

"MÁQUINA" VERSUS "ORGANISMO". RESONANCIAS DE UN
MOTIVO SCHILLERIANO EN LOS ESCRITOS DE JUVENTUD DE
G. W. F. HEGEL

Andrés Jiménez Colodrero
Universidad de Buenos Aires
Centro de Investigaciones Filosóficas

Resumen: Este artículo se propone: a) Describir la constelación semántica de la metáfora de la "máquina estatal", sus orígenes y sus usos específicos en el contexto cultural y político alemán, en particular, desde un empleo propio del Antiguo Régimen hasta las resonancias críticas republicanas o conservadoras que adquiere dicho término en relación al acontecimiento revolucionario francés; b) Rastrear las citas específicas en los textos hegelianos, dilucidar su origen y objetivos, y especificar el carácter de la influencia schilleriana sobre Hegel, con el trasfondo de las reelaboraciones críticas que éste hiciera sobre Kant y Fichte.

Palabras clave: Estado-máquina-organismo-hegelianismo

Abstract: The main aim of this *paper* is: a) to describe the semantic constellation from the metaphor of "machine state", its origins and specific uses in the cultural and political German context, and specially, from a particular use proper to the Old Regime to the republican or conservative critical echoes in relation to the French revolutionary event; b) to trace the specific references in Hegelian texts, to elucidate its origins and aims, and to specify the extent of the Schillerian influence on Hegel, all of this on the background of his critical reelaborations on Kant and Fichte.

Keywords: State-machine-organism-Hegelianism.

"Máquina" versus "Organismo". Resonancias de un motivo schilleriano en los escritos de juventud de G. W. F. Hegel.¹

En la 6^{ta} de sus cartas sobre la educación estética del hombre, Friedrich Schiller, haciendo gala de una característica "grecomanía", compara las formas de vida antigua y moderna para definir un nítido contraste entre ellas: la forma de vida orgánica (unión de "espíritu" y "naturaleza") de la polis griega se enfrenta a la "vida mecánica" que llevan los ciudadanos (meras "partes") de los estados modernos. Schiller caracteriza a éstos últimos con una metáfora sugestiva: un "artificial dispositivo de relojería" (*kunstreichen Uhrwerk*): "Aquella naturaleza de los Estados griegos...ha dejado el puesto a un complicado e ingenioso aparato de relojería, en el cual, por composición de infinitos trozos inánimes, se infunde en el todo una vida mecánica y artificial." [Schiller, 1795, p. 24] El contexto de la posición de Schiller remite al horizonte abierto por el acontecimiento revolucionario francés y a su intento de edificar una constitución política de acuerdo a los dictados de la pura razón; esta empresa despertará el escepticismo del pensador en cuanto a su realización, todo ello a causa de la agudización del dualismo entre "cálculo" y "vida" que instaurará en la cultura moderna el pensamiento racionalizante de la Revolución² (Aquí Schiller sigue con toda

¹ Para la constelación semántica del concepto "Staatsmaschine" remitimos al excelente artículo de Stollberg-Rilinger, 1998, pp. 63-66 (y al cual debe mucho esta investigación); asimismo Böckenförde, 1990, pp. 519-622 (esp. 557-560); Conze *et. al.*, 1990, pp. 1-154 (esp. p. 21); en la misma vena Dufour, 1998, pp. 178-79; Dreitzel, 1991, pp. 46-47, 279; Stolleis, 1998, pp. 408-409, 574-578, y el nada anticuado pero sí muy instructivo trabajo de Garber, 1979, 65-101 (esp. pp. 75, 89). La mayoría de las referencias apuntan al cameralista J. H. G. von Justi (1720-1771) como el primero en popularizar la metáfora del "Estado-máquina" en la teoría de la administración estatal alemana del Antiguo Régimen (ver Treue, 1962, pp. 235 y ss.).

² En una etapa temprana, Schiller hablará de la "revolución en el mundo filosófico" que se corresponderá con la ocurrida en el mundo político: sólo una "revolución" en los fundamentos teóricos podrá desatar la consiguiente transformación en el ámbito de la sociedad (y no a la inversa). Schiller atemperará este juicio poco tiempo después (cf. Mandelkow, 1982, pp. 51, 63). Con un espíritu similar y gran solvencia N. Parfait plantea la génesis del pensamiento de la Contrailustración alemana, en especial el papel fundante de Herder en su crítica al "racionalismo mecanicista" y a la "gran máquina del Estado" del despotismo ilustrado (Parfait, 1999, pp. 34-35, para Schiller, pp. 45 y ss.; asimismo ver Rühle, 1997). Como referencia histórica general se ha utilizado el clásico trabajo de F. Schnabel: en especial su tratamiento del dualismo "Berechnung" vs. "Leben" y de la crítica schilleriana a los resultados pero no a los principios de la Revolución [Schnabel, 1948, 1: 132-133, 286-287]; similar posición en Düsing, 1981, pp. 146-147. En este último sitio se recuerda críticamente la tesis lukacsiana acerca de

probabilidad un camino abierto por Wilhelm von Humboldt en fecha tan temprana como 1791)³. La reflexión filosófica (a través de la recepción crítica de Fichte y de Kant) le ha indicado que la "dominación de la razón" no soluciona la escisión entre razón y sensibilidad, libertad y naturaleza, la cual será mediada ahora por la estética: se requiere el establecimiento de un "tercer" principio que permita a la belleza la moralización humana, vía regia hacia la libertad. A pesar de que Schiller no considera al Estado como un fin en sí mismo sino como medio para la moralización de los individuos en la sociedad⁴, sus cartas y en especial su teoría del "Estado estético" han sido leídas por Hegel y sus ex-compañeros del seminario de Tubinga con un sentido político, de transformación radical. Así lo muestra una misiva de Hegel a Schelling de abril de 1795 donde se califica a las cartas como una "obra maestra" [Hegel, 1978, p. 62]. Su préstamo de modelos y antimodelos influenciará muy fuertemente a los trabajos ético-políticos del joven filósofo, como se verá en el transcurso de las líneas siguientes.

En los escritos hegelianos del período de Berna⁵ se encuentran algunas interesantes referencias a las "máquina" y al concepto de lo "mecánico" dentro del manuscrito sobre la positividad de la religión cristiana. "Positivo" es para el Hegel de ese momento una tendencia "cosificadora" dentro del cristianismo que se ha realizado en la historia a través de la vinculación institucional entre Estado e Iglesia, un estado de cosas que Hegel ha intentado describir ya antes con el par de opuestos "religión objetiva" / "religión subjetiva" (una religión de la pura práctica externa versus una interiorizada moralidad privada). La figura de la legalidad - separada de la moral o substrato ético que es el auténtico cemento de la sociedad y al cual Hegel llama "religión del pueblo" (Volksreligion) - adquiere una connotación negativa: en términos kantianos, es la dimensión estatutaria de la capacidad coercitiva del poder estatal y para Hegel representa lo muerto, lo inerte, lo objetificado. Una primera

que la *educación estética* es "el medio para realizar las exigencias de la razón, para realizar el contenido social de la revolución burguesa sin recurrir a la revolución" [Lukács, 1957, p. 24].

³ En sus "Ideas sobre el régimen constitucional del Estado, sugeridas por la nueva Constitución francesa" de agosto de 1791 (Humboldt, 1960, pp. 33-42, esp. pp. 34-35); ver Düsing, 1981, p. 150.

⁴ W. Düsing remarca el carácter secundario que con frecuencia tenían las cuestiones políticas para Schiller, si no eran acompañadas de una reforma de la educación (cf. Düsing, 1981, pp. 146, 151).

⁵ Como referencia esencial ver el magnífico trabajo de M. Bondeli, 1990.

mención específica se da en el contexto de la característica crítica al carácter puramente legalista de la religión judía [Hegel, 1970, 1:105 ss.]. Enraizada en la formación personal del joven pensador (Mosheim, Gibbon)⁶ no se trata sin embargo de una preocupación episódica, ya que esta indagación sobre la naturaleza del judaísmo se continuará en el tiempo aunque sometida a la reformulación sistemática que sobrevendrá a partir del período de Jena. Aquí el núcleo del interés hegeliano es de naturaleza filosófica y no de crítica exegética bíblica⁷, y se centra en una idea de separación o extrañamiento de la totalidad que Hegel cree percibir en la historia del pueblo judío. Utilizando la historia como telón de fondo crítico de una problemática actual (método muy difundido entre los autores modernos que ha leído) Hegel asimila esta problemática de la alienación del pueblo judío a la situación penosa en que se encuentra el hombre de la *Aufklärung* contemporánea: tanto el judaísmo como la ortodoxia eclesial cristiana (o la razón práctica kantiana) adolecen de la sujeción a una legalidad puramente "estatutaria" y exterior. Obediencia heterónoma y "esclavitud" son puestas en sintonía para producir "máquinas muertas" (toten Maschinen) y un "mecanismo insustancial" (wesenlosen Mechanismus). En una serie de ilustrativos fragmentos que complementan la primera parte del texto, Hegel prosigue en la misma vena: la incongruencia entre imaginación y razón en una religión positiva tiene siempre un carácter conflictivo, en la medida en que el entendimiento no puede aplicarse a las verdades reveladas que están a la base de las representaciones religiosas. El resultado es un inaceptable disciplinamiento de la razón que se realiza en base al *deber* de creer⁸: el sujeto deviene así una "máquina...impulsada por representaciones dadas" (von gegebenen Vorstellungen getriebene Maschine) y se convierte en un "mecanismo" (Räderwerk: lit. dispositivo o juego de engranajes) inconsciente de sus propias fuerzas [Hegel, 1970, 1:190-216]. En estas

⁶ Bondeli, 1990, pp. 176-177. Ha esclarecido el contexto de surgimiento y el sentido de los argumentos hegelianos con sólida filología Pöggeler, 1970, pp. 37-85; también desde la perspectiva de la teología, Küng, 1987, pp. 112-116; asimismo el ya clásico artículo de Henrich, 1987, esp. p. 44 y ss.

⁷ Entendida ésta ya en términos modernos y dependiendo en Hegel, quizás de forma un tanto esquemática, del menoscabo iluminista hacia el Antiguo Testamento: como nos recuerda Küng, la contraposición entre un veterotestamentario Dios "terrible" versus el Dios "bondadoso" del Nuevo Testamento (Küng, 1987, p. 114).

⁸ Pöggeler, 1974, pp. 73-107. Aquí se recuerda que Hegel emprendió en Berna un comentario (hoy perdido) sobre la *Crítica de la Razón Práctica* y sobre la *Metafísica de las Costumbres* de los cuales sólo se tienen nociones a través del informe de Rosenkranz; según éste, Hegel ha "protestado contra el absolutismo del concepto de deber" de Kant (cf. Pöggeler, 1974, p. 89; asimismo Rosenkranz, 1844, p. 107).

formulaciones se respira el fuerte anhelo de una "religión civil" al estilo rousseauiano pero, por sobre todo, se percibe una crítica a la doctrina kantiana de los postulados: Hegel no acepta la armonía entre felicidad y moralidad por ser opaca a la razón y, por ende, camino a la heteronomía; la razón debe ser absoluta en sí misma y una con la libertad⁹.

En un último apéndice de especial importancia para nuestra indagación, aparece una referencia de tono ético-político en medio de la comparación entre la religión positiva cristiana y aquella griega de la fantasía. Esta fantasía que inflamaba los corazones de los ciudadanos de Roma y Atenas como producto de un modo de vida "grande, bello, noble y libre" [Hegel, 1970, 1:204] está destinada a ser desplazada por el cristianismo; Hegel se pregunta por la causa de esta transformación. Adoptando el modelo de análisis de Gibbon y Montesquieu (al cual menciona), Hegel ve la decadencia de las repúblicas antiguas y la consecuente pérdida de libertad como los elementos que permiten la instalación del cristianismo y su efecto disolvente. El cambio empieza por lo que no se ve y afecta la dimensión ética de estos pueblos; aquí se trasluce su admiración por la noción de "patria"¹⁰, la cual es valorada como equivalente de los adjetivos que se han mencionada. La marca de la existencia de este Estado es la "invisibilidad", uno de los referentes característicos de este período juvenil, y que recuerda la consigna que Hegel comparte con sus ex-compañeros del seminario de Tubinga: la idea de una "iglesia invisible" (también Schiller habla de una "moralidad invisible" (unsichtbaren Sittlichkeit) al final de su Carta 3^{ra})¹¹. La metáfora de la máquina penetra aquí cuando ya se ha operado la decadencia: guerra y lujo, expansión imperial y pérdida de la homeostasis social producen una escisión entre lo público y lo privado, y aquello empieza a borrarse de las representaciones de los ciudadanos. Habla aquí no sólo el historiador de la vida de los pueblos sino también el "teórico del extrañamiento" (Entfremdungstheoretiker)¹², que constata, ahora sí, la reducción de lo público a asunto de unos pocos, los cuales dirigen la "máquina estatal" (o "política": Regierung der Staatsmaschine) y no funcionan más que como "ruedas aisladas" (einzelne Räder) de aquella o - también como se menciona en otro lugar - como una "rueda de máquina" (Maschinenräder) opuesta a lo "viviente" [Hegel, 1970, 1:446). Aquí no sólo se tiene la

⁹ Pöggeler, 1970, pp. 23-38. Sobre este tema en particular ver Düsing, 1982, pp. 53-90.

¹⁰ Un interesante comentario de este pasaje donde se reconoce la influencia directa de Schiller se encuentra en Rizzi, 1993, p. 36.

¹¹ Düsing, 1981, p. 16.

¹² Bondeli, 1990, p. 203, quien refiere a la figura de Lukács como precursor en esta caracterización.

misma idea de alienación que en el tratamiento de la religión mosaica, sino que también el aspecto semántico es enteramente congruente y revelador de las intenciones ético-políticas del joven filósofo, toda vez que el carácter ominoso del "estado-máquina" no puede relacionarse *sólo* con el pasaje de la antigua república romana a su contrario imperial. Más bien es el racionalismo del moderno estado absolutista lo que Hegel tiene en mente e, incluso, una cierta desilusión con respecto al verdadero carácter del estado revolucionario francés, decepción que se hará patente en algunos textos posteriores. Este racionalismo que, como se ha dicho, no considera el aspecto ético de la vida de los sujetos, debe ser combatido toda vez que el Estado moderno no realiza ningún esfuerzo para promover la superación del dualismo entre "derechos" y "deberes", entre la ley como pura coerción y los deberes morales: la exigencia moral le resulta extraña dada su propia carencia de moralidad. Hegel recurre a la figura de Jesucristo como preceptor de una "convicción moral" (*moralische Gesinnung*) [Hegel, 1970, 1:139] que significa aquí "la dimensión [moral] estructural y estructurante...profunda...característica de un individuo o de un pueblo" que ha llegado a convertirse en una "segunda naturaleza", como se dirá luego en la filosofía del derecho berlinesa [Jarczyk./ Labarrière, 1989, pp. 260-261]¹³. En este contexto emerge la caracterización del Estado como "entidad moral" (*moralisches Wesen*) [Hegel, 1970, 1: 137]¹⁴, la cual sólo así puede exigir moralidad de sus ciudadanos (y no propiamente como "Estado", es decir, como dispositivo institucional de dominación - regulación de derechos y deberes: en este sentido "Estado" es diferente de "gobierno", como se verá en el texto siguiente)¹⁵.

Es notable el paralelo de estas formulaciones con los desarrollos schillerianos que se inician en la carta 16^{ta} y culminan en la 27^{ma}, donde se desarrolla la mencionada teoría del "Estado estético", el cual supera - en la terminología del autor - al "Estado dinámico"¹⁶ de los derechos subjetivos y al "Estado ético" de los deberes, y lo hace a través de su ley fundamental (*Grundgesetz*) que es la de "dar libertad a través de la libertad" y de "hacer real [a la sociedad], porque él [el Estado] efectiviza

¹³ En este trabajo se hacen interesantes consideraciones sobre el término *Gesinnung*.

¹⁴ Cf. Bondeli, 1990, pp. 182 y ss.

¹⁵ Ripalda, 1978, pp. 218-220, quien sagazmente destaca la cercanía de estos pensamientos juveniles hegelianos con los del período juvenil de Karl Marx.

¹⁶ Schiller hace referencia al término griego *dýnamis*: "poder" o "violencia" [Kraft, Gewalt], términos que connotan en alemán el aspecto coercitivo de las instituciones estatales, sobre todo en el caso de *Gewalt*, que se utiliza para referirse por ejemplo a la división de los poderes del Estado [Gewaltenteilung].

la voluntad del todo por medio de la naturaleza del individuo" [Schiller, 1795, p. 107]¹⁷.

Esta etapa se cierra con uno de los textos más sugestivos con los que alguna vez se haya vinculado a Hegel, se trata del llamado "Primer programa de un sistema del Idealismo Alemán", un fragmento cuya autoría verosímelmente se considera hegeliana¹⁸. El escrito es breve pero de una gran riqueza de ideas y éstas proporcionan un campo de análisis de las influencias del redactor. En lo específico de nuestra indagación, Hegel insiste con la fraseología de los textos que se han tratado anteriormente, pero ahora en el contexto de una crítica que no asume un punto de vista histórico sino uno puramente filosófico y lo proyecta hacia el futuro. Transformar radicalmente la relación con la naturaleza (a partir de una relectura de la tercer crítica kantiana), mostrar que el Estado es algo "mecánico" (etwas *Mechanisches* ist) y que por lo tanto "debe cesar de existir" (soll er *aufhören*), recurrir a la poesía y a la estética como salvadoras de la filosofía y donde aquella será, más aún, "maestra de la Humanidad" (*Lehrerin der Menschheit*), llamar a una "mitología de la razón" en la cual se ilustre el pueblo, éstos son los núcleos de sentido de este manifiesto [Hegel, 1970, 1: 234-236].

Llama la atención el tono casi anarquista de pedir la supresión del Estado, lo cual se hace en razón de que éste convierte a los hombres libres en partes de un "engranaje mecánico" (mechanisches Räderwerk). Pensando en la línea de argumentación que se viene desarrollando desde textos anteriores, hay aquí una diferencia con ellos, que podría esquematizarse de la siguiente manera. Por un lado, el modelo orgánico de la polis antigua se mantiene como telón de fondo de todo el análisis por ser sede de la libertad; es él el que inspira la idea de suprimir al Estado como institución que encarna la diferencia de clases y que debe regularlas (así entonces, "Estado" como dominación versus "Estado" como gobierno propio de los hombres libres de la polis)¹⁹. Por el otro, cuando Hegel habla de una "constitución civil" o de unas "constituciones estatales" - por ejemplo, en el escrito sobre la positividad [Hegel, 1970,

¹⁷ Cf. Kroner, 1924, p. 50.

¹⁸ Atribuído tradicionalmente a Schelling por el primer editor de manuscrito, Franz Rosenzweig (Rosenzweig, 1920, p. 49). En contra Pöggeler, 1970, p. 24-25; coinciden Harris, 1972, pp. 249-257; Ripalda, 1978, pp. 215 y ss.; Bondeli, 1990, pp. 196-197. Examina comparativamente las posibilidades de Hegel y Schelling (o Hölderlin) como autores un reconocido experto en la obra schellingiana: X. Tilliette (cf. Tilliette, 1982, pp. 35-52); plantea sus dudas sobre la paternidad hegeliana del escrito Rizzi, 1993, p. 44.

¹⁹ Ripalda, 1978, p. 219.

1:120-121] - hay que entender la palabra "civil" como sinónimo de lo "político" o lo "estatal" moderno confrontado a esa república virtuosa propia del pasado. Pero a su vez, "civil" debe contraponerse a una "constitución eclesiástica" como la judaica o la cristiana²⁰ que históricamente ha devenido ámbito compulsivo de pérdida de libertad y de autonomía. En este último aspecto, "histórico", la constitución civil con sus derechos y libertades es valorada de forma positiva. Sin embargo y en la dirección general que toma el pensamiento juvenil de Hegel, el aspecto puramente legalista y coercitivo de los estados modernos sumado a la preponderancia de los intereses económicos egoístas (propios del *bourgeois*) van a ser caracterizados negativamente: lo "mecánico" opera como un elemento crítico dentro del ajuste de cuentas hegeliano con el derecho natural moderno²¹. En este texto la vinculación con Schiller ha sido ampliamente reconocida²², por mencionar sólo algunos paralelos con sus *Cartas*: el papel "precursor" y "liberador" de la belleza (Carta 2^{da}), el "ánimo" (Gemüt) como puente hacia la libertad entre filosofía ("hombre intelectual") y sociedad ("hombre físico") (Carta 23^{ra}); en fin, el "lento progreso de las ciencias naturales" - la *física* a la que se quiere dar nuevamente alas en el "Primer programa" en la vena de la *Naturphilosophie* schellingiana²³ (Carta 13^{ra}), entre otros paralelos. La siguiente referencia a la "maquina estatal" ocurre en un texto de la etapa de Frankfurt y representa un notable cambio de registro: se trata del manuscrito sobre la constitución de Alemania (Die Verfassung Deutschlands)²⁴, una serie de borradores escritos a caballo del nuevo siglo y que consisten en un análisis comparativo histórico-político del

²⁰ Claramente análogas en sus efectos: "...los cristianos han vuelto allá donde estuvieron los judíos. La característica de la religión judía - la servidumbre bajo una ley - la encontramos de nuevo en la Iglesia cristiana..." (*die Christen sind wieder dahin gekommen, wo die Juden waren; das Charakteristische der jüdischen Religion - die Knechtschaft unter einem Gesetze - findet sich auch wieder in der christlichen Kirche*) [Hegel, 1970, 1:184].

²¹ Bondeli, 1990, p. 195; Pöggeler, 1970, pp. 30-31.

²² Braun, 1982, pp. 17-18, enumera los puntos comunes (con las cartas 13, 17 y 23 sin mencionar la 6); Bondeli, 1990, pp. 196-197 (aquí también se menciona la influencia de Herder, en lo que respecta a este texto), 204, y esp. 209-214; Harris, 1972, p. 253.

²³ Sobre este interesantísimo y determinante tema sólo podemos hacer una referencia aquí; ver la larga y esclarecedora "Introduction" a De Gandt, 1979, pp. 7-126; Kroner, 1924, pp. 1-53; el apartado sobre las ciencias naturales y su contexto en Schnabel, 1948, 3:163-238; para un comentario específico sobre la filosofía de la naturaleza hegeliana tal como es expuesta en la *Enciclopedia* ver el trabajo de Petry, 1970 (consultar especialmente la introducción y las notas del primer tomo).

²⁴ Para un tratamiento de impecable filología sobre este texto Harris, 1972, pp. 434-477.

sistema de los estados europeos y donde se presenta un proyecto de reforma política integral del *Reich* alemán. La mirada de Hegel se aleja de la filosofía y explora ahora una senda de actualidad, pero no por ello pierde efectividad el modelo de la antigua libertad republicana que se proyecta al presente. Esta proyección le debe mucho a Montesquieu, ya que según Hegel la historia de la civilización mundial ha llevado a la humanidad desde el primitivo despotismo oriental hasta el "dominio universal de una república" (Roma); al entrar ésta en una etapa de decadencia, surge un tercer término (o medio: *Mitte*) encarnado en los pueblos romano-germánicos que se han dispersado por toda Europa y por este medio su libertad ha dado origen al sistema feudal [Hegel, 1970, 1: 533]. Para el filósofo este último fue una singular combinación de libertad y vasallaje [Hegel, 1970, 1: 533-534]. Hegel tratará de aprovechar esta herencia de la llamada "libertad alemana" para combinarla con un principio centralizador: poder político centralizado y asambleas de los estamentos serán su propuesta de reforma política (en ese texto el llamado "sistema de representación" (*System der Repräsentation*) [*ibid.*]²⁵). Rechaza por igual una adhesión sólo verbal a los ideales culturales del cosmopolitismo o los ideales utópicos de la democracia revolucionaria. La defensa del carácter activo de la soberanía se ve con claridad en esta obra con la reaparición del *topos* schilleriano del "Estado como una máquina de un solo resorte" (*ein Staat eine Maschine mit einer einzigen Feder ist*) [Hegel, 1970, 1:481]²⁶ en el contexto a una crítica al centralismo y a la burocratización tanto de Prusia como del estado posrevolucionario francés.²⁷ Prusia practica una

²⁵ Pöggeler, 1977, pp. 93-94. Esencial para entender el contexto histórico-político de esta idea y del artículo en general es el breve pero instructivo texto de Maier, 1974 (esp. las pp. 312-313).

²⁶ Según Pöggeler, esta referencia parecería estar dirigida contra von Justi (Pöggeler, 1977, p. 94 y ver nuestra nota número 1).

²⁷ En la misma vena continúa con una singular prédica antiburocrática: "La pedante obsesión por determinar cada detalle, el celo mezquino hacia toda dirección y administración por un estamento, corporación, etc., de sus propios asuntos, esta crítica pusilánime sobre toda actividad independiente por parte de los ciudadanos - aún cuando fuera de una significación puramente general e irrelevante para la autoridad política - ha sido engalanada bajo la forma de principios racionales." [Hegel, 1970, 1: 481]. En los párrafos siguientes ataca la concepción estatal de Fichte: un Estado racional en el cual "...la policía sabe, poco más o menos, donde se encuentra y que hace en todo momento del día cada ciudadano" (Rosenzweig, 1920, p. 115; cf. los §§ 14 y 16 en Fichte, 1796, pp. 139-145, 150-187). Hegel se ocupará de criticar las concepciones fichteanas en escritos posteriores (Hegel, 1970, 2:471 ss.). Una referencia similar se encuentra en uno de los autores característicos del pensamiento romántico alemán: Novalis (ver Novalis, 1798, pp. 35-49, sobre el carácter mecánico de la administración prusiana, p. 45).

política demasiado "calculadora" que podría convertirla en factor de perturbación para otros estados: en comparación con Austria (a quien Hegel favorece como reorganizadora del *Reich* alemán), Prusia es demasiado *parvenu*, su espíritu es como el de un burgués que ha amasado su fortuna centavo por centavo y que por tanto carece de la dignidad y grandeza que requieren las circunstancias [Hegel, 1970, 1:566]²⁸. Esta desilusión hacia la política interior y exterior francesa tiene fecha temprana en Hegel y en sus ex-compañeros del Consistorio de Tubinga, otrora entusiastas de los sucesos revolucionarios²⁹.

A medida que Hegel desarrolle su sistema a partir de los años de Jena, la metáfora de la "maquina política" ira desapareciendo gradualmente. En un escrito contemporáneo del anterior, donde se comparan los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling (*Differenzschrift*), Hegel hace una crítica a la concepción racionalística del derecho natural que encarna Fichte, donde ve reactualizada la oposición entre naturaleza y razón, siendo el derecho natural fichteano la exposición de la "completa dominación del entendimiento y de la servidumbre del viviente", de forma tal que su resultado es un Estado que no es una "organización sino una máquina" y donde se opone a la vida orgánica comunitaria la pluralidad atomística de individuos desvinculados [Hegel, 1970, 2:87]. Todavía es posible encontrar un eco de esta problemática en los apuntes del período de Nüremberg destinados a la enseñanza gimnasial [Hegel, 1970, 4:265], pero a partir de aquí la imagen se pierde de vista.

Existen, sin embargo, líneas de continuidad. Un ejemplo a todas luces notable es, una vez más, la vinculación entre la idea de "mecanismo" y la de Estado que se produce en la *Ciencia de la Lógica* [Hegel, 1970, 6:425]³⁰ en el apartado sobre el "mecanismo absoluto", donde a través de las diferentes determinaciones lógicas de la relación centro-partes del todo se produce el pasaje desde una "vinculación exterior" a una "forma inmanente" la cual supera la mera "centralidad mecánica" - como expresa Hegel - "en lo *espiritual*" (im *Geistigen*) [Hegel, 1970, 6:424]. Es cierto

²⁸ No por casualidad, en el mismo texto, Hegel asimila la posición de Prusia con la de Francia: la Francia "calculadora" versus una Austria "generosa" (Rosenzweig, 1920, p. 128).

²⁹ Puede citarse como prueba una famosa carta de Hegel a Schelling, de Nochebuena de 1794: "...Ya sabréis que han guillotinado a Carrier...El proceso ha sido muy importante y ha dejado al descubierto toda la vileza de los robespierristas [Schändlichkeit der Robbespierröten]..." [Hegel, 1978, p. 52; cf. Rosenkranz, 1844, p. 85].

³⁰ En su versión castellana Hegel, 1968, pp. 637-638. Sobre esta referencia y sobre la convivencia en la filosofía política de Hegel de los modelos silogístico y organicista, ver Becchi, 1994, pp. 80-81.

sin embargo, que toda la demostración remite a la estructura silogística de la realidad por un lado y a la fuerza de la gravedad por el otro, las cuales permiten la mediación mutua de las partes al centro manteniendo éstas su independencia (Hegel repetirá el ejemplo en el § 198 de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* pero sin referencias a ningún modelo maquina).

La máquina del Estado es aquí más bien una mezcla de deducción dialéctica y de organismo natural con predominio de lo primero: esta "máquina" ha perdido su carácter amenazador y ha resuelto su dualismo permitiendo una vida del todo que no suprime la autosubsistencia de las particularidades³¹. Este esquema encontrará un desarrollo ético-político en la posterior *Filosofía del Derecho* - si bien en términos generales bajo una metáfora más organicista³² (por ejemplo, en la definición de constitución política, § 269) - allí se delimita claramente en la sección de la "Sociedad Civil" un ámbito de libre juego de los individuos (el sistema de las necesidades) y una serie de instancias de articulación (estamentos y corporaciones), éstas últimas sí encargadas de funcionar como "segunda raíz ética del Estado", como generadoras de eticidad (*Sittlichkeit*). Estamos lejos aquí de la educación "estética" schilleriana, sin embargo, sería erróneo pensar que Hegel ha descartado lo sensible y lo práctico para caer en un intelectualismo que ya ha criticado de joven: la importancia de una pedagogía política ha sido un tema central en los escritos publicísticos a lo largo de toda su carrera (en especial en el largo informe sobre la asamblea estamental de Württemberg de 1817) [Hegel, 1970, 4:582, 591], a su vez que los aspectos formativos teórico-prácticos tienen un lugar en la experiencia del trabajo y en el "honor" de pertenecer a un estamento y verse reconocido en él. Cuando Hegel critica el centralismo burocrático francés en el *Zusatz* del § 290 y caracteriza a las

³¹ El gran peligro del centralismo burocrático que Hegel ha criticado toda su vida, ver los §§ 295-296 de la *Filosofía del derecho*, en el último de ellos se habla sugestivamente de "lo mecánico" de la tarea administrativa gubernamental, esto recuerda poderosamente al llamado a dejar la esfera de "las tablas y los registros" [Tabellen und Register] del "Primer programa"... [Hegel, 1970, 1: 235].

³² Sobre el devenir del organicismo como modelo teórico en el Hegel de la madurez y, en particular, su "organicismo político", se deberían tener en cuenta los siguientes textos (a los que sólo podemos hacer nada más que mención aquí): Wolff, 1984, pp. 147-177; Becchi, 1994, pp. 75-99; Petersen, 1992, pp. 134 y ss. Finalmente y argumentando sobre la *Gewaltenteilung* hegeliana, Ludwig Siep ha destacado también con tono crítico la posible existencia en la filosofía estatal hegeliana de una contradicción entre un modelo "puro" lógico-dialéctico que sostiene el principio de oposición versus un modelo "impuro" orgánico-naturalista que propugna el principio de unidad (cf. Siep, 1986, pp. 387-420, aquí p. 417).

comunas (Gemeinden) como el lugar de "la auténtica fortaleza del Estado" (die eigentliche Stärke der Staaten) [Hegel, 1970, 7:460], el lugar donde - al igual que en Humboldt - hay que revitalizar la vida de "los de abajo": ¿no resuena aquí un eco - por refractado que sea - de los argumentos schillerianos de su juventud? Creemos que así es y es esto lo que ha motivado las líneas precedentes.

Bibliografía

- Becchi, P. [1994] "La doctrina hegeliana del organicismo político" en *Escritos de Filosofía* n° 25-26.
- Böckenförde, E.-W. [1990] "Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper" en Brunner, O., Conze, W. y Koselleck, R. *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, tomo 4, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990.
- Bondeli, M. [1990] *HEGEL IN BERN - Hegel-Studien / Beiheft 33*, Bonn, Bouvier, 1990.
- Braun, H. [1982] "Philosophie für freie Geister" en Bubner, R. (ed.) *DAS ÄLTESTE SYSTEMPROGRAMM Hegel-Studien / Beiheft 9 (Hegel-Tage Villigst 1969)*, Bonn, Bouvier, 1982.
- Conze, W. et. al. [1990] "Staat und Souveränität" en Brunner, O., Conze, W., Koselleck, R. *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, tomo 6, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990.
- De Gandt, F. [1979] "Introduction" en De Gandt, F. y Dubarle, D. (eds.) *G. W. F. Hegel: Les Orbites des Planètes*, Paris, Vrin, 1979.
- Dreizel, H. [1991] *Monarchiebegriffe in der Fürstengesellschaft: Semantik und Theorie der Einherrschaft in Deutschland von der Reformation bis Vormärz*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau, 1991.
- Dufour, A. [1998] "École Historique du Droit" en Raynaud, Ph. y Rials, S. (eds.) *Dictionnaire de Philosophie Politique*, Paris, P.U.F., 1998².
- Düsing, K. [1982] "Die Rezeption der kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels" en Bubner, R. (ed.) *DAS ÄLTESTE SYSTEMPROGRAMM Hegel-Studien / Beiheft 9 (Hegel-Tage Villigst 1969)*, Bonn, Bouvier, 1982.
- Düsing, W. [1981] "Kommentar" en idem (ed.) *Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen - Text, Materialien, Kommentar*, München/Wien, Hanser, 1981.
- Fichte, J. G. [1796] "Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre" en idem *Fichtes Werke*, vol. 3, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.
- Garber, J. [1979] "Drei Theoriemodelle frühkonservativer Revolutionsabwehr" en Grab, W. (ed.) *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte* Band VII.
- Harris H. S. [1972] *Hegel's Development: towards the sunlight (1770-1801)*, Oxford, Oxford University Press, 1972.
- Hegel, G. W. F. [1968] *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1968² (trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo).
- Hegel, G. W. F. [1970] *Theorie Werkausgabe. Werke in 20 Bänden*, Frankfurt,
- Hegel, G. W. F. [1978] *Escritos de Juventud*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978 (edición de J. M^a. Ripalda).

- Henrich, D. [1987] "Presupuestos históricos del sistema hegeliano" en ídem *Hegel en su contexto*, Caracas, Monte Avila, 1987.
- Humboldt, W. v. [1791] "Ideas sobre el régimen constitucional del Estado, sugeridas por la nueva Constitución francesa" ídem *Werke in Fünf Bänden*, vol. 1, Stuttgart, Cotta, 1960.
- Jarczyk, G. y Labarrière, P.-J. [1989] *Le syllogisme du pouvoir*, Paris, Aubier.
- Kroner, R. [1924] *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, Mohr, 1977.
- Küng, H. [1987] *The Incarnation of God*, New York, Crossroads, 1987.
- Lukács, G. [1957] "Sull'estetica di Schiller" en ídem *Contributi alla storia dell'estetica*, Milan, Feltrinelli, 1957.
- Maier, H. [1974] "Einige historische Vorbemerkungen zu Hegels politischer Philosophie" en *Stuttgarter Hegel-Tage 1970 Hegel-Studien Beiheft 11*, Bonn, Bouvier, 1974.
- Mandelkow, K. R. [1982] "Kunst- und Literaturtheorie der Klassik und Romantik" en ídem (ed.) *NEUES HANDBUCH DER LITERATUR WISSENSCHAFT Bd. 14: Europäische Romantik I*, Wiesbaden, Athenaiion, 1982.
- Novalis [1798] "Faith and Love" en Beiser, F. C. (ed.) *The Early Political Writings of the German Romantics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999².
- Parfait, N. [1999] *Une certaine Idée de l'Allemagne*, Paris, Desjonquères, 1999.
- Petersen, Th. [1992] *Subjektivität und Politik (Hegels "Grundlinien der Philosophie des Rechts" als Reformulierung des "Contrat Social" Rousseaus)*, Frankfurt, Hain, 1992.
- Petry, M. J. [1970] (ed.) *Hegel's Philosophy of Nature*, 3 vols, London, Allen & Unwin, 1970.
- Pöggeler, O. [1970] "Hegel como el autor del Más antiguo programa de sistema del Idealismo Alemán" en *DIÁLOGOS* n° 20, julio/sept.
- Pöggeler, O. [1970] "L' Interprétation hégélienne du Judaïsme" en ídem *Études Hégéliennes*, Paris, Vrin, 1985.
- Pöggeler, O. [1974] "Hegels praktische Philosophie in Frankfurt" en *Hegel-Studien Band 9*.
- Pöggeler, O. [1977] "Hegels Option für Österreich. Die Konzeption korporativer Repräsentation" en *Hegel-Studien Band 12*.
- Ripalda, J. M. [1978] *La Nación Dividida*, Madrid, F.C.E., 1978.
- Rizzi, L. [1993] *Eticità e Stato in Hegel*, Milán, Mursia, 1993.
- Rosenkranz, K. [1844] *Vita di Hegel*, Firenze, Mondadori, 1974 (introd., trad. y notas de R. Bodei).
- Rosenzweig, F. [1920] *Hegel et l'Etat*, Paris, P.U.F., 1991 (trad. G. Bensussan).
- Rühle, V. [1997] *En los laberintos del autoconocimiento: el Sturm und Drang y la Ilustración alemana*, Madrid, Akal, 1997.
- Schiller, F. [1795] "Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen" en Düsing, W. (ed.) *Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen - Text, Materialien, Kommentar*, München/Wien, Hanser, 1981.
- Schnabel, F. [1948] *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, 4 vols., Freiburg, Herder, 1948ss.
- Siep, L. [1986] "Hegels Theorie der Gewaltenteilung" en Lucas, H.-Ch. y Pöggeler, O. (eds.) *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Stollberg-Rilinger, B. [1998] "Staatsmaschine" en Ritter, J. y Gründer, K. (eds.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo 10, Basel: Schwabe, 1971 ss.

- Stolleis, M. [1998] *Histoire du droit public en Allemagne 1600-1800*, Paris, P.U.F., 1998 (*Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Band 1*, 1988).
- Suhrkamp, 1970 (edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel).
- Tilliette, X. [1982] "Schelling als Verfasser der Systemprogramms?" en Bubner, R. (ed.) *DAS ÄLTESTE SYSTEMPROGRAMM Hegel-Studien / Beiheft 9 (Hegel-Tage Villigst 1969)*, Bonn, Bouvier, 1982.
- Treue, W. [1962] *Wirtschaftsgeschichte der Neuzeit*, Stuttgart, Kröner, 1962.
- Wolff, M. [1984] "Hegels staatstheoretischer Organizismus" en *Hegel-Studien Band 19*.

Recibido el 01 de agosto de 2008; aceptado el 30 de octubre de 2008.