

EL ESTADO HEGELIANO: LA AUCTORITAS Y LA POTESTAS DE LA ÉPOCA MODERNA

THE HEGELIAN STATE: THE AUCTORITAS AND POTESTAS OF THE MODERN EPOCH

José Morales Fabero*

RESUMEN: La época moderna como es sabido modificó el sentido de la autoridad, porque venía a impugnar la *auctoritas* y la *potestas* de la todopoderosa Iglesia de Roma y, con ello, se quería sustituir la autoridad del papa por la de la conciencia de cada uno, es decir, la razón individual o subjetiva se constituye en la nueva autoridad. Fue Hegel quien, en su filosofía política, da un lugar central a la noción de Estado, constituyendo la culminación del pensamiento moderno y fuente de gran parte de la crítica de la modernidad y del pensamiento contemporáneo en general, en sus vertientes ideológicas de izquierda, centro y derecha.

ABSTRACT: *The modern epoch since it is known it modified the sense of the authority, because it was coming to contest it auctoritas and potestas of the all-powerful Church of Rome and, with it, the authority of the dad wanted to be replaced with that of the conscience of each one, that is to say, the individual or subjective reason is constituted in the new authority. It was Hegel, who in his political philosophy, gives a central place to the notion of State, constituting the culmination of the modern thought and source of great part of the critique of the Modernity and of the contemporary thought in general, in his ideological slopes of left side, center and right.*

PALABRAS CLAVE: época moderna, estado hegeliano, *auctoritas* y *potestas*

KEYWORDS: *modern epoch, hegelian state, auctoritas and potestas*

Fecha de recepción: 05/07/2018

Fecha de aceptación: 29/11/2018

doi: <https://doi.org/10.20318/universitas.2019.4513>

* Diplomado en Trabajo Social, Licenciado en Humanidades, Máster en Filosofía Teórica y Práctica por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Candidato a [Doctor](#) en [Filosofía](#) por la UNED. E-mail: jmorales315@uned.es

1.- INTRODUCCIÓN

El hombre es un ser eminentemente social¹, de ahí que siempre se ha reunido con sus semejantes con el objeto de formar comunidades y sociedades y con ello poder satisfacer sus necesidades y solucionar sus problemas con su entorno natural y otros grupos humanos. Por eso, evidentemente el cómo se organiza un grupo de hombres y mujeres en sociedad siempre ha estado ligado al vocablo *poder*: ... el cual viene del latín *possum, potes, posse, potui*, que en su acepción más lata y general significa «ser capaz», «tener fuerza para algo». Se vincula con *potestas*, que es «potencia», «potestad», «poderío», «dominio sobre un objeto concreto o sobre el desarrollo de una actividad», que tiene como homólogo a *facultas*, «posibilidad», «capacidad», «virtud», y cercanos a ellos está *imperium* («mando supremo»), *arbitrium* («falta de coacción») *auctoritas* («influencia moral derivada de una virtud»)².

Ahora bien, ¿cómo se ordena una comunidad? ¿Quién puede hacerlo de la mejor manera? ¿Por qué debemos respetar las reglas que nos vienen dadas? Para responder a estas preguntas, hay que analizar los conceptos y la manera en que juegan al interior de las prácticas. Cuando se comienza esta tarea la primera impresión es la distancia, la conciencia de que ese mundo en el que ingresamos viene del pasado. No obstante, se puede establecer que nuestra constitución antropológica tiene un rasgo preciso: cuando comenzamos a ser conscientes de que tenemos conciencia, lo que Hegel llamaba *la conciencia para sí*, aún no depende de nosotros que el mundo funcione. El texto hegeliano es muy explícito a ese propósito. En la introducción a la parte IV: [1. la autoconciencia en sí], leemos: Con la autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad. Hay que ver cómo comienza surgiendo esta figura de la autoconciencia. Si consideramos esta figura del saber, el saber de sí mismo, en relación con la anterior, con el saber de otro, vemos que este último ha desaparecido, ciertamente, pero sus momentos, al mismo tiempo, se han conservado, y la pérdida consiste en que dichos momentos están presentes aquí tal y como son en sí³.

En este sentido, Hegel se refiere a la capacidad del individuo, por medio de la autoconciencia, de reflexionar sobre los momentos anteriores de saberes de otros seres humanos, es decir, el saber de

¹ ARISTÓTELES, *Política* (traducción y notas de Manuela García Valdés). Madrid, Gredos, 2007, libro 1, págs. 46-47.

² MAYZ-VALLÉNILLA, ERNESTO, *El dominio de poder*. Ed. de la Universidad de Puerto Rico, 2.ª ed., 1999, págs. 8-9. 137 páginas.

³ Cf. G.W.F. HEGEL (1807), *Fenomenología del espíritu* (traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra). México, Fondo de Cultura Económica, 1966. 1.ª edición en español, Madrid, 1966, pág. 107. Además, hay una edición bilingüe, con traducción y notas de Antonio Gómez Ramos, en Abada editores / UAM, Madrid, 2010, pág. 245. Versión original en alemán: G.W.F. HEGEL (1807), *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, Hamburgo, Felix Meiner, 1980.

uno sobre sí mismo en relación con el saber de otro del que sólo quedan sus momentos que están presentes “aquí tal y como son en sí”. Se trata de nuestra reflexión, de nosotros, que con Hegel y gracias a él entendemos hacia dónde nos conduce el camino; pero no de la conciencia misma que recorre penosamente ese mismo camino sin comprender su sentido⁴. En la medida en que avanza la reflexión vamos siendo obligados a cambiar de perspectiva, a buscar nuevos objetos del conocimiento que respondan mejor a las exigencias de nuestro conocer. Estos cambios sucesivos se nos van revelando gracias a las indicaciones de Hegel, a través del «para nosotros», como momentos encadenados necesariamente, como etapas sucesivas de una cadena lógica. Sin embargo, su sentido último no nos aparece todavía y por lo tanto no podemos comprender la manera como esas etapas se ordenan en función de ese sentido último. Aun cuando el filósofo es consciente, dado que lo va experimentando en su conciencia o espíritu.

Por tanto, para Hegel el espíritu objetivo se dispersa en la pluralidad de individualidades pertenecientes a diferentes lugares y momentos históricos que lo dotan de una infinitud de determinaciones diversas, no es una esencia ni una sustancia, es acto y movimiento puro que es la esencia de los individuos, y así lo tienen que reconocer mediante la educación, devenir incesante que se constituye sólo en sus manifestaciones; carece de fondo metafísico, es negatividad o vaciedad que lo muestra como libertad absoluta, entendida como indeterminación total que se determina y rebasa siempre toda determinación para darse otra nueva, dando lugar a una continuidad histórica imprevisible, dado que Hegel entiende que se encamina hacia la objetivación de la libertad en leyes, instituciones y Estados cada vez más racionales. Continuidad que se explica en relación con el legado cultural transmitido por medio de las generaciones que del mismo se alimentan y tienen ahí reinicio para proyectarse hacia nuevas creaciones.

Otro concepto de interés para la cuestión que aquí nos ocupa, dentro del acercamiento del concepto de autoritarismo y su relación con el «para nosotros» de Hegel, es la relación que existe entre la *auctoritas* y la *potestas*. Para analizarla seguiremos el libro de Myriam

⁴ El término de autoconciencia tiene aquí un significado especial: el espíritu se ha dado cuenta de que toda la realidad es para él, ha tomado conciencia de sí como el centro de la realidad, por ahora de la realidad del mundo. Y es ahora cuando entrará en contacto con la otra persona como diferente a las cosas del mundo, y comienza la lucha por el reconocimiento, la lucha para saber quién es el centro de la realidad. Ese sería el primer paso hacia la constitución de la comunidad. Hegel no habla de la autoconciencia en general, como se podría entender, sino que denomina autoconciencia a un momento en la génesis del espíritu, con lo cual “autoconciencia” adquiere aquí un significado muy concreto y específico. No quiere decir que en sucesivos momentos el espíritu no tenga conciencia de sí; muy al contrario, es al final del proceso cuando el espíritu toma por fin plena conciencia de lo que es.

Revault d'Allonnes, como guía de estudio de dichos conceptos⁵. En primer lugar, habría que decir que son nociones procedentes del Derecho Romano clásico que han mutado desde su significado original⁶. A este respecto, Revault d'Allonnes, basándose en Hannah Arendt, recuerda el esfuerzo de los romanos por perpetuar lo público inscribiéndolo en una duración indeterminada, para que no dependa de las variaciones políticas o institucionales. Esta autora sostiene que «el tiempo tiene fuerza de autoridad»⁷, ya que la tradición, en el sentido de lo que ha funcionado con anterioridad, tiene un valor, asignándole a la distinción entre la *potestas* y la *auctoritas* el acto fundacional de la *civitas* romana: «[...]. Así pues, el interés por la posteridad es insoluble del interés por la anterioridad. No se trata solo de perpetuar lo que siempre ha sido, sino asentar el cambio sobre el *continuum* temporal [...] La *auctoritas* se despliega siempre en el tiempo, se sitúa simultáneamente hacia atrás, como fuerza de proposición, y hacia adelante, como elemento de ratificación o de validación»⁸.

Por otro lado, tenemos que los conceptos de autoridad y poder se emplean en diversos sentidos en el campo de la filosofía política y de las ciencias sociales. Tal diversidad se debe, en parte, a la ubicuidad del fenómeno. Etimológicamente, *autoridad* es una palabra latina (*auctoritas*, sinónimo de *poder* legítimo y no coactivo) unida al verbo *augere*, «aumentar», y no ha sido un término peyorativo contrariamente al vocablo *autoritarismo*, utilizado hoy en forma despectiva⁹. También es cierto que los términos *autoridad* y *autoritarismo* están emparentados etimológicamente, dado que *autoridad* proviene del latín (*auctoritas*, *-ātis*)¹⁰, que en su acepción

⁵ REVAULT D'ALLONNES, M. (2006), *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*. Éditions du Seuil. Traducción de Estela Consigli: *El poder de los comienzos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, 256 páginas.

⁶ El primer tipo de organización político-social que conocerá el asentamiento protorromano será el gentilicio. El protagonismo corresponderá en esta organización pre-cívica a las gentes. Posteriormente, tendrá lugar un proceso de disolución de la organización gentilicia y el tránsito a la *civitas* (= *universitas civium*'), de modo similar a la *polis* griega, momento incipiente de muchas de las instituciones romanas y también de la idea de *auctoritas*. La transmisión y proyección hacia el porvenir de este incipiente *ethos* romano conformará un acervo de hábitos sociales, jurídicos y religiosos que conocemos con el nombre de *inores maiorum*. Cfr. F. JAVIER MORA (1999). "El dualismo autoridad-potestad como fundamento de la organización y del pensamiento políticos de Roma". *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* II, pp. 85-109.

⁷ *Ibid.*, pág. 35.

⁸ *Ibid.*, págs. 30-35.

⁹ *Ibid.*, pág. 229.

¹⁰ Autoridad: ἀξίωμα, ατος, τό *auctoritas*, dignitas.- Axioma, principio de valor en sí mismo: ἀξίωμα, ατος, τό *axioma*.- Autoridades: ἐξουσίαι, αί *potestates*, magistratus.- Crédito: βάρος, εος, τό *auctoritas*.- Con autoridad: κυρίως *cum auctoritate*.- Digna de fe: ἀξιοπιστία, ας, η *auctoritate fide digna*.- Dotado de: εξουσιαστικός, η, όν *qui valet auctoritate*.- Inviolable, sacrosanta: άσυλάρ- χης, ου, ό *sacrosanctus magistratus*.- Poder: κυριότης, ητος, η; κύρος, εος, τό *dominatio*, *auctoritas*.- πιστότης, ητος; πρόσχημα, ατος, τό; προσκύρησις, εως, η *auctoritas*.-

tercera nos informa de alguien o algo que tiene «prestigio y crédito que se reconoce a una persona o institución por su legitimidad o por su calidad y competencia en alguna materia», y *autoritarismo* proviene de *autoritario*: «Actitud de quien ejerce con exceso su autoridad». La distinción entre *autoritarismo* y *autoridad* ha sido definida, con frecuencia, en función de la legitimidad del ejercicio del poder. Así, Stoppino cuando expone que: «una situación de autoritarismo tiende a instaurarse siempre que el poder es visto como legítimo por quien lo detenta, pero no es reconocido como tal por quien lo sufre», o que «una autoridad [...] puede transformarse en autoritarismo, en la medida en que la legitimidad es y la pretensión del gobernante de mandar se vuelve, a los ojos de los subordinados, una pretensión arbitraria de mando»¹¹.

Por lo tanto, quizás la delimitación del terreno donde nos moveremos es imprecisa y cambiante, ya que en la historia del pensamiento ambos conceptos han mutado de acuerdo con los sucesivos contextos, dando lugar a confusiones y a interpretaciones interesadas¹². En el campo político, el adjetivo *autoritario* y el sustantivo *autoritarismo* que deriva de él se emplean en tres contextos. En la tipología de los sistemas políticos, se suele llamar autoritarios a los regímenes que privilegian el aspecto del mando y menosprecian el consenso. En sentido psicológico, se habla de personalidad autoritaria, centrada en la disposición a la obediencia ciega a los superiores y al trato arrogante con los inferiores jerárquicos o con los que están privados de poder. En cuanto a las ideologías autoritarias, son aquellas que niegan la igualdad entre los hombres, hacen énfasis en el principio jerárquico y exaltan los elementos de la personalidad autoritaria como si fueran virtudes. Desde el punto de vista de los valores democráticos, el autoritarismo es una manifestación degenerativa de la autoridad, mientras que desde el punto de vista de una orientación autoritaria, el igualitarismo democrático es el que no es capaz de producir la *verdadera*

Que ejerce la autoridad paternal: πατρονόμος, ος, ον auctoritatem paternam exercens.- Asumir la autoridad: ἐνεξουσιάζομαι mihi potestatem assumo.- Ejercer la autoridad: ἀρχέω, ἀρχεύω magistratum gero.- Dar autoridad: ἐξουσιάζω potestatem do.- Mandar con: διακορυνέω domini more impero.- Tener autoridad: ἐναυθεντέω, ἐξουσιάζω auctoritate valeo, potestatem habeo > Usurpar autoridad, arrogarse: αὐθεντέω auctoritatem usurpo.- Lugar donde se reúnen las: ἀρχεῖον, ου, τό magistratuuum curia.- Autoridad o destino dado según la renta que se posee: τιμοκρατία, ας, η dominationis species AUTORITARIAMENTE y absolutamente: αὐτεριτακτικῶς eorum more qui suo jure imperant.

<https://sites.google.com/site/pyrrus7/diccionario-espanol-griego-latin-2>

¹¹ STOPPINO, M. (1992), «Autoridad; autoritarismo» (Entradas), en Bobbio N., et al., *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI, 1997, pág. 94.

¹² Autoridad: del latín (*auctoritas*, *-ātis*), [...] alguien, o algo que tiene «prestigio y crédito que se reconoce a una persona o institución por su legitimidad o por su calidad y competencia en alguna materia». *Autoritarismo* proviene de *autoritario*: «Actitud de quien ejerce con exceso su autoridad». Ver: *DRAE*, Madrid, 2014.

autoridad¹³. Hecha esta aclaración, nuestro interés se centrará en el campo de las ideologías autoritarias.

Por otro lado, la época moderna, como es sabido, modificó el sentido de la autoridad, porque venía a impugnar la *auctoritas* y la *potestas* de la todopoderosa Iglesia de Roma, y con ello se quería sustituir la autoridad del papa por la de la conciencia de cada uno, es decir, la razón individual o subjetiva se constituye en la nueva autoridad¹⁴. Siendo el ámbito por excelencia de la razón moderna, el mundo académico y científico; el lugar natural del sujeto de la modernidad y de los valores ilustrados, roca fundamental de una identidad clara y precisa surgida en el siglo XVII a partir del *cogito* cartesiano, que se consolida en los siglos siguientes, al mismo tiempo que la idea de modernidad centrada en la razón como motor y norma de la sociedad. La idea de sujeto que se deriva de estas ideas es, por lo tanto, un ser consciente, indiviso, controlado, razonable y, por lo tanto, moderno. Por eso se viene a sustituir la autoridad de la Iglesia, monolítica y unitaria, que se la denominó de oscurantista y autoritaria, por una autoridad subjetiva, basada en la propia reflexión y cimentada en la ciencia como nueva *auctoritas* mundana, en contraposición a la Sagradas Escrituras. Además, planteó la cuestión de la diversidad de opiniones y credos, debido al fomento de la interpretación libre de la Biblia; fomentó un nuevo sentimiento de nación; elevó el prestigio de las lenguas vernáculas; cambió las actitudes hacia el trabajo, el arte y la emoción humana, y finalmente privó a Occidente de su antiguo sentido de unidad. Resumiendo esta reflexión, diremos que la *auctoritas* empieza a desplazarse desde los monasterios a la cultura laica de las universidades gracias a la invención de la imprenta de Gutenberg, que permite la expansión de la cultura escrita, que hasta entonces había estado restringida a los monasterios. Por tanto, el modo de legitimidad que la modernidad reivindica se apoya en la autoafirmación de la razón y se puede sostener porque reside en el proyecto de autofundación de sí, y este es básicamente un proyecto fundador de ruptura.

¹³ STOPPINO, M.: «Autoritarismo», en Bobbio N., *et al.*, *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI, 1997, pág. 125.

¹⁴ FRANK FUREDI, *Authority: A Sociological History*, Cambridge University Press (October 28, 2013), 453 pages. La preocupación por la autoridad es tan antigua como la historia de la humanidad misma. El pecado de Eva era desafiar la autoridad de Dios al desobedecer su gobierno. Frank Furedi explora cómo la autoridad fue disputada en la antigua Grecia y le da un significado de gran alcance en la Roma Imperial. Los debates sobre la autoridad religiosa y secular dominaron Europa durante la Edad Media y la Reforma. El mundo moderno intentó desarrollar nuevas bases para la autoridad —el consentimiento democrático, la opinión pública, la ciencia—; sin embargo, Furedi muestra que este problema sigue sin resolverse, con el argumento de que hoy se pone en duda la autoridad de la autoridad. Esta sociología histórica de la autoridad pretende explicar cómo los problemas contemporáneos de la desconfianza y la pérdida de legitimidad de muchas instituciones son informados por los intentos anteriores para resolver el problema de la autoridad.

Por tanto, en la modernidad el hombre se empieza a ver como autónomo en sus decisiones, si bien es cierto que fundamentado en los imperativos categóricos de Kant y en la razón Ilustrada; y en las afirmaciones de Locke y Hegel sobre la Razón y el Derecho, que van asentando la nueva *auctoritas* y *potestas* de la época moderna, mediante la creación de la metáfora del pacto social y del Estado, en el ámbito político. En este sentido, la modernidad es sinónimo de rupturas, pero también de construcción de nuevas subjetividades, de nuevas formas de conocer y ser en el mundo, un mundo diferente que requería ser explicado, cuestión a la que, desde el inicio de la modernidad, va a contribuir la Filosofía. Esta situación anterior empieza a cuestionarse, en cuanto a la razón Ilustrada, por los maestros de la sospecha¹⁵ (Nietzsche, Freud y Marx), con el progresivo deterioro de la metafísica, como reducto de la filosofía, por lo que esta empieza a perder su centro dentro de la cultura occidental mediante la descentralización del sujeto llevada a cabo por Heidegger y Derrida, habiéndose fraguado el nombre de postmodernidad¹⁶ para designar una nueva forma de entender nuestro presente, que se caracteriza por la sublimación del vivir el día a día, el no tener una idea o norma, que pueda regir en una sociedad (se habla de relativismo). Por lo que la palabra autoridad puede dar lugar a ser entendida como autoritarismo. Nos cuidamos muy mucho de nombrarla, no vaya a ser que se nos tache de fascistas trasnochados y autoritarios. ¿Pero realmente carecemos de norma o hay otras normas no visibles, que nos hacen aún si cabe más esclavos que la escolástica, el dogmatismo, la fe, el imperativo categórico o el espíritu absoluto de Hegel?

2.- LA AUCTORITAS Y LA POTESTAS DEL ESTADO HEGELIANO

Si hoy vivimos en un mundo conforme a la modernidad, en cuanto a sus instituciones: familiar, educativa, judicial, etc., de tal manera que nos parecen naturales porque ni siquiera nos damos cuenta, ya que las hemos naturalizado, se debe a la aportación de Hegel, quien en su filosofía política da un lugar central a la noción de Estado, a través de su obra *Principios de la filosofía del derecho*, en

¹⁵ La tríada Freud-Nietzsche-Marx fue propuesta por PAUL RICOEUR (1913-2005) en *Freud: Una interpretación de la cultura* (1970), y fue ampliamente citada y trabajada por diversos autores, entre ellos Michel Foucault, quien consideraba a estos autores como los tres críticos más lúcidos del idealismo, los defensores más brillantes de un materialismo radical. El criterio que utilizó Ricoeur para aunar a estos autores fue el tratamiento que recibió la conciencia como punto de partida para ellos. Marx afirmaba que en esta categoría influían elementos económicos, sociales e ideológicos. Nietzsche, que en la base de la noción de conciencia se halla una moralidad recibida y engendrada a partir de un resentimiento contra la vida. Y Freud, que el Yo «no es el dueño de su propia casa».

¹⁶ JEAN-FRANÇOIS LYOTARD (1979), *La condición posmoderna*, París, Editions Minuit, 106 págs.

1821¹⁷. Su obra se constituyó en la culminación del pensamiento moderno y fuente de gran parte de la crítica de la modernidad y del pensamiento contemporáneo en general, en sus vertientes ideológicas de izquierda, centro y derecha. La idea de que la realidad es dialéctica, la concepción de la historia como proceso contradictorio y conflictivo, la idea del deseo como motor de la subjetividad y de lo social, el lugar de la religión en la constitución de lo social, son algunas de las ideas hegelianas que se van a corporizar en teorías filosóficas, psicológicas y sociológicas posteriores. Todo lo anteriormente expuesto debe ser tenido en cuenta dentro de la salvedad de que la modernidad no es el fruto de un solo pensador, sino la conjunción, influencia y retroalimentación de diversos autores y corrientes filosóficas (Kant, Herder, Montesquieu, Diderot, Locke, Voltaire, etc.).

Para Hegel no hay oposición entre naturaleza y sociedad, por lo que el Estado es un organismo espiritual, así manifiesta: Como ciudadanos de este Estado, los individuos son personas privadas que tienen como finalidad su propio interés [...]. Aquí el interés de la idea —que no reside en la conciencia de estos miembros de la sociedad civil como tales— es el proceso de elevar la individualidad y naturalidad de los mismos a través de la necesidad natural así como a través del arbitrio de las necesidades a la libertad formal y a la formal universalidad del saber y del querer, de educar la subjetividad en su particularidad¹⁸.

Hegel rompe así con las teorías liberales del derecho natural (el individualismo inglés de tradición calvinista y francesa, que culminó en la declaración de derechos de la Revolución francesa)¹⁹, e influido por el romanticismo²⁰, postula una concepción orgánica del derecho. El derecho no es una realidad *a priori*, abstracta, opuesta a los pueblos concretos en su desarrollo histórico. El derecho deviene de la legitimidad del Estado, que es histórica y se apoya en la idea de que la moralidad absoluta reside en la nación, no en el individuo. Hegel ha presentado la filosofía como el saber de lo real, que da cuenta de lo que es y no de lo que debe ser. Esto se desprende claramente de sus

¹⁷ HEGEL, G.W.F. (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder, Naturrecht und Staatswissenschaft in Grundrisse* (trad. y prólogo de Juan Luis Vernal del original: *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia*, Barcelona, Edhasa, 2.ª ed., 1999).

¹⁸ *Op. cit.* Hegel (1821), § 187, pág. 308.

¹⁹ El derecho natural es individualista. Se funda en la idea de que el Estado es obra de los individuos y está hecho para estos, por lo que su función es garantizar las libertades individuales.

²⁰ Y también influido por el naciente nacionalismo moderno, cuyos primeros pasos se materializaban en la época de Hegel con los ejemplos constitucionales de Francia, España y otros estados-naciones modernos, incluidos muchos de la América Latina recientemente independizada. Ver HOBBSAWM, E. *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Barcelona, Crítica; Grijalbo-Mondadori, (2.ª ed.) 1992. Disp.: <http://uhphistoria.files.wordpress.com/2011/02/eric-hobsbawm-naciones-y-nacionalismo-desde-1780.pdf>

lapidarias palabras en el prefacio a la *Filosofía del derecho*²¹, entre las que se destaca la afirmación relativa a que la filosofía, por ser la investigación de lo racional, consiste en la captación de lo presente y de lo real efectivo, y no en la posición de un más allá que sabe Dios dónde tendría que estar, aunque en realidad bien puede decirse donde está: en el error de un razonamiento vacío y unilateral²².

Otra afirmación —ampliamente discutida, entendida y mal entendida— sigue casi inmediatamente a la anterior: «Lo que es racional es real efectivo, y lo que es real efectivo es racional»²³. Y Hegel agrega que el tratado del que nos ocupamos, a saber, la *Filosofía del derecho*, «en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional. La enseñanza que puede radicar en el tratado, no consiste en enseñar al Estado como debe ser, sino en enseñar cómo el Estado, el universo ético, debe ser conocido. La tarea de la filosofía es concebir lo que es, pues, lo que es, es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, hijo de su tiempo; de la misma manera, la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos. Es igualmente insensato creer que la filosofía puede ir más allá de su tiempo presente, como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo»²⁴. Y como si esto no fuera suficiente, sostiene que, «de todos modos, la filosofía llega siempre demasiado tarde. En cuanto pensamiento del mundo, aparece en el tiempo solo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino solo conocer; el búho de Minerva solo alza el vuelo en el ocaso»²⁵.

Por lo expuesto anteriormente, también queremos apreciar que al leer los comentaristas de Hegel, y a Hegel mismo, como apunta el profesor Arturo Klenner: “el lector puede quedar con una impresión, si no falsa, al menos poco matizada de la importancia de la eticidad en el ámbito del espíritu objetivo. Por eso, el tratado (*Principios de la filosofía del derecho*) se desarrolla hacia la eticidad y particularmente hacia el Estado. Es en estos momentos de la evolución del concepto donde la razón encuentra su mayor actualización, el máximo de concreción. El hilo conductor de los argumentos conduce, desde el primero hasta el último párrafo de la obra, hacia la eticidad en cuanto el grado mayor de libertad y de racionalidad”²⁶. El Estado

²¹ Cito según HEGEL, G.W.F. (1821), *Principios de la Filosofía del Derecho*. *Op. cit.*, § 187, pág. 308.

²² *Ibid.*, pág. 58.

²³ *Ibid.*, pág. 59.

²⁴ *Ibid.*, págs. 60-61.

²⁵ *Ibid.*, pág. 63.

²⁶ ARTURO KLENNER, “En torno a la filosofía del derecho de Hegel: cuestiones y objeciones”, *Revista Polis*, 3, 2002.

político puede ser «la realidad de la libertad concreta»²⁷ solo en la medida en que rechaza toda legitimación fundada en un principio de autoridad «positiva» (paternalista, patrimonial, contingentemente histórica) y asume justificar la autoridad y el derecho frente al tribunal de la razón. Por cierto, Hegel, en su realismo político-especulativo, sabe también que un mal Estado es mejor que ninguno, sabe que la contingencia y el accidente cuando duran, si bien deben superarse, son comprendidos en su contexto y en sus «razones», porque solo a partir de eso es posible transformarlos de un modo no abstracto ni veleidoso. Hegel sabe, en suma, que hay precios que la razón en su camino por el mundo debe pagar, que hay responsabilidades estructurales intrínsecas a la lógica constitutivamente práctico-especulativa de lo racional mismo y a su producción objetiva, a través del actuar de los hombres.

Por ello, en cuanto a la concepción de Hegel de la *auctoritas* y *potestas*, que legitima la noción de «Estado político» moderno, este se propone dar cuenta de una arquitectura «constitucional» (no en el sentido de un «papel» de garantía, sino en el sentido de una organización institucional que opera según leyes público-rationales) en la que los poderes sean distintos pero reconducidos a una unidad individual. Uno de los tres poderes (el del príncipe, que se suma al legislativo y al gubernativo) representa la «culminación y el inicio del todo», es decir, es «parte total», colocando en la *Verfassung* y conclusión de ella en la figura concentrada de la soberanía, ya que: «El perfeccionamiento del Estado gobernado por una monarquía constitucional» —que para Hegel es *tout court* «el argumento de la historia universal del mundo», porque dicho nivel institucional alto implica una articulación perfecta de la eticidad moderna, menos compacta y más libre— reúne la racionalización de la autoridad en el sentido de la institucionalización y mantenimiento de un nivel «autoritativo» superior (*Oberhaupt des Staates*)²⁸, al que se somete la decisión última de la voluntad»²⁹. Por tanto, la soberanía del príncipe da expresión al principio antiparticularista que inspira la universalidad concreta del Estado, sin el cual se derrumba todo el edificio del derecho moderno, con la vuelta de los estatus y los privilegios. En este sentido, ella se identifica con el monismo de la voluntad rousseauiana «voluntad general», que tiene por objeto lo racional en sí, y no como sumatoria³⁰. Soberanía y voluntad general son inderivables. La racionalidad de la autoridad estatal y de sus elecciones no pueden depender de intereses y opiniones particulares. Para Hegel dicha noción de soberanía estatal, que también tiene una valencia axiológica, ni siquiera puede ser entendida en sentido

²⁷ HEGEL, *Filosofía del derecho*. *Op. cit.*, § 260.

²⁸ «El jefe del Estado».

²⁹ Cfr. B. BOURGEOIS, «Le premier hegelien», en *Hegel et la philosophie du droit*, París, PUF, 1979, págs. 87 y ss.

³⁰ *Op. cit.*, § 258.

abstracto, so pena de su ineffectuabilidad política y la pérdida de un punto de apoyo estable e identificable, particularmente necesario en realidades complejas como los grandes Estados de la época moderna, que implican una marcada distancia entre poder e individuo, centro y periferia, y conocen los riesgos del atomismo social.

Sin embargo, las afirmaciones previas solo tienen validez si no nos ocupamos de la *eticidad*³¹ o del ámbito ético en un Estado o en una nación determinada, sino de la *eticidad* en términos abstractos, lo cual no desmiente que la *eticidad* sea el aspecto dialécticamente más concreto del espíritu objetivo. Pues, si procuramos aplicar el análisis a los distintos Estados o naciones que existen actualmente, o que han existido, nos percataremos de que el contenido de la *eticidad* no es siempre el mismo para todos, que no es siempre la máxima racionalidad, que no necesariamente es la realización de libertad, y que muchas veces no solo manifiesta defectos, sino que también presenta evidentes síntomas de corrupción y decadencia. Por ello nos dice Hegel: La historia particular de un pueblo histórico contiene en primer lugar el desarrollo de su principio, desde su primitiva situación infantil hasta su florecimiento, en el que alcanza una libre autoconciencia ética e ingresa en la historia universal. En segundo lugar, está el período de su decadencia y corrupción, pues allí se señala en él el surgimiento de un nuevo principio como lo meramente negativo del suyo propio [...]. En ese período, aquel pueblo ha perdido el interés absoluto, y si bien puede asimilar positivamente el principio superior y formarse de acuerdo con él, se comporta como en un terreno ajeno, sin vitalidad ni frescura. Puede incluso perder su independencia, o bien mantenerse o sobrevivir como un Estado particular o en un círculo de Estados, debatiéndose azarosamente en múltiples intentos internos y guerras externas³².

3.- CRISIS DEL ESTADO MODERNO HEGELIANO

Una vez hemos definido la concreción del Estado moderno en Hegel, también observamos que este ofrece en su tratado una concepción del Estado tan perfecta, que es difícil, por no decir imposible, reconocerla como efectivamente existente, no solo en los Estados de su época y en los precedentes, sino también en los posteriores y actuales. Debido a que para Hegel la libertad presupone

³¹ Es que este término de *eticidad* es tan abstracto como la línea del horizonte: no marca una meta clara y definida, sino un lugar ideal hacia el cual acercarse, con la conciencia de que nunca se llegará al mismo, pero que sirve como guía para el perfeccionamiento. De esta forma, la *eticidad* colectiva de un estado puede ser comparada a la «areté» individual que postularon los antiguos griegos como PLATÓN, en su diálogo llamado *Menón* (edición de 1958, reimp. 1970, estudio crítico, traducción y notas por Antonio Ruiz de Elvira: Madrid, Instituto de Estudios Políticos). Ver también: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez), Madrid, Alianza, 2001.

³² HEGEL (1988), *Principios de la filosofía del derecho*, *Op. cit.*, págs. 492-493.

constitutivamente una originaria parcialización (y por lo tanto una pérdida), esta debe «ensuciarse» para dar prueba de sí. La noción hegeliana de libertad implica la decisión, como diferencia de la «decisión a la finitud»³³. Cada edificación del Todo implica una renuncia originaria, una limitación, un contenido determinado y parcial en el cual construir y desde el cual se activa la energía productiva. El Todo es siempre conquista, déficit inicial, impulso; también el resultado es, hegelianamente, siempre «agitado», porque lleva la impronta de aquel, no es una posesión para siempre estática. El Todo es «político»³⁴. Autoridad y libertad están especulativamente conectadas. La libertad no es un dato «espiritual» originario, sino una construcción intrínsecamente «política», fruto del conflicto y de una educación a la obediencia, que históricamente ha producido el aplastamiento de las particularidades, la atenuación civilizadora de las obstinadas asperezas y una dinámica de «liberación»³⁵. Es decir, el orden moderno.

Por lo expresado anteriormente nos parece importante, en la práctica, preguntarse en los tiempos que corren, si estamos dispuestos a aceptar la concepción hegeliana del Estado, el derecho y la libertad, como un desafío que tomar en cuenta en el momento de pensar cómo queremos configurar la sociedad, y específicamente el Estado del tercer milenio. No se trata de repetir exactamente el modelo hegeliano —lo que sería un insensato anacronismo—, pero hay aspectos que deben ser considerados: la relación entre Estado y sociedad burguesa; la relación entre individuo y comunidad; la relación entre subjetividades (intersubjetividad); el rol de la familia en la sociedad; el sistema de las necesidades; la relevancia de la guerra; la posibilidad o imposibilidad de un derecho internacional, etc. Ciertamente en semejantes temas, es de suma relevancia tener claro, entre otras cosas, qué Estado, derecho y libertad queremos poner en práctica. Pero ¿creeríamos hoy que el Estado es la solución al problema del desgarramiento del mundo, problema cuyos días coinciden con los de la moderna sociedad capitalista? ¿Podríamos confiar al Estado el índice de un reconocimiento universal —de todos y de cada uno— de los miembros de una comunidad política, *la auctoritas y la potestas*?

Afirmar algo así hoy no evitaría levantar las peores sospechas hacia quien se atreviera a hacer tal afirmación. Desde la disolución del pensamiento moderno, las interpretaciones de la realidad han sido divergentes y no han podido agruparse en un paradigma único; así tenemos que la profesora D'Agostini establece que: ... en torno a los años 60, se puede definir el comienzo de la filosofía del presente,

³³ *Op. cit.*, § 13. Para dicha teoría de la libertad la referencia obligada, obviamente, son los fundamentales párrafos de la *Introducción a los principios* (sobre todo §§ 5-15).

³⁴ El modo de existir del Espíritu en el mundo es «lo político».

³⁵ *Op. cit.*, § 187.

aglutinándose el pensamiento contemporáneo en las siguientes ramas: la filosofía analítica, la hermenéutica, la teoría crítica del estructuralismo, y la epistemología positivista en sus distintas expresiones³⁶.

Ante esta situación Hegel es la última «bestia negra» de los últimos dos siglos de la filosofía: los defensores de la *Lebensphilosophie*³⁷, existencialistas de Kierkegaard en adelante, materialistas, historicistas, filósofos analíticos y empiristas, marxistas, liberales tradicionales, moralistas religiosos, deconstruccionistas y deleuzianos, que se definen ellos mismos a través de diferentes modalidades de rechazar a Hegel. Pero cuando todos empiezan a hablar el mismo idioma, es un signo fiable de que algo está eludiendo a todos.

Por lo tanto, a casi doscientos años de dictadas por Hegel estas descomunales y lapidarias reflexiones de *Principios de la filosofía del derecho*, la situación global espiritual es hoy muy distinta. Se revalora ahora una diversidad y un multiculturalismo con parámetros que no son ni «dogmático-prescriptivos ni totalitarios», como aquellos que imponía de manera explícita el espíritu absoluto³⁸ hegeliano. Tampoco se acepta hoy, sin caer en negligencias acríicas, ningún neocolonialismo cultural, implicado este también en la teodicea hegeliana. En las nuevas condiciones conceptuales, políticas y culturales con que acabamos de rebasar el primer decenio de este siglo XXI, los pueblos originarios —que por su cuenta y riesgo han proseguido, hasta ahora a contracorriente, sus respectivos y muy particulares desarrollos— se aprecian, en y con dialécticas incluyentes que los acreditan como distinguidos dialogantes. Este aprecio es cada vez más notorio en ámbitos intelectuales y académicos de vanguardia; intelectuales y académicos que muestran su solidaridad social a esos mismos pueblos originarios que tematizan en su visión conceptual³⁹. Por sí solo, este hecho da cuenta de una nueva realidad epistemológica del sujeto cognoscente convencional, ese que otrora se hacía el escurridizo y se excluía *a priori* de la relación objetiva con sus temas de estudio científico y conceptual.

³⁶ FRANCA D'AGOSTINI, *Analíticos y continentales* (trad. Mario Pérez Gutiérrez), Madrid, Cátedra, 2.ª edición, 2009, pág. 31.

³⁷ *Filosofía de la vida*. Traducción: *Diccionario Collins Alemán-Inglés*.

³⁸ Habría que agregar aquí al sucesor materialista del espíritu hegeliano: la «lucha de clases» marxista como dogma fundamental de los descendientes de Hegel en el siglo XX y su encasillamiento del análisis de todas las sociedades bajo el molde inamovible de los «modos de producción».

³⁹ Esta caracterización de los pueblos «originarios» es refutada por las más modernas teorías antropológicas, que basadas en las semejanzas genéticas, han establecido que los «originarios» en realidad no son más que inmigrantes más o menos tempranos de todos los continentes, excepto de África, considerada hoy como la «cuna» de la especie actual del *Homo sapiens*. Ver este tema en ARSUAGA, J. L. y MARTÍNEZ, I. *La especie elegida: la larga marcha de la evolución humana*, Barcelona, Temas de Hoy, 1999.

Por otro lado, en la actualidad existe un consenso general en torno a la crisis de la autoridad y de los sistemas conceptuales de la cultura occidental: de la filosofía del sujeto, del fundamento y de la metafísica, de la comprensión lineal de la historia, del predominio de la razón (sobre todo de la instrumental), de la idea de progreso, de la vitalidad del Estado-nación, hacia la pluralidad de interpretaciones y la fragmentación. En cuanto a lo político, el término *postmoderno* lo puso en circulación, como es sabido, Arnold Toynbee⁴⁰ en el año 1947. Al reducir a uno los seis primeros volúmenes de *Un estudio de la historia*, Sommerwell, el compilador, propuso llamar *postmoderno* a lo que el autor había llamado simplemente «IV período occidental». Ya en 1954 Toynbee sostenía que la edad moderna (iniciada a finales del siglo xv con la dominación europea de otras tierras y otros pueblos) empezaba a ceder ante el empuje de una nueva edad posmoderna, caracterizada por la coexistencia de diferentes culturas.⁴¹ En este período, que a juicio de Toynbee comenzó en torno a 1875, los poderes actuantes en la historia habrían perdido ya su condición nacional para dar paso, por decirlo así, a un juego de fuerzas a nivel planetario. El nombre y el concepto tuvieron éxito y, más o menos por aquel entonces, se desarrollaron también otras teorías de corte sociológico sobre la civilización industrial, el agotamiento de las ideas, el fin de las ideologías, la razón instrumental, el hombre unidimensional, etc.

Esclareciendo un poco más, Arnold Toynbee en el octavo volumen de su monumental *A Study of History* (1954) la escribió para caracterizar la nueva situación geopolítica abierta tras la guerra franco-prusiana de 1870; y a pesar de que no se prestara atención al término, la idea de Toynbee era acertada, como se revelará con toda pujanza veinte años después. El gran historiador había visto en la conjunción del industrialismo y del nacionalismo la matriz del Occidente moderno, así como observado que a finales del siglo xix esa conjunción (en paralelismo con el destino de las vanguardias) se había invertido hasta formar una completa contradicción: la industria internacional capitalista convertía por un lado en obsoletos los vínculos y las fronteras de los Estados surgidos del Congreso de Viena⁴², mientras que por otro los *nacionalismos* («irredentos»)

⁴⁰ ARNOLD JOSEPH TOYNBEE (Londres, 1889 - York, 1975). Filósofo e historiador británico, considerado como uno de los más importantes filósofos de la historia, fama lograda gracias a sus doce volúmenes de *A Study of History* (*Estudio de la historia*, 1934-1961). Publicada en castellano por Editorial Vergara (trad. de Pablo Uriarte), Barcelona, 1963, en XVIII tomos.

⁴¹ TOYNBEE, A.J., *A Study of History* (vol. 8), Londres, Oxford University Press, 1954, pág. 338 (citado por CRAIG OWENS, en «The Discourse of others», pág. 57).

⁴² Tras la derrota de Napoleón, los monarcas absolutos europeos buscaron regresar al absolutismo de la etapa anterior a la Revolución francesa, lo que significó la supresión de las medidas sociales, políticas y económicas promulgadas por los ideales revolucionarios del siglo xviii, sobre todo los referentes a las constituciones y la soberanía nacional, para dar paso al poder ilimitado de los reyes, devolver a la nobleza y al clero sus privilegios, reconstruir el mapa de Europa que había sido

tendían al desgarramiento interno no solo de los grandes Imperios (como se veía a las claras tras 1918), sino también del Estado-nación en cuanto tal, con la consiguiente aparición virulenta de reivindicaciones étnicas y localistas. Toynbee lamenta al respecto el quebrantamiento de la clase media burguesa como elemento rector de la sociedad, ahora dividida en dos grandes bloques: al Oeste, la clase industrial trabajadora; al Este, la configuración de una *nomenklatura*, de una *intelligentsia* dictatorial, que se aprovecha de los logros maquinistas occidentales para volverlos contra la cultura moderna, como en Japón (Meiji), Rusia (el bolchevismo), Turquía (Kemal Atatürk) o China (con la Gran Marcha maoísta).

4.- CONSIDERACIONES

Parece ser que lo que está en juego no solamente es el Estado-nación, sino también la filosofía de la historia, el sujeto de la historia y por ende la razón moderna. Por ello, en referencia a la *auctoritas* legítima de la política democrática, la misma se ve socavada por el «nihilismo total» de la técnica y las *authorities* de los poderes económicos y mediáticos. Recordemos que para Hegel todo es razón, aunque esta se manifieste desplegándose a fuerza de contradicciones. Razón científica, social, religiosa, moral... Nada escapa a la razón; esta es omnipresente y da cuenta de todo: Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que solo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo⁴³.

Por eso, en estas circunstancias Nietzsche será el gran enemigo de Hegel. Por otro lado Schopenhauer influyó en el pensamiento de Nietzsche; el mundo acaba en representación humana⁴⁴. Y la inteligencia ¿qué es? Herramienta al servicio de los sentidos⁴⁵.

Por tanto, el autoritarismo (de derechas o de izquierdas), entendiendo por tal la tesis según la cual el poder constituido tiene un derecho institucional a la obediencia incondicional sea cual sea lo que ese poder exija, es una tesis política, pero también consiste en un modelo de conducta o una mentalidad; argumentando Horkheimer que el Estado autoritario se afirma tanto en los regímenes fascistas

desfigurado por Napoleón y con base en un sistema de seguridad conjunta y equilibrada que no permitiera más revoluciones ni intentos de cualquier país por lograr la hegemonía continental y replantear la vida internacional a base de congresos.<http://pares.mcu.es/Bicentenarios/portal/CongresoDeViena.html>.

⁴³ HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu* (trad. de Wenceslao Roces), México, Fondo de Cultura Económica, 16.ª reimpresión, 2006, pág.16.

⁴⁴ ARTHUR SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 4.ª edición, 1997, 315 págs.

⁴⁵ Cfr. OCTAVI FULLAT, *El siglo postmoderno (1900-2001). El referente Nietzsche*, Barcelona, Crítica, 2002, págs. 93-112.

como en las sociedades liberal-democráticas, como efecto de la exigencia de control y planificación implícita en el pasaje de un capitalismo fundado en la competencia a un capitalismo monopolista del Estado, que vive de las grandes comisiones públicas, del desarrollo de la industria bélica y necesita de una integración forzosa de las masas en la vida política, que neutralice su carga de emancipación⁴⁶.

Pero no solamente es el devenir histórico y la construcción histórica de la historia por el sujeto moderno lo que está en crisis, sino además el concepto mismo de sujeto, que se pone en duda por la postmodernidad —o más exactamente por los postestructuralistas—; puesto que no hay sujetos de la historia que organicen la libertad desde la racionalidad, entonces toda la racionalidad y toda la libertad se dan dentro del discurso y fuera de él no hay nada⁴⁷, dando lugar a que pensadores como Richard Rorty partan de una concepción contingente del ser humano⁴⁸, siguiendo los pasos del descentramiento del sujeto proporcionado por Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Freud y Sartre. Por tanto, el ser humano es algo relativo a la circunstancia histórica, algo que depende de un acuerdo transitorio acerca de qué actitudes son normales y qué prácticas son justas o injustas. El sujeto es una realidad contingente, fortuita y variable producto del contexto histórico, social y cultural, es decir, el hombre no tiene esencia, por lo que expresa Rorty: Habría resultado oportuno que Sartre hubiera completado esta observación de que el hombre es el ser cuya esencia es no tener esencia, diciendo que esto valía también para todos los demás seres... La utilidad de la opinión «existencialista» es que, al proclamar que no tenemos esencia, nos permite ver las descripciones de nosotros mismos... en pie de igualdad con las diversas descripciones alternativas presentadas por poetas, novelistas, psicólogos profundos, escultores, antropólogos y místicos⁴⁹.

De ello podemos deducir que lo que está en juego es el destino de la racionalidad moderna tras lo que la Escuela de Frankfurt consignó como la dialéctica de la Ilustración. No en vano la posición que representa el segundo Heidegger, como nos comenta el profesor David Hernández: "supone una ruptura con el concepto hegeliano de cancelación (*Aufhebung*), y una reproposición de determinadas ideas

⁴⁶ MAX HORKHEIMER y THEODOR W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración* (introducción y trad. de Juan José Sánchez), Madrid, Trotta, 7.ª edición, 2005, pág. 60-61.

⁴⁷ Cfr. En «Comunidad política y nihilismo». QUINTÍN RACIONERO CARMONA, en *Pensar la comunidad*, Madrid 2002. Ed. Dykinson, S. L. pág.38

⁴⁸ El término *contingencia* es un término frecuentemente empleado por Rorty en toda su obra, con este término trata de expresar el carácter inestable y azaroso de todo proceso humano y social. En oposición a una concepción antropológica determinista, fija y estable, Rorty pretende resaltar los elementos relativos y fortuitos que se dan en la configuración y construcción de subjetividades en nuestra sociedad. PUTNAM H.: *Renewing Philosophy*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1992. Pág. 118.

⁴⁹ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O.C., pág. 327.

exploradas por Hölderlin y continuadas por Nietzsche: el pensamiento debe realizar un salto (*Sprung*), un cambio de plano, para reubicarse en otro inicio (*Ein anderer Anfang*) de la tradición filosófica occidental. Y ello porque esta tradición, a diferencia de lo que pensaba Hegel, se ha movido en círculos en torno a una trabazón común formada por una ontología nihilista, cuya consecuencia última es el olvido de la diferencia ontológica y la tecnificación de todos los ámbitos de la realidad”⁵⁰.

Por tanto, si la política renuncia al desafío típico de la modernidad, inscrito en su horizonte «estatalista» y «revolucionario» de la (re)edificación de espacios públicos —tanto micro como macro, tanto infraestatales como supranacionales— de autoridades políticas socialmente legitimadas (es decir, decentemente democráticas) y por eso adecuadas a gobernar los amplios espacios del mundo unificado, refugiándose en la utopía de la *civitas máxima* o en la más prosaica realidad de una única hegemonía económico-militar (a lo mejor intercambiando o justificando la segunda con la primera), a procurarse una realidad concreta no serán ni un nuevo derecho de las gentes ni mucho menos los derechos humanos, sino solamente — como es en la actualidad— el derecho del comercio internacional, única norma fundamental de la edad global. Una norma administrativa de aparatos tecnocráticos sin *auctoritas*, y sin embargo demasiado poderosos.

En la situación sociocultural del mundo, evidentemente, hoy se necesita diálogo entre culturas, pero esto no significa ir hacia una neutralidad homogeneizante. Cuando no se admite una verdad de orden superior (anterior al consenso, es decir, la autoridad como el poder de los comienzos⁵¹) acerca del hombre, no son posibles ni la discusión racional ni el acuerdo consensual, y todos esos derechos quedan en manos de lo que decida la mayoría, o la mejor oratoria. No es por azar por lo que los postmodernos conciben el futuro bajo el signo de una fragmentación múltiple y de una exaltación de la diferencia que, a primera vista, resultan difíciles de conciliar con el proyecto de una Europa-Occidente unida. Es bien cierto que, llevado al límite, el pluralismo de los postmodernos es inviable. A última hora, en el orden del pensamiento la diferencia absoluta es la propia del idiota ajeno a toda universalidad; y en el terreno de la política, la consecuencia es Babel. No obstante, si lo que nos quieren decir los postmodernos es que están en contra de las unificaciones mastodónticas, de los monolitos totalitarios; si lo que defienden esos pensadores es el respeto a las minorías, a la razón histórica, o sea, el derecho a que cada cual profundice en la significación y valor de lo suyo; en definitiva, si se pretende proteger lo micro y lo *light* de lo

⁵⁰ DAVID HERNÁNDEZ CASTRO «Bailando en el claro del bosque. En torno a la publicación de *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*», en *Daimon*, nº 62, 2014, pp. 142-143.

⁵¹ *Op. Cit.* REVAULT D'ALLONNES, M. (2006).

macro y lo *heavy*, si lo que hay es un compromiso de apoyo a las minorías en problemas de política, sexo, raza o lenguaje, entonces la opción postmoderna posee un cierto sentido de legítima defensa frente a un racionalismo opresor, que funciona al servicio de la voluntad de poder.

En otras palabras, sea o no la voluntad de poder⁵², el fundamento último de la modernidad, estuviera o no en lo cierto el inventor del superhombre, lo indiscutible es que el cientificismo de la modernización de Occidente carece de sensibilidad para sus fines y puede estar al servicio acrítico del poder. En último extremo, la modernidad no ha creado un *Übermensch*, un superhombre, sino un *Überwelt*, un supermundo que amenaza con dominarlo todo. En este aspecto, pensamos que la postmodernidad podría hacer de valla protectora contra la implacable mecanización (Heidegger) que viene asediando al mundo de la mano de la modernidad. Contra la tecnificación de la vida humana, contra el fundamento y las ideas que sostienen esta inmensa operación del *De-Stell* es a última hora contra lo que alzan su voz, no siempre bien timbrada, los postmodernos, a los cuales no hay que tomarlos tan a la ligera. Al final, o bien Europa opta por una organización más polimorfa y flexible que la de la racionalización weberiana, o su sociedad acabará arrojada en el fondo de la «jaula de acero» que predijo Weber. El temor al totalitarismo es lo que explica, y en una buena medida justifica, la actitud deconstructiva de los postmodernos frente a muchas cosas. Esto no es ninguna ligereza.

Por tanto, podemos preguntarnos: ¿nos encontramos, pues, ante la muerte de la *auctoritas* y *potestas* del Estado hegeliano? Así el Estado moderno se compone de individuos y no de un cuerpo social vertebrado. La sociedad se edifica sobre un individualismo intrínseco que considera a la persona como un agente económico que actúa en el mercado, como un voto o un sujeto de imputación jurídica. Se conforma así una total subversión de los subsistemas sociales, que se caracterizan por una concepción antropológica, filosófica, económica, política o jurídica de la persona que pone de manifiesto que solo el poder resulta hoy valorado. Por lo que podríamos decir que, cuando la *auctoritas* y la *potestas* se encuentran en equilibrio, es sano para el desenvolvimiento de la sociedad considerarlas del siguiente modo: *autoridad* es el saber socialmente reconocido, y *potestad* es el poder socialmente reconocido. Ambos conceptos llevan a continuación una nota explicativa en donde la autoridad se equipara con el «prestigio del saber», que se manifiesta a través del consejo y, primordialmente, es la única instancia capaz de actuar como límite de la potestad. La autoridad, al ser «saber», es personalísima y, por tanto, indelegable. La potestad, por su parte, es indivisible, y delegable.

⁵² NIETZSCHE FRIEDRICH (1901), *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 1.ª ed., 2011.

Terminamos pensando que una explicación de la crisis de la *auctoritas*, en nuestras sociedades occidentales, la podemos encontrar en la estrecha relación con la esencia del poder como disposición de bienes. Como el dinero es el medio más universal para obtener fines, la unión entre poder y la riqueza material se ha estrechado exageradamente. Por lo que la confusión de los conceptos de *auctoritas* y *potestas* constituye la causa más profunda de esa crisis. Esta situación se puede evidenciar en la actualidad, con los casos de corrupción que asolan a nuestro país, desde aquellos que se suponen, tienen que ser referentes de la *auctoritas* socialmente aceptada —gobernantes, políticos, jueces, sindicatos, Iglesia, empresarios, etc.— con la *potestas* que debe ser aplicada.

Por último, dado que el proyecto moderno se legitima en el hecho de reivindicar la autoafirmación y la autofundación, hay que decir que ello no implica que se debiera abolir la distancia existente entre la intención y su cumplimiento, sino más bien asumir que es un proyecto habitado por una crisis de legitimación. Por tanto, al cuestionar el orden tradicional, ya no es posible creer en la validez de lo que siempre ha sido, el mundo moderno se encuentra con un presente amenazado de manera constante por su propia contingencia. No obstante, ofrece una alternativa, ante el *politeísmo de valores y los modos antagónicos de legitimidad*⁵³ que se presentan; nuestra capacidad de juicio y acción se recompone en tanto somos capaces de procurarle un sentido al mundo. Si bien el nuevo sentido que emerge no es fruto de una construcción *ex nihilo*, se nos plantea el desafío de su conquista. Por lo que estamos de acuerdo en lo que Revault d'Allonnes sostiene, y es que no asistimos al vaciamiento o pérdida de sentido de la *auctoritas*, sino a su pluralización, y que este es un punto crucial en la temática de la autoridad, siendo la tesis fuerte que plantea esta autora la del cambio de la autoridad de la tradición a la autoridad de la transmisión. Para desarrollar esto sostiene que la problemática de la autoridad en los modernos está orientada hacia el futuro, la autoridad se autoriza autorizando: «Antes, se procedía de la tradición a la transmisión. Los modernos proceden a la inversa: de la transmisión a la autorización. Se pasó de la autoridad de la tradición a la autoridad de la transmisión»⁵⁴. Por ello, es esencial en estos momentos acordar qué herencia debemos dejar a las generaciones futuras, tanto en lo que se refiere a la *auctoritas* que nos sostiene como a la *potestas* que aplicar, que sean socialmente aceptadas, para que ello no derive en una imposición autoritaria de los mercados.

5.- BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Política* (traducción y notas de Manuela García Valdés),

⁵³ Estos dos conceptos se toman de WEBER.

⁵⁴ REVAULT D'ALLONNES, M. (2008), *op. cit.*, pág. 106.

- Madrid, Gredos, 2007.
- B. BOURGEOIS, «Le premier hegélien», en *Hegel et la philosophie du droit*, París, PUF 1979.
- D'AGOSTINI, Franca, *Analíticos y continentales* (trad. de Mario Pérez Gutiérrez). Madrid, Cátedra, 2.ª edición, 2009.
- FULLAT, Octavi, *El siglo postmoderno (1900-2001). El referente Nietzsche*, Barcelona, Crítica, 2002, págs. 93-112.
- FUREDI, Frank, *Authority: A Sociological History*, Cambridge University Press (October, 2013).
- HEGEL, G. W. F. (1807), *Fenomenología del espíritu* (traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra). México, Fondo de Cultura Económica, 1966. 1.ª edición en español, Madrid, 1966. Además, hay una edición bilingüe, con traducción y notas de Antonio Gómez Ramos, en Abada editores / UAM, Madrid, 2010. Versión original en alemán: G. W. F. Hegel (1807), *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, Hamburgo, Felix Meiner, 1980.
- HEGEL, G. W. F. (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder, Naturrecht und Staatswissenschaft in Grundrisse* (trad. y prólogo de Juan Luis Vernal del original *Principios de la filosofía del derecho*), Barcelona, Edhasa, 2.ª ed., 1999.
- HELLER, A. (1998), *La revolución de la vida cotidiana*, Barcelona, Península.
- HERNÁNDEZ CASTRO, DAVID «Bailando en el claro del bosque. En torno a la publicación de *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*», en *Daimon*, nº 62, 2014, pp. 142-143.
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración* (introducción y trad. de Juan José Sánchez), Madrid, Trotta, 7.ª edición, 2005, págs. 60-61.
- KLENNER, ARTURO "En torno a la filosofía del derecho de Hegel: cuestiones y objeciones", *Revista Polis*, 3, 2002.
- MAYZ-VALLENILLA, Ernesto, *El dominio de poder*, Ed. de la Universidad de Puerto Rico, 2.ª ed., 1999.
- RACIONERO CARMONA, Quintín, «Comunidad política y nihilismo», en *Pensar la comunidad*, Madrid, Dykinson, S. L. 2002, pág. 38.
- REVAULT D'ALLONNES, M. (2006), *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Éditions du Seuil (traducción de Estela Consigli: *El poder de los comienzos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008).
- SARTORI, G., *Teoría de la democracia. 1. El debate contemporáneo*, Buenos Aires, Editorial REI, 1990.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 4.ª ed., 1997, 315 págs.
- STOPPINO, M. (1992), «Autoridad; autoritarismo» (entradas), en BOBBIO N., et al., *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1997.
- TOYNBEE, Arnold Joseph, *A study of History*, Oxford University Press (10 de diciembre de 1987). Publicada en castellano por Editorial Vergara (trad. de Pablo Uriarte): *Estudio de la historia, 1934-1961*, Barcelona, 1963, en XVIII tomos.