudo ser solamente el intento de una nueva pretensión, que interpretó la determinación de la subjetividad en relación a la contraposición inmediata de una autodeterminación absoluta, en relación a lo meramente objetivo de una actividad infinita, dirigida contra ésta; actividad que, en la conciencia moral, se sabe prácticamente a sí misma. Esta pretensión está presente, y en efecto, como se entiende, no sin consecuencias para el concepto de Estado desarrollado en Fichte.

48. Ibíd, WA 11, 277/BoA II, 391.

Cinco puntos pueden calificar lo nuevo que se halla en Fichte. *Primero* divide Fichte, como Kant también había hecho⁴⁹, la moderna teoría del contrato en relación al Estado. Con ella queda abierto a la *conciencia* subjetiva, principalmente, lo externo del Estado, sin embargo, aparece entonces el Estado mismo como colocación conciente (por lo menos potencial). El Estado tiene su determinación sólo para el sujeto, y a partir de éste; él (el Estado) no es más entonces un regimiento de Dios en lo externo, sino, en cuanto se gobierna en él, se trata en esto de actos humanos concientes en el espacio de la conciencia, pero que, *en cuanto* actos concientes, en cada caso tienen lugar con *libertad formal* y, por eso, pueden ser juzgados desde la conciencia. *Segundo*, Fichte presupone, como Kant, la conciencia moral *autónoma* y, en ella, como verdad práctica de la subjetividad, la incondicionalmente exigida ley moral. Él concibe la ley moral incluso, más allá de Kant, *materialmente*, así es que, desde ella, fundamentalmente a todas las determinaciones de formas externas de vida hacia abajo, hasta poder ser derivados los deberes concretos de cada individuo⁵⁰. Pero, en virtud de esta autonomía completa, la conciencia moral misma se ilumina, y no tiene que entrar primero, como en Lutero, en la luz de un “verbum externum” que se abre por sí mismo. Ella es la instancia de una “evidencia” inmediata. *Tercero*, el comienzo es, en la *autonomía* de la conciencia moral y, desde luego, en su *autoiluminación*, un comienzo absoluto, es decir, no hay un segundo fuera suyo. Una “sustancialidad” de lo externo, en el sentido luterano, o incluso en el cartesiano, está, a partir de los principios de la Doctrina de la Ciencia, ya descartada, y la filosofía tardía de Fichte precisa el estatus de la externalidad, en el sentido que ella sea sólo lo externo de la esencia absoluta, el aparecer de lo absoluto, en imágenes formadas mediante una actividad absoluta. *Cuarto*, se concibe la relación

49. Cf. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* § 47 (AA VI, 315).

50. Cf. respecto a ello, especialmente el *System der Sittenlehre* de Fichte, de 1798. Las obras de Fichte se citan en lo que sigue de acuerdo a la edición de I.H. Fichte, en la que WW está para los volúmenes principales y NW para los del legado, así como a la hasta ahora tenida a la vista, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (GW).

del sujeto de la conciencia moral con su externo como un determinar, perfeccionar, construir y formar. Ella se *dinamiza* —en dirección del sujeto al objeto— y, en efecto, porque la actividad del sujeto, ya en cuanto contradicción, que presenta el concepto “actividad”, es infinita, dinamiza infinitamente. Dentro de una relación dinámica con lo objetivo, éste, en tanto que está dado, por lo menos sólo inmediatamente, llega a ser, por así decir, de tamaño infinitesimal, que, como en Fichte el Estado, tiende a su desaparición. Y lo que hace desaparecer especialmente al Estado es la moralidad de la conciencia moral, que se determina a sí misma. *Quinto*, Fichte tiene, finalmente, que poder llevar la objetiva determinación continua, dinámica de lo externo al concepto de una historia de la razón y del perfeccionamiento. En ella ha de estar esto, que el hombre entero, incluso que Dios mismo se ponga en marcha al aparecer; la completa transparencia de todo lo externo para el “el ojo de la conciencia moral” se alcanza en ella⁵¹.

Puede sorprender, a la vista de esta caracterización general, que, sin embargo, Fichte —bien kantianamente— haya pasado al campo de la filosofía práctica con una estricta separación entre los conceptos derecho y moral⁵². Pero también en el concepto Estado, de la fase media y de la tardía, siempre quedan conservados, al menos momentos de la inalcanzabilidad histórico-fáctica de la exterioridad y de las funciones externas del Estado. Sin embargo, el desarrollo, pasando por el “Estado de comercio cerrado” muestra igualmente y quizás pasando por el concepto de nación en los “Discursos”, hasta la lógica de la aparición de la tardía “Doctrina del Estado”, muestra igualmente cómo la esfera del derecho y del Estado llega a ser *en sí*, crecientemente, un continuo *homogenizado* y luego, por decir así, el cuerpo apariciante de lo absoluto interior, en el cual la exterioridad no es más fáctica e inmediata, sino está continuamente *momentaneizada*. En relación al desglose de este

51. Cl. Cesa habla de un carácter “palingenético” del concepto de la historia fichteana, que, a la vez, es un proceso de educación (iLessing!) como camino hacia el “redescubrimiento de la verdad” en el crear del mismo; cf. Cesa, *Modelli di filosofia della storia nell' idealismo tedesco*, en: R. Racinaro/V. Vitiello (ed.), *Logica e storia in Hegel*, Nápoles 1985, 69-97, allí 84.

52. Cf. respecto a ello, acaso B. Willms, *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*, Colonia/Opladen 1967, 80 ss.

desarrollo en el pensamiento de Fichte, pero también en nuestra ubicación del problema, son necesarias algunas advertencias más detalladas.

Del tiempo de los escritos de Fichte sobre la revolución es conocida la tesis que “la vida en el Estado... no está bajo los fines absolutos del hombre”, sino que sólo ha de considerarse en cuanto “*medio para la fundación de una sociedad perfecta*”, dado que el Estado, “igual que todas las instituciones humanas, que son meros medios”, acaban “en su propia destrucción”⁵³. Esta destrucción tiene lugar en el signo de un “*perfeccionamiento del género*”, que es el destino de toda sociedad; ella tiene, más exactamente visto, la tarea de mediar en sí los extremos; por una parte, un universal (el Estado), que los individuos, de manera realmente efectiva, todavía no han aceptado en sí, sino sólo lo consideran en cuanto poder de coerción externo; por otra parte, el individuo mismo, que, “como tal, de ningún modo está en la idea”⁵⁴, o todavía no la ha aceptado en sí de manera realmente efectiva. Dicho de una manera todavía más concreta, se trata de poner de relieve el puro *carácter del género* del ser racional hombre y, con ello, de sobreponerse a las determinidades naturales que, según Fichte, tanto el individuo inmediato, como también el Estado inmediato portan en sí. “Someter a todo irracional, dominarlo libremente y según su propia ley, es el fin último del hombre”⁵⁵ que se encuentra enraizado, mediante la naturaleza, al ser corporal y a quien el Estado, en cuanto es, por su parte, una “disposición de la naturaleza”⁵⁶, tanto como un ser natural, lo considera, por lo menos, como *voluntad de la naturaleza*⁵⁷.

53. Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1794), WW VI, 306/GW I/3, 37.

54. Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinung im Gebiete der Freiheit (1805), WW VI, 377/GW I/8, 84.

55. Bestimmung des Gelehrten, WW VI, 299/GW I/3, 32.

56. Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1796), § 17, WW III, 203/GW I/4, 14.

57. Cf. *Ascetik als Anhang zur Moral* (1798), NW III, 123/GW II/5, 60: “precisamente el arte del Estado no tiene que ver con la voluntad propiamente libre del hombre, por cuanto él puede ser empujado por los fundamentos del movimiento de la naturaleza”.

Pero, al mismo tiempo, se ocupa también de su sentido, en el trato natural de lo natural, mediante el Estado, en relación con la razonabilidad pura. Fichte puede decir que en el Estado “la naturaleza” une de nuevo “lo que ella separó con la producción de muchos individuos. La razón es una, y su presentación en el mundo de los sentidos es también sólo una; la humanidad es un único todo de la razón, organizado y organizador”⁵⁸. Siempre y cuando el Estado anticipe también, de acuerdo a su concepto de derecho, y todavía sin una “moralización”, la totalidad de la razón. Él hace de esto, ciertamente, su último fin, sólo porque él —contractual-teóricamente— “en cuanto resultado de la voluntad general, que se puede expresar por medio de uno, o que se ha expresado por medio de un contrato silencioso”⁵⁹, puede valer. La *conciencia moral* se puede motivar, en relación a una estatalidad así entendida, por el fundamento del conocimiento, por el carácter anticipatorio del mismo —de esta manera es cómo ella se puede motivar sin más por una juridicidad, sin, ya por ello, abrogar el carácter jurídico específico o establecer mediante éste una genuina moralidad. Por cierto, hay en esto una doble condición, bajo la que la sola conciencia moral se aprehende a sí en estatalidad. Ella es, en cuanto conciencia moral de la “transmisión de los dioses”, la que ordena... sin más e incondicionalmente —querer esto, no querer aquello; y esto es *libre y, a partir del propio movimiento*, sin ninguna coerción”⁶⁰. De que la conciencia moral no se deje coaccionar se sigue, primero, que la coerción sólo puede estar donde ella se explicita, al mismo tiempo, a la conciencia moral— acatā la enseñanza y la formación del Estado: “ninguna coerción, salvo en relación a la enseñanza sobre el conocimiento del derecho!”⁶¹. Pero la enseñanza sólo puede ser el llamado a la autoactividad del conocimiento, a partir del cual debe ser mantenida en la balanza la duración de la

58. Naturrecht, ob.cit.

59. Sittenlehre § 32, WW IV, 356/GW I/5, 310.

60. Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten (1793), WW VI, 11/GW I/1, 173.

61. Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche (1813), WW IV, 437.

actividad coercitiva, externa. Ella cesa, por eso, de ser meramente una actividad *externa*, se concibe transformada y, más aún, propia exterioridad de la actividad interna. En cuanto es visto desde la fuente de la evidencia, la coerción, para la conciencia moral, no es más coerción.

Pero, en relación a esta primera, tiene que darse todavía, consecuentemente, una segunda condición. Pues si la conciencia moral es, de hecho, la fuente del conocimiento práctico, entonces corresponde a ella también un antes de cada uno, incluso de la conocida barrera necesaria. En tanto la posibilidad tiene que estar siempre concedida, la barrera existente, también la determinada, aceptada hasta ahora mediante la autodeterminación, tiene que superarse. La conciencia moral ingresa, por eso, sólo con la reserva de la posibilidad de salir, esto es, con el derecho principal a un revolucionar a través de ella al Estado, y pone con esto al Estado, asimismo, entre los pensamientos de su *perfectibilidad* general. Los Estados, sin más, no pueden “hacer más que acercarse paulatinamente al Estado de la razón”⁶². Con la conciencia moral planta cara a los Estados naturales, por así decir, con su deber, que, efectivamente, es *su* deber, en la medida en que ellos están ya, racionalmente, en el mismo sentido anticipatorio dado, pero éste, sin embargo, es su *deber*, en cuanto de ninguna manera enraíza aún su exterioridad determinada continuamente en la conciencia moral, la cual encuentra en ellos, por tanto, siempre algo oscuro, contingente, un material que quiere ser-para-sí, a partir del cual la evidencia de la conciencia moral todavía no se refleja. Pero “sólo en la *claridad* es *libertad*”⁶³ —y así sigue trabajando la conciencia moral en el Estado: quizás no tanto más mediante la intervención o transformación de las instituciones del derecho en las de la moral, sino, en cada caso, mediante una proyección libre, mediante un “construir” y “definir genético” de la idea de Estado⁶⁴. La verdad del Estado de la formación es el formar

62. Der geschlossene Handelsstaat (1800), WW III, 397/GW I/7, 51. “El Estado verdadero se presenta, de acuerdo a ello, como concebido en la creación gradual del Estado de la razón” (ibíd).

63. Excurse zur Staatslehre (1813), WW VII, 581.

64. Cf. Para ello, por ejemplo, las Ausführungen der “Staatslehre” über den Lehrer, especialmente WW IV, 448 ss.

del Estado en la idea, el pensar el Estado, la superación ideal de la externalidad estatal; es la extralimitación libre de la razón sobre la convenida naturalidad y acuerdo de los mismos, en el concepto claro y necesario. No en cualquier concepto, como se entiende, sino en las condiciones trascendentales del concebir, de la "forma necesaria de la conocibilidad"⁶⁵, conforme al concepto necesario: en el concepto, pero también, al mismo tiempo, en el espacio de la imagen de la imaginación que abre; en el concepto, en cuanto imagen de la razón, el Estado también puede ser puesto, por lo demás, sin una excesiva gran consideración "empírica" respecto a ello, si esta imagen, incluso fuera de aquel espacio, tuvo alguna vez existencia histórica o pudo haberla tenido⁶⁶.

Desarrollado se presenta finalmente, el nivel característico, principalmente en la "Doctrina del Estado", del tardío Fichte. En ella, sobre todo, se muestra qué significa la asunción de la exterioridad en la imagen del Estado. En primer lugar, es su ser-imagen *también* un ser externo, un no-ser-la-verdad o no-ser-lo-uno. Pero la imagen centra, sin embargo, lo externo en ella misma, en lo uno e interno que se retrata como, incluso, exteriorización, disposición, desde una conciencia moral formada⁶⁷. El exterior formado entra, además, precisamente mediante esta relación con el uno y el formado interior, en la estructura del saber aprehendido (trascendental-idealísticamente). Desde esta estructura, la exterioridad de lo exterior y de la imagen es la esfera universal de la *aparición*. La tarea de la imagen del Estado es entonces, por eso, más precisamente, no sólo, sencillamente, cualesquiera pensamientos o fin, sino, sin más, poner *la esencia* en el aparecer, lo universal de la razón, sí, conforme a la

65. Zurückforderung der Denkfreiheit, WW VI, 19/GW I/1, 179; y a menudo.

66. Fichte destacó, en sus escritos filosóficos sobre el Estado, lo frecuente que se presenta para él de lo que no se trata: cómo los Estados serían realmente efectivos una vez, en vez de, cómo ellos deberían ser conforme a su concepto. Cf. por ejemplo el borrador al prólogo de un planificado escrito político de 1813, WW VIII, 546; Staatslehre, WW IV, 600.

67. Cf. especialmente la "introducción general" a la "Staatslehre", WW IV, 369 ss.

exigencia de los "Discursos", realizar a Dios mismo en medio del aparecer⁶⁸. Pues Dios no sólo es, él también aparece. Lo que, de nuevo, quiere decir que hay en lo externo, en cuanto aparecer creado por la razón y la esencia misma, por cierto, vida y verdad, pero con ellas también la tarea ética de la vida en el Estado: "en la opinión verdadera, el conocimiento sobre la percepción de la vida, sobre toda vida aparente y temporal, va más allá de lo que en toda vida parece y debe parecer, el de la tarea ética —la imagen de Dios. Aquí la vida es mero medio"⁶⁹.

Pensar, a partir de esta posibilidad, abierta mediante la lógica de la imagen y del formar, la compenetración trascendental y práctica de la esfera del aparecer con la verdad y la esencia, es, entonces, fundamentalmente, dar por vencida, en cada caso, la mera concepción mecánica del Estado (la "extranjera", como se dice en los Discursos). Por cierto, ella también fracasa, ya en ella misma: ella piensa, sin embargo, acaso en un, tal vez técnicamente perfecto, "Estado máquina", en el que ninguna rueda se agarra a otra en vano, pero, sin embargo, no llega nunca desde allí a un "primer movedor" del todo, a una vida sustancial, propia, ni a una motivación ética, a crear de hecho en las personas, desde la fuente más profunda de toda actividad, al mismo eterno; la teoría del Estado máquina no llega mucho más allá de una indicación sobre meras actividades derivadas y no autónomas, cómo ellas llevan el impulso de la naturaleza consigo. Fichte, en cambio, puede atar al "motor de la conciencia moral", a la actividad originaria que se quiere, su autonomía, que llega a ser un vasto "construir-se" de la razón en la aparición. Y, por cierto, ella se construye en relación a un, en lo externo, continuo nacional (espacial), como también en relación a un todo histórico-racional, el cual, de nuevo, no es capaz de concebir el "mecánico" pensar del Estado⁷⁰.

68. Cf. Reden an die deutsche Nation, WW VIII, 371 ss.; Staatslehre, WW IV, 471 y a menudo.

69. Staatslehre, WW IV, 409.

70. Cf. en relación al complejo conjunto, quizás el séptimo de los "Reden an die deutsche Nation", WW VII, 359ss, así como la "Deduction des Gegenstandes der Menschengeschichte" en la "Staatslehre", WW IV, 460 ss.; además, ya en el borrador de la historia de la razón, en los "Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" (1804).

Pero, sin embargo, se ha de observar que así, también en Fichte, a la imagen le *queda* siempre una exterioridad y una multiplicidad, un no-ser-el-original, de modo que el Estado no corresponde tampoco siempre a su idea. Esto está dado, por una parte, ya con la objetividad, es decir, con la oposición del Estado frente a la conciencia moral sin más, y ofrece de nuevo la tesis de la perfectibilidad. Se expresa, por otra parte, a favor de individuos, que, cara al Estado, permanecen, precisamente, Estado, que ellos, aun ahora —como en Lutero y en Kant— viven en dos mundos: “dos mundos contrapuestos: el de lo *dado*, y éste del que *debe ser* aquí mediante la libertad. En el primero: los individuos, con su libertad personal, y con conciencia, luego lo *comúnmente válido* para cada uno, el mundo de los sentidos (sc. la esfera completa del ser-fuera-de-sí y del ser-externo)... En el segundo: el deber *individual*, que cada uno se ocupa de sí, del que sólo él es conciente: igual que nadie puede ver al otro en el *corazón*, nadie puede tampoco enjuiciar por el otro (sc. la esfera del ser-en-sí)”⁷¹. Incluso si aquí, en el contexto de la cuestión por la “ley de la unidad”, se va al “entendimiento de lo comúnmente válido” y, desde éste, al superior, conforme al derecho en el Estado —cuestión que Fichte responde con el cuerpo docente, pues sólo en él aparece lo universal, más precisamente todavía, lo que se universaliza en el formar; es superación activa de la diferencia individual—, permanece, sin embargo, también el presupuesto del superar libre (con ello, esto ya puede ser un superar), lo *diferente*, en el sentido de la diferencia de un ser-para-otro (conciencia y mundo de los sentidos) y de un ser-para-sí (absoluto deber interno de la conciencia moral). El formar es, por cierto, asunción infinita de esta diferencia: pero, en cuanto él mismo viene sólo desde el mismo interior diferenciado, se actualiza al mismo tiempo, infinitamente, la diferencia. Es, como uno podría decir desde Hegel, desde su enfoque trascendental, ya sólo infinito finito, que, como tal, tiene que resultar, esto es, reverter en la existencia. Y, por esta razón, también queda por creer, en vista de un actuar que siempre se está formando, cambiándose histórico-racionalmente, en lo otro exterior de la conciencia moral, por cierto, en ningún contenido o figuración concreta —más o menos del tipo de la

71. Staatslehre, WW IV, 447.

luterana “lex naturalis”—, pero, sin embargo, permanece como tal la otredad persistente, inmediata de lo externo: por decirlo así, en la espacialidad del espacio, en el que se pone o forma la imagen, en el que, por cierto, sublimante hacia el claro subjetivo, pero no en el radiante sin más, lo que, sería, más bien, la inacción de toda apariciencia determinada del claro y, más aún, el regreso a la pura luz misma.

Que, por consiguiente, tampoco la estatalidad pueda ser pensada, desde el último impulso de Fichte, sin un irreducible momento de diferencia, diversidad, separación, permite relacionar también, quizás de la manera más probable, las, a primera vista, llamativas formulaciones sobre el problema del Estado, en su enfoque conjunto, en el artículo de Fichte sobre Maquiavelo⁷². En este escrito, Fichte tomó posición, sobre todo, en lo relativo a la tarea del príncipe, de manera que se levanta pronunciadamente sobre lo estatal *diferente* y a veces distingue, casi luteranamente, la persona privada de la pública. Por ejemplo, se prohíbe al príncipe actuar en sus asuntos públicos sólo moralmente y sin considerar la salida al asunto; esto puede, por cierto, el hombre privado, que cree para sí en la “humanidad”, en la “fidelidad y honradez”, incluso si él se basa en ello⁷³. Pero esto no es ninguna posibilidad del príncipe como tal, “pues éste ni se va, ni va sólo al fondo”⁷⁴. Y más preciso, quiere decir: “él cree (sc. el príncipe), en sus asuntos privados, si él quiere, en la humanidad; él se equivoca, esto es una lástima; pero él no osa, en base a esta creencia, a la nación... el príncipe, en su vida privada, está

72. A causa de las circunstancias políticas de la época, en las que el artículo sobre Maquiavelo, de 1807, quería producir efecto, pudo parecer ofrecida, en primer lugar, una cierta cautela en la recepción inmediata del contenido del escrito; cf. respecto a ello, P. Baumanns, J.G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie, Friburgo/Munich 1990, 293 ss. Sin embargo, se debe advertir que las tesis de 1807 no se salen completamente del marco, por ejemplo, no en relación a la “gran diferencia”, que Fichte constató ya en 1798, entre “lo que la política tiene para producir, y aquello que uno podría exigir acaso a la ascética”; cf. Ascetik, NW III, 123/GW II/5, 60; además Willms, ob. cit. 142 ss.

73. Ueber Macchiavelli, als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften, NW III, 427.

74. *Ibid.*

unido a las leyes universales de la moral, tanto como el más bajo de sus súbditos; en la relación con su pueblo pacífico, él está unido a la ley y al derecho...; pero, en su relación con otros Estados, no hay ni ley ni derecho, salvo el derecho del más fuerte, y en esta relación están los derechos de majestad divinos del destino y del gobierno del mundo, en la responsabilidad del príncipe, bajo sus manos, y le eleva sobre los mandamientos de la moral individual a un orden ético superior...⁷⁵. Por cierto, junto a esta, hay otras partes que, más bien, se añaden a la, por lo demás, confianza de Fichte, y especialmente a su tesis de la perfectibilidad, de manera que si se atribuye al príncipe el “derecho a la legislación”, esto debe querer decir precisamente un derecho “de perfeccionamiento avanzado del estado legal”⁷⁶. Como es incluso para él: quizás se refleja en la disposición del funcionario público a partir de la (mediada) esfera de la conciencia moral, junto a la exterioridad de lo estatal mismo que quiere ser administrada a *su* manera, una consecuencia incluso de su conocimiento de la (por lo menos provisionalmente fáctica) diferencia de pensamiento del Estado y de la conducción del Estado sin más: una consecuencia en la que entonces el formar y el preformar de los maestros incide en el, propiamente, devenir histórico, y ambas actividades exigen una mediación que, ciertamente, no puede ser más solamente subjetiva. Uno puede, no sólo porque Fichte mismo remite aquí al “gobierno del mundo”, recordar, para la mediación de esta, por así decir, doble-dinámica diferencia, el luterano “Dios contra Dios”, en cuanto perspectiva dialéctica concluyente. En ella está puesta de hecho todo lo exterior y diferente en relación a lo interno de Dios, pero está tomada también, tanto la conciencia moral de la exigencia de una conducción del mundo, como la promesa al Estado de llegar a ser algún día aquel “reino del cielo sobre la tierra”, que Fichte tiene por idéntico a su “reino del derecho”⁷⁷. A partir de

75. *Ibid.* La cita acaba con la inclusión del contenido del “orden moral supremo”: “*Salus et decus populi suprema lex esto*”. Exactamente este imperativo había rechazado el temprano Fichte como “frase completamente falsa” (cf. *Sittenlehre* § 32, WW IV, 358/GW I/5, 311).

76. Ueber Macchiavelli, ob.cit.

77. *Staatslehre*, WW IV, 582.

ambos fundamentos, Fichte, finalmente, no se decidió, como lo muestra todavía la Doctrina del Estado, por esta perspectiva. Su perspectiva es más bien “teocracia en la conciencia clara de cada uno, y mediante esta conciencia”⁷⁸. Dios está entonces aquí, en la claridad del pensamiento de todos y, mediante ello, “el Estado de coerción de entonces, sin toda exteriorización de fuerza contra él, descansará en paz en su propia, a través del tiempo, provocada noedad”⁷⁹. En el *pensamiento* ético, en el que entonces *todos* piensan desde su interior, está Dios apareciendo ahí. Ciertamente, *todos* tienen que pensar de hecho en él: pues sin esta universalidad del concepto subjetivo, él resulta un concepto *determinado* frente al otro concepto exterior, resultando exterioridad y Estado sin más.

III

Una cosa es *pensar* éticamente, y tal vez actuar; otra, *ser* ético. Piensa éticamente y actúa la *conciencia*, en la medida en que supera su particularidad, su contingente y natural punto de partida, y llega a ser permeable para el carácter de género, en la medida en que es transparente para la razón general; ética es la *persona* que, en lo exterior y otro de sí misma, se sabe libre. O de manera más general: la superación actual de la determinidad piensa éticamente, ético es el ser libre en y en cuanto determinidad.

Con esta tesis, el margen general puede estar dado para ambos, para la restitución de la estatalidad en cuanto tal, como para su repristinación de la individualidad en lo práctico. Y estos dos lados, desde luego, forman un conjunto. El descubrimiento de Hegel en relación al Estado fue, propiamente, que el Estado no es ni lo otro inmediato de la individualidad, y por eso siempre un peligro para su libertad, ni tampoco mero medio para una realización de la libertad (por no hablar, por último, del mismo medio que asume), sino incluso una forma de ser libre de la persona individual, enraizada, en definitiva, en su

78. *Ibid.*

79. *Staatslehre*, WW IV, 599.

individualidad sustancial. Gentile, en esta medida, tiene por ello razón al sostener que para Hegel la cuestión de qué sea el Estado, en el fondo ha sido respondida con *L'Etat c'est moi*⁸⁰: Estado es el exponerse objetivamente de la yoidad y de la existencia objetivo-espiritual del yo, del concepto. Aquí sólo puede aclararse brevemente lo que significa este pensamiento en relación a Lutero y a Fichte, y qué forma conceptual lleva a él.

El Estado es, según Hegel, “la sustancia ética *autoconciente*”⁸¹. Él, de acuerdo a su lado sustancial-general y esencial, viene de aquel ser-ético, que es ya como tal, en cuanto miembro de la familia, como más sencillo, a la otra existencia mediada y, con ello, viene a la existencia sustancial-espiritual. Pero él viene igualmente, de acuerdo a su lado subjetivo —individual y conciente, de la sociedad civil. Sin embargo, él no es acaso sólo el acopio o sólo la mediación reflectada, puesta, de estos dos lados: él es más bien su concepto racional, por ello, al mismo tiempo, su comienzo y su absoluto fin. Pues “la racionalidad consiste, abstractamente considerada, sin más, en la unidad que se abre paso, de la universalidad con la singularidad, y aquí, concretamente, de acuerdo al contenido, en la unidad de la libertad objetiva, es decir, de la voluntad sustancial universal con la libertad subjetiva, en cuanto de la voluntad individual, y de su voluntad, que busca fines particulares”⁸². La forma lógica en la que descansa el concepto de Estado es incluso el concepto del concepto, por lo tanto, el concepto de cada universalidad, de cada ser-claro formal, que, igualmente, es en sí diferente, determinidad, contenido, en el que el concepto mismo es la totalidad y la singularidad, lo individual de estos sus dos momentos: de manera que, al mismo tiempo, el diferir absoluto de la singularidad (su absoluta negatividad), en primer lugar, crea la forma de la universalidad (del ser-claro en uno mismo) y, a la inversa, esto universal eleva primero lo diferente a un significar absoluto-singular, a una mismidad llena de contenido. Es claro que,

80. Gentile, ob. cit. 128.

81. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830), § 535.

82. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, § 258 nota.

frente a la forma del concepto, ni la sustancia inmediata (el ser externo-corporal), ni la primera idealidad o la reflexión, pueden ser auténticos comienzos. Ambas afloran, más bien, sólo como momentos, en la “sustancia autoconciente” del Estado, y esto quiere decir en el “espíritu ético”, que es “la voluntad *revelada* a sí misma sustancial, clara”⁸³.

Autoconciencia y voluntad, en cuanto constitutivas de la estatalidad, conducen con ello, de la manera más sencilla, a la realidad efectiva *personal*, que es, según Hegel, el Estado. Autoconciencia es, según Hegel, el saber de la persona —no algo de su conciencia, sino de la universalidad de su ser singular y de su saber en relación a su vida y conocer y a su muerte y no-conocer. Estatalmente, la persona se sabe, en cuanto “subjetividad que sabe” como “contenido () y fin absoluto ()”⁸⁴ de lo exterior objetivo, que, si se quiere así, sólo aparece como su cuerpo más grande. En el que precisamente la congruencia de lo exterior y del saber convierte la autoconciencia, que se determina estatalmente, “en *verdad* de una certeza que se mantiene firme”, la cual se muestra inmediatamente como “*confianza*” en el Estado y en sus “instituciones”⁸⁵. Pero la *realidad efectiva* del Estado no es otra que, justamente, esta autoconciencia que se determina de este modo, no es cualquier exterior como tal, ni un instituto coercitivo, ni una disposición arbitraria de necesidades determinadas de seres infinitos, sino lo *afirmativo* del saber y de su fin universal, que se *realiza efectivamente*; es el “autosentimiento de los individuos”⁸⁶, que lo sabe por la “conjunción de libertad y necesidad”⁸⁷ —. En lo que respecta a la voluntad, así se ha de tomar por cierto también a ésta, no sencillamente como conmoción subjetiva en dirección a *algo* (a la voluntad particular de la sociedad civil), pero tampoco como la *conciencia moral* que se absolutiza, que se sabe cierta

83. Rechtsphilosophie, § 257.

84. Enz. § 535.

85. Rechtsphilosophie § 268.

86. Rechtsphilosophie § 265 agregado.

87. Rechtsphilosophie § 265.

moralmente de su cosa y que quiere realizarse primero contra lo exterior. En ambas de las formas del querer subjetivo que se pueden dar, sobre todo en determinados contextos, incluso en determinados contextos históricos, la estatalidad no está dada. Primero la voluntad, que en su querer es libre sólo para quererse a ella misma, no va dirigida a otro, sino a lo que igualmente ya es como se quiere, primero esta voluntad de la libertad, primero este ser y, al mismo tiempo, saberse como dispuesto, y, *por eso*, constituye la voluntad general del Estado. Hegel indicó de este modo que el Estado y la estatalidad, ni *existen* en constituciones, declaraciones inmediatas, en ceremonias políticas ni, por decir así, en mástiles de la bandera, ni pueden ser tenidas a la vista mediante intenciones, programas y proyectos en general, si ellos, no ya de otra forma, a saber, desde la idea misma en la autoconciencia, pueden ser tenidos por algo conocido. Los críticos de Hegel en asuntos del Estado hacen la vista gorda, en todo caso, a que Hegel de ninguna manera destaca que, acaso *para* el crítico de un determinado Estado, o también para él, por ejemplo, crítico moral fundamental de la estatalidad sin más, esto *es*, el, por ellos criticado, *Estado*: al contrario, descarta precisamente la relación que se refleja críticamente, *que* es su objeto (para ellos), el Estado. Pero esto, que sujetos, a partir de fundamentos subjetivos u objetivos, no puedan preencontrarse o apoyarse, en el sentido de la idea del Estado, ni en la llamada “confianza”, ni en la voluntad *que se sabe libre*; que este reincidir del espíritu subjetivo, visto desde sí, de un “Estado” llamado sólo externo, no quiere decir todavía absolutamente nada sobre el contenido y la verdad de la idea estatal como tal. Ha de callarse que, precisamente en esta idea, nadie puede ser forzado a *creer*: en ella sólo se puede estar vivo o ser conocido libremente, y ella misma sólo puede ser conocida desde sí misma; ella sólo *se* puede *mostrar*. Hegel destacaría con ello sin duda que los Estados objetivos e históricamente singulares siempre sólo son y pueden ser de acuerdo a lo afirmativo en ellos⁸⁸, en la medida en que también lo es la

88. Cf. Rechtsphilosophie § 258 agregado: “pero porque es más sencillo encontrar errores que concebir lo afirmativo, uno cae fácilmente en el error de olvidar los únicos lados del organismo interior del Estado mismo... para hacer que este afirmativo esté aquí”. “On peut refuser la raison, comme l'on peut affirmer n'importe quoi; seulement, on se prive ainsi du moyen de convaincre et de réfuter, du moyen de

idea del Estado, y que, para el mero crítico del Estado, no hay sólo subjetiva, sino tampoco objetivamente, ningún Estado, por cuanto él no hace caso a la —por rudimentariamente presente que esté— idea del Estado en lo real efectivo. Y el Estado, para una mirada determinada, sin duda ligera, ha de hacer la vista gorda en su verdad: pues él *no* se ha de ver en estructuras, sistemas y espacios públicos, sino únicamente en las personas individuales sin más. Pero precisamente lo individual es —para una mirada determinada— el más simple dejar pasar inadvertido.

Un designio inmediato, de cómo se deben comportar los individuos que no se saben con ganas de quejarse, sino que conocen fácticamente lo serio, fuera de toda realidad efectiva del Estado, un recordatorio, o incluso una promesa, Hegel, para quien padece las deficiencias de lo estatal, ciertamente no da. Las indicaciones respecto a la historia, como también al espíritu absoluto, sobre todo respecto a la filosofía como tal, sugieren sistemáticamente con ello las al conocer verdadero, incluso las a las privaciones en lo fáctico. Cada crítica relevante de la estatalidad fáctica sólo puede, en efecto, provenir de un conocer de la privación, no ya de cada privación voluntaria del conocer, que no se encuentra fácticamente a sí misma sólo en lo externo. Uno podría preguntar, sin embargo, si, precisamente en esta parte, por decir así, en el antejardín de la realizada estatalidad y de la idea, no podrían venir las palabras de Lutero y Fichte —y, por cierto, cada una, desde luego a su manera, y, por ello, controvertidamente. La respuesta general de Lutero a la conciencia que siente la deficiencia de lo estatal sería— más acá de la perspectiva fundada teológicamente, que viene incluso precisamente de esto que, *con razón*, la esfera del regimiento externo del Dios de la subjetividad conserva cerrado—, indicar a esta conciencia, por una parte, la inviolabilidad y la considerada dignidad de su existencia de la conciencia moral, incluso en el abigarrado curso del mundo y, por

parler raisonnablement de l'Etat. On peut opter pour la passion contre la volonté, pour l'arbitraire contra la liberté: il faudra seulement être conséquent... et avouer que, quant à soi, on s'oppose à l'État, à n'importe quel État, qu'on détruit toute organisation et toute liberté positive...” (E. Weil, Hegel et l'État. Cinq conférences, Paris 1985^o, 54).

otra parte, requerir para ello las actuaciones que, de acuerdo a su estructura, constituyen el Estado y el organismo público, sin embargo, de manera de cumplir con ellas, como está previsto desde el asunto mismo: en una separación estricta del querer-algo-para-sí, de lo que es para otro. Fichte, por otro lado, mantendría el superador trabajo inmediato, frente a lo, en cuanto frecuentado, conocido, por mandado, en todo caso, en la medida en que este trabajo pueda ser sostenido éticamente. Él (Fichte) recomendaría la retirada a la conciencia moral que, en definitiva, también constituye al Estado, para poder dinamitar y cambiar, sí, siempre cambiar, desde su poder de origen, lo fácticamente constituido. Pero Lutero indicaría que también lo cambiado permanecerá y tiene que permanecer un otro y, por cierto, un absolutamente otro, que *siempre* es y viene, en cuanto fue meramente pensado y preformado. Lutero destacaría con ello que hay, frente a *aquel* Estado que existe, fundamento suficiente, la conciencia moral, lo interior y la dignidad de la persona *se distingue* de él, incluso si él, con ello, no está aun, de ninguna manera, descalificado. Lutero y Fichte convergen en lo restante, en que para una persona que sólo existe *para sí* no hace falta ningún Estado – o en que Dios no gobierna su opuesto inmediato mediante formas jurídicas. Pero sólo lo posterior a ambos se sostiene como posible, *que* una persona puede deshacerse, dentro del mundo, en un puro ser-para sí, incluso que ella puede también, *precisamente* por ello, ser otra persona para otros y, con los “otros”, más bien llegar a presentar sólo esta misma dinámica del proceso de género histórico-racional. Hegel tuvo primero un concepto de lo que el ser-para-sí de la persona puede significar, *a la vez*, para su ser-para-otro: que uno no tiene, ni que dejarlo en una contraposición estricta de ambas esferas, ni tampoco que emprender el intento, mediante una dinamización de la contraposición de este mismo, sino, precisamente mediante una exacerbación de ambos lados, indicar que pueden llegar hasta donde la “persona”, en cuanto “subjetividad atómica, impenetrable...no es tanto una singularidad excluyente, sino es para sí *universalidad y conocer*”⁸⁹. Pero esto sería entonces, de hecho, donde siempre está, dentro de la

89. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson (Hamburgo 1975²), II, 484.

esfera del espíritu objetivo, en la autoconciencia y la voluntad, la respuesta a la pregunta por la conciencia moral y el Estado.

Traducción del alemán Max Maureira Pacheco
(Centro de filosofía clásica alemana, Argentina)