

IAGO RAMOS
Universidad de Salamanca
iago.ramos@usal.es

El Estado como fin político en Hegel y Rousseau

The State as a political Goal in Hegel and Rousseau

RESUMEN: En este artículo se revisan las coincidencias que genera, entre la filosofía política de Hegel y de Rousseau, el hecho de que estos dos filósofos afirmen que el Estado es el fin que debe alcanzar lo político. Tanto Hegel como Rousseau consideran que la nación es una condición necesaria para que se establezca el Estado; es decir, que debe generarse una identidad compartida en la comunidad para que ésta pueda ser institucionalizada correctamente. De manera que, aunque desde el punto de vista de Hegel la nación surge de un proceso histórico y para Rousseau proviene de las actividades y experiencias compartidas de un colectivo, ambos asumen un proceso fáctico que hace que sus teorías converjan de manera funcional a pesar de las diferencias conceptuales entre las mismas.

PALABRAS CLAVE: HEGEL; JEAN-JACQUES ROUSSEAU; COMUNIDAD POLÍTICA; ESTADO; NACIÓN

ABSTRACT: This paper reviews some coincidences in the political philosophy of Hegel and Rousseau derived from the assumption by both philosophers that the objective of politics is the establishment of the State. Hegel and Rousseau consider that the nation is a necessary condition for the establishment of the State; in other words, the State requires the prior development of collective identity to fit the corresponding political community correctly. So, although from Hegel's point of view the nation emerges from a historical process while, for Rousseau, it springs from the shared activities and experiences of a collective, both discuss a real-world process which pushes their theories to converge functionally despite of their initial conceptual differences.

KEY WORDS: HEGEL; JEAN-JACQUES ROUSSEAU; POLITICAL COMMUNITY; STATE; NATION

NOTA PERSONAL

MARIANO ÁLVAREZ ERA, ANTE TODO, MI AMIGO, y es imposible homenajear una amistad, ya que es algo sobre lo que cabe afirmar, con Wittgenstein, de lo que no se puede hablar. Sí me gustaría dejar escritas unas palabras sobre mi maestro.

En una ocasión, Mariano me presentó como discípulo y, aprovechando su proximidad con el interlocutor, apuntilló que lo era solo porque había dirigido mi tesis, que luego yo era muy díscolo. Esta anécdota expresa la esencia de nuestra relación. Es un reflejo de su humor, presente en todos los ratos que hemos compartido, y de la complicidad con la que *amaestró* mi carácter díscolo. Es la expresión pública de un teatrillo que repetíamos en privado, y que se podría confundir con un trágico desencuentro cuando nos juntábamos para hablar de la tesis: yo exponía mi última ocurrencia, ladeando la mirada, mientras él escuchaba, levantando las cejas pacientemente, los bandazos propios de un doctorando. Y a pesar de mis regates, dignos de su admirado Di Stéfano, trabajábamos juntos en una tesis doctoral que nos alejaba intelectualmente.

Si pienso en nuestra manera de dar clase, de leer o de escribir, tengo la sensación de que somos tan distintos que es complicado que me postule como su discípulo. Pero, sucede que tuve un buen maestro que escuchaba, levantando las cejas respetuosamente, observando cómo crecía en mí un pensamiento propio; un maestro que asumía la diacronía de nuestros mundos; un maestro que solo me exigió coherencia, rigor y honestidad. Tengo un maestro que supo recuperar a uno que renegaba de todo para nuestra causa común: la filosofía.

La naturaleza de esta causa permite las divergencias. El carácter especulativo de los conocimientos filosóficos y la búsqueda incansable de aquello que está más allá de las primeras apariencias, a la caza de la esencia de lo que parece inexplicable, no puede dar lugar a rivalidades ni bandos. Esto lo aprendí de mi maestro, que era respetuoso con todos los argumentos y que parecía conocer todas las corrientes filosóficas, porque todas le despertaban siempre curiosidad. Cabe decir, por ello, que podemos ser dos filósofos distintos en la forma e incluso defender argumentos contrarios, pero él seguirá siendo mi maestro, porque, sin Mariano Álvarez, yo no sería filósofo.

I. UNA ENCRUCIJADA: DOS CONCEPTOS DE NACIÓN

En mis tiempos, se enseñaba en la escuela que había dos conceptos de nación: el francés y el alemán. La explicación del profesor para esta división era, que, según el concepto francés, una nación es un conjunto de individuos que deciden convivir en un territorio común voluntariamente; y que, según el alemán, la nación es un grupo de individuos con una cultura y una historia

común que comparten un territorio. No se aclaraba si todos los franceses y todos los alemanes asumían el mismo concepto de manera diferente, ni si la misma palabra significaba dos cosas distintas en cada idioma, pero sí se magnificaba esta diferencia vinculándola con dos procesos históricos propios de cada país que ilustraban de manera paradigmática cada definición: la Revolución francesa por un lado, y las guerras prusianas de 1864 o Guerra de los Ducados, de 1866 o Guerra Austro-Prusiana, y de 1870 o Guerra Franco-Prusiana, por el otro. Al ensalzar la voluntad del pueblo francés levantándose contra el gobierno despótico de Luis XVI, como esencia del período revolucionario, y enarbolar la constitución de un estado moderno e ilustrado, como destino final de las guerras prusianas, los dos conceptos se volvían trascendentales a nuestros ojos de escolares.

La idealización de procesos histórico complejos es útil para la formación del espíritu, pero, si queremos mirar de manera crítica hacia la historia, no se puede simplificar. Sin embargo, es muy común encontrar reflexiones sobre procesos como la Revolución francesa en los que se salta asépticamente de la toma de la Bastilla hasta las guerras napoleónicas; reflexiones que reducen una década larga y convulsa al Terror y obvian, por ejemplo, la impronta que tienen a nivel mundial, en su propia actualidad, los eventos que componen este proceso. No podemos olvidar gestas contemporáneas tan significativas como, por ejemplo, la primera revolución de esclavos exitosa, en Haití. El héroe de la misma, Toussaint Louverture, es un personaje casi desconocido para los manuales de historia occidental, pero, por su dominio de la persuasión política y habilidad en la negociación, ejemplifica como ningún otro el legislador con el que sueñan los teóricos ilustrados. Es peligroso, además, relativizar los aciertos y los avances que promueve uno de los momentos más importantes de nuestra historia occidental, mientras se magnifican los errores y horrores. Podemos sentirnos reconfortados por un progreso aparente: hemos superado la barbarie. Pero el objetivo de mirar hacia el pasado no es dejar atrás los errores sino entender las nuevas responsabilidades que hemos asumido para no volver a la barbarie. La formación que debe recibir nuestro espíritu de la historia, no es la adecuada cuando la simplificación heroica de los relatos históricos no incide en la responsabilidad presente y permite la justificación de un concepto débil de progreso.

Igualmente, debemos evitar la glorificación de las guerras, como en el caso de la formación del Imperio Alemán, donde la muerte se relativiza ante un objetivo que pudo alcanzarse de maneras menos violentas; o como cuando se celebran los avances del ejército de Napoleón por divulgar unas ideas ilustradas, que ya se conocían y se habían debatido en todo el continente durante más de un siglo. El propio Napoleón, no esperaba ser recordado por sus victorias militares, sino por su código civil (Montholon 1847, p. 401), conservemos la

esperanza de que su profecía se realice en los siglos venideros. En lo que nos afecta, alegrémonos porque el espíritu del Código Napoleónico sigue presente en nuestras instituciones políticas, ayudando a reducir la belicosidad de nuestros pueblos al promover un funcionamiento más ordenador de nuestros estados; y avancemos hacia la comprensión de que la gran herencia que nos dejaron los procesos que magnificaba mi profesor en la escuela, son los ecos políticos de dos imperios que introdujeron una constitución, códigos legislativos y cámaras representativas. El Primer Imperio francés y el Imperio alemán han marcado la actualidad y la configuración de Europa dando ejemplo de cómo modernizar las instituciones políticas, pero lo hacen porque, a pesar de las diferencias conceptuales que podamos encontrar o buscar en la justificación histórica de su origen, han tenido una efectividad política similar al intentar realizar ideas políticas ilustradas. Recordemos, por ello, que la realización de los avances políticos no se produce en la violencia momentos históricos, sino a través de la institucionalización.

Las dos definiciones del concepto de nación que me explicaron en la escuela son poco rigurosas y muy discutibles, pero introducen un problema muy interesante: la dificultad que tenemos para vincular a los individuos con un estado determinado y justificar la particularidad del vínculo que se establece. En este texto analizaremos cómo discuten este vínculo, entre los individuos y las instituciones políticas, Hegel y Rousseau. El objetivo de este análisis es apuntar que pueden plantear argumentos diferentes, pero, finalmente, si la idea de Estado como institución política es el fin último que guía la discusión, hay un proceso que impone un funcionamiento concreto en la comunidad y parece estar fuera de discusión.

II. HEGEL: EL ESTADO COMO FIN DE LA NACIÓN

Pensar que la Revolución francesa necesitó del imperio posterior, para realizar parte de sus ideales políticos, suena a una victoria para la filosofía política de Hegel, ya que el filósofo alemán afirma rotundamente que el fin de la política es la constitución de un estado y que solo con esta institucionalización se consigue una realización de los mismos. De manera que, en un levantamiento popular como el francés, no se produce ningún progreso efectivo, sino que forma parte del proceso dialéctico que debe realizarse en la institución adecuada que, además, no tiene por qué ser democrática para ser justa. Hay que tener en cuenta, como contexto, que Hegel se encuentra en la línea racionalista de la filosofía política. Es decir, que, ante la paradoja que introduce Platón en el libro VIII de *La República* sobre la legitimidad de la elección democrática de un tirano, el pensador alemán antepone las instituciones a la voluntad, y advierte que una votación puede llevarnos a la negación de los principios que

hacen valioso el estado, por lo que la institución debe estar por encima de la voluntad titubeante de sus ciudadanos (cfr. Houlgate 2006, p. 209). Es normal que Hegel no celebre, por tanto, la revolución como un logro, sino como parte de un proceso que debía ser llevado a buen puerto. Para aquellos para los que el levantamiento popular francés es un logro de por sí, pesa la idea de que el levantamiento expresa el empoderamiento de un pueblo frente a la servidumbre, gesta que, para Hegel, no se realiza hasta su institucionalización.

Esta convicción en favor del racionalismo político, permite que Hegel pueda acotar muy claramente los conceptos de nación y estado. Tal como señala el profesor Vieillard-Baron, «distingue, de entrada, un nivel social (la sociedad civil) y un nivel propiamente político, que es el Estado» (Hegel 1999, p. 52). Esta división podría llevarnos a confundir el Estado con las herramientas institucionales, decir que la nación es el pueblo soberano y que el Estado son los órganos de gobierno. Pero Hegel no hace la distinción en este sentido. Sino que, en palabras de Vieillard-Baron, «lejos de oponer de una forma maniquea la sociedad civil como sociedad económica y el estado como organismo político, [Hegel] subraya inmediatamente que el Estado está presente en la sociedad civil, pero solo de una forma incompleta; es el Estado exterior, el estado de la necesidad y el intelecto» (Hegel 1999, §187 p. 52). Por tanto, el Estado, no es un estado articulado, sino un Estado propio del pueblo, un estado que supone la culminación de un proceso en el que la nación se realiza como individuo propio y adquiere una autonomía que no podría asumir, para Hegel, de otra manera.

El Estado es la conclusión de un proceso dialéctico en el que un pueblo, tras adquirir una sustancia moral concreta, va madurando hasta alcanza «la realización formal de la Idea general en él» (Hegel 1999, p. 392; §349). Un desarrollo dialéctico que tiene como fin la legitimación de un nuevo individuo, cuya «independencia, en tanto que no es formal, sin legalidad objetiva y sin racionalidad establecida para sí, no es una soberanía» (Hegel 1999, §349, p. 392). Concepto este, soberanía, clave porque describe el estado como unidad y pluralidad, estabilidad y actividad, ley y moral (cf. Hegel 1999, §278, p. 333). A través de su soberanía el Estado adquiere la verdadera naturaleza de la Idea y culmina la historia de aquella nación que posibilita la realización de un estado autónomo y concreto. Sin establecerse como Estado, la nación no alcanza su plenitud, como afirma el propio Hegel: «Sin esta forma, el pueblo, en tanto que es en sí mismo la sustancia moral, carece de objetividad, que consiste en tener para sí y para los otros una existencia universal y universalmente válida en las leyes, a saber, en las determinaciones reflexionadas, y no es por tanto reconocido» (Hegel 1999, §349, p. 392). El Estado supone el reconocimiento y la independencia de la nación y es por tanto la manera legítima que esta tiene de ser verdadera según la Idea misma. La nación sería aquel sendero que una comunidad recorrerá estableciendo una moralidad propia con la que formar

el estado que le corresponde y, así, adquirir su verdadera identidad: el impulso con el que el pueblo consigue concretarse de manera universal.

No debemos pensar que Hegel está transformando el asunto en una cuestión puramente teórica, su concepto de estado se construye a partir de las necesidades que tienen los individuos que lo habitan. En su pensamiento antropológico, Hegel establece que el individuo necesita de un espacio político en el que poder desarrollarse libremente de acuerdo con su esencia. Sin un reconocimiento de nuestra dignidad y autonomía, sin un espacio político en el que sentirse reconocido, el individuo no puede superar la dialéctica del siervo y el maestro. De manera que la función del Estado como expresión que completa el desarrollo de la nación, tiene una función práctica esencial para lo humano, que es la que justifica realmente la teoría política hegeliana. El argumento con el que Hegel defiende el rol fundamental del Estado se puede esquematizar en los cuatro pasos que propone Alan Patten (cf. 1999, p. 135: 1) la libertad que le es propia a los humanos es la que legitima lo social y las instituciones políticas; 2) lo propio de la libertad humana es desarrollarse en plenitud y para ello necesita una comunidad de mutuo reconocimiento en la que podamos crecer como individuos libres; 3) lo propio de una comunidad de reconocimiento es una institucionalización que la garantice de manera estable y no resulte un espacio voluble para el individuo; 4) el Estado racional es la institución que aporta el espacio de mutuo reconocimiento que requerimos los humanos.

Al garantizar un espacio para el desarrollo de los individuos, a través del Estado, la filosofía política hegeliana adquiere un fundamento ontológico muy completo porque garantiza tanto el orden institucional como la libertad individual. Lo explica de manera excelente María del Carmen Paredes en la introducción a *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*: «la limitación de la libertad no se debe tan solo a la coexistencia con otros seres racionales, sino al hecho de que cada ser racional resulta de la antítesis de la libertad y la necesidad [...] El derecho surge cuando la limitación de la libertad se fija como ley, con lo cual se progresa de la limitación de la libertad posible a la aniquilación de la libertad verdadera» (Hegel 1990, p. XXXIV).

El problema es cómo se alcanza ese Estado concreto y propio, que es el rol que tiene concepto de nación en el pensamiento hegeliano como fuerza que va más allá de los propios hechos y voluntades individuales. En el proceso dialéctico entre lo individual y lo colectivo, la nación es el estadio en el que se avanza hacia la culminación de la esencia de lo humano a través de una motivación común en la que nos sentimos reconocidos individualmente. La nación es un espacio que genera la posibilidad de la culminación de lo político a través de la interpelación a los individuos por medio del patriotismo. Como apunta Robert Williams, el patriotismo supone «el momento de unión entre individuo y universal» (Williams 1997, p. 273). Claro que esta unión no es

solo teórica, tiene, como contexto más práctico, que lo que entra en juego y se conjuga es el reconocimiento, por parte del individuo, de que comparte unos intereses comunes con lo público. Se concreta como una conciliación de voluntades que suspende la oposición entre lo universal y lo particular en la que estamos sumidos los humanos antes de ser ciudadanos (cfr. Williams 1997, p. 274). Podemos vincular, por tanto, el concepto hegeliano con el concepto débil de nación alemán que enseñaban en la escuela en tanto que es proceso, pero no podemos reducir su esencia a una mera expresión de la historia, sino a una comprensión de cómo se da la historia en tanto que proceso dialéctico y no como un proceso despojado de lo humano.

III. ROUSSEAU: LA NACIÓN COMO IDENTIDAD DEL PUEBLO.

Jean-Jacques Rousseau discute la cuestión de la soberanía y la substancia moral en unos términos que no son ajenos al pensamiento de Hegel. Cabe afirmar, incluso, que la articulación entre estado y nación, es más similar en ambos autores que lo que el propio Hegel cree. Esto se explica porque Hegel interpreta los planteamientos políticos de Rousseau asumiendo unas premisas racionalistas que no son correctas.

En la lectura que hace Hegel de Rousseau, le reconoce el mérito de haber introducido la libertad como fundamento de lo político, pero le critica fuertemente por la idea de que el Estado se pueda constituir a partir de un contrato social. Para Hegel, el Estado se legitima porque es la concreción de la realidad política que reside en la nación y no, por tanto, puede ser fruto de una decisión compartida y voluble. En palabras de Stephen Houlgate, comentando el §258 de la *Filosofía del Derecho*, donde se encuentra la crítica a Rousseau, el Estado «no puede nacer de la “voluntad arbitraria”, “opinión” o el “caprichoso consentimiento expreso” –es decir, de los deseos libres– de la gente [...] el Estado debe ser reconocido y respetado como poseedor de la máxima legitimidad, porque solo cuando el estado está presente la libertad humana se hace objetiva y universal como ley para todo» (Houlgate 2006, p. 209). El Estado, en tanto que es necesario para la libertad individual, solo puede legitimarse en tanto que realización de la comunidad. De manera que, Hegel defiende que Rousseau introduce correctamente la libertad como fundamento, si bien yerra al no racionalizar, de la misma manera el estado, y, así, entender que es articulador y no artículo de la libertad. Pero Hegel no está entendiendo correctamente el lugar y significado que tienen el contrato social y la voluntad general en el sistema de Rousseau. Concretamente, porque Rousseau afirma que «[...] debemos tener cuidado en no confundir la esencia de la sociedad civil con la de la soberanía. Pues el cuerpo social resulta de un solo acto de voluntad y toda su duración no es más que la continuación y el efecto de un compromiso anterior que no

se concluye hasta que el cuerpo se disuelve. Pero la soberanía que no es más que el ejercicio de la voluntad general, es libre como ella y no está sometida a ningún tipo de compromiso. Cada acto de soberanía del mismo modo que cada instante de su duración es absoluto, independiente de aquel que le precede y jamás el soberano actúa porque así lo quería sino porque quiere» (Rousseau 2003, p. 485); es decir, que el Estado civil, no es un Estado soberano y concreto, al igual que la voluntad general no es un acto de soberanía.

Hegel hace una interpretación racionalista de las ideas de Rousseau, lo que es común y se debe, en la mayoría de los casos, a una falta de documentación y visión de conjunto. El siglo XVIII es más complejo de lo que asumimos y, a menudo, se olvida que había un fuerte control cultural por parte de los gobiernos. La Ilustración no sucede solo en las Academias reales donde se refugiaban algunos intelectuales, la mayoría considerados hoy segundas figuras por el gran público. Sin visitar los salones privados de París, por ejemplo, como hizo Hume, era difícil poner en contexto los textos de unos autores franceses que sabían que sus escritos no podían llegar al gran público sin una auto-censura previa que los protegiese de los posteriores censores. Así, sucede que uno de los grandes promotores de la asociación entre el pensamiento enciclopedista y racionalismo es Kant, de quien es famosa su aversión a abandonar su esquina del Báltico.

Las dificultades que supone una lectura racionalista de Rousseau, se pueden ilustrar a través del ejemplo de Joseph Moreau. Este filósofo, entiende correctamente que «el objeto del contrato social no es, pues descubrir el origen de la sociedad, sino buscar su justificación, lo que legitima el orden social» (Moreau 1977, p. 166), pero, debido a sus prejuicios, intenta un escorzo en el que la justificación del mismo tiene su origen en la primera naturaleza; de manera que, el modelo político de Rousseau, requiere que «el derecho no se oponga a la naturaleza» (Moreau 1977, p. 166) y que la naturaleza funcione como un espacio trascendental (cfr. Moreau 1977, p. 170ss.). Pero esto no es propio de un autor que defiende una visión ficcionalista de la ciencia (cfr. Ramos 2013) y hace un esfuerzo constante en su obra por establecer que lo político es un asunto puro y esencialmente humano, de la *segunda naturaleza*. Como nos recuerda Bruno Bernardi (cfr. 2007, p. 255), basta con estar poco acostumbrado al vocabulario y las expresiones que se usan en la *Enciclopedia* para entender que, en el contexto de Rousseau, no cabe ya hablar de un orden racional más allá de la narrativa con la que la técnica y la ciencia dominan la naturaleza de forma pragmática. Es importante tener presente que a pesar de la constancia con la que se relaciona a Rousseau con la vuelta a la naturaleza, él nunca dirá que los humanos tenemos la posibilidad de volver al estado natural. La única forma posible de reencuentro con nuestra naturaleza animal –refiriéndose a nuestra naturaleza pre-civil–, reside en actividades pasivas y, por tanto, que no hacen posible una vida en la naturaleza. La frontera es infranqueable: el sujeto libre a

un lado y el orden natural al otro. Cuando el ser humano opta, hipotéticamente, por el estado civil no está rechazando el estado natural sino asimilando una naturaleza particular, la *segunda naturaleza* que lo define. De manera que, al tratar cuestiones políticas hay que fundamentar y explicar desde el estado civil todos los elementos que conforman nuestra realidad social, sin acudir nunca a una ley natural. Así, uno de los problemas básicos que debemos responder es cómo se conforma «el sentimiento de obligación» (Bernardi 2007, p. 319), sin el que ningún estado ni institución política puede ser proyectado. Esta es una de las cuestiones de fondo de *Sobre el contrato social*, texto que parece tomar como referencia Hegel.

Sobre el Contrato social se suele analizar como una propuesta de política práctica, de manera que se leen y escuchan afirmaciones, en referencia a este trabajo, que resultan desconcertantes, como que necesitamos un nuevo *Contrato social*. El texto es una reflexión sobre los fundamentos del Estado civil que niega un principio natural para el mismo, y lo hace discutiendo los requisitos del pacto originario, ¿cómo se puede plantear un contrato social alternativo en respuesta a este análisis? Podemos plantear las deficiencias del mismo y proponer un análisis alternativo a los fundamentos del Estado civil, pero no un nuevo contrato social. No se debe perder nunca de vista el objetivo de los textos y, en este caso, olvidar que *Sobre el Contrato social* es un trabajo teórico y no práctico; lo cual, no quita que, como texto de filosofía política, dialogue con los prejuicios y tradiciones de los agentes políticos de su presente, y se ilustren algunos de sus argumentos refiriendo casos prácticos. Pero el objetivo de estas referencias es afectar el pensamiento del lector y no dar solución a las situaciones que se mencionan, más aún cuando la mayoría son producto de una idealización del pasado. Recordemos, además, que, cuando sus contemporáneos consultaban a Rousseau, como autor reconocido, sobre asuntos públicos concretos, este «no respondía remitiendo al *Contrato social*; [sino que] proponía consejos de los cuales no sabríamos hacer notar suficientemente el carácter realista y moderado» (Emery 1962, pág. 352), en escritos muy específicos. Dan ejemplo de ello textos con una proyección claramente práctica como son el *Proyecto de Constitución para Córcega* y *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y sobre su proyectada reforma*.

Sentado este precedente, reflexionemos sobre cómo discute Rousseau la adecuación de la ley con el pueblo en el capítulo 8 del libro I de *Sobre el Contrato social*. Los términos pueden entenderse como un menosprecio a la idea de nación, en tanto que parece un paso intermedio entre el pueblo y el Estado (cf. Rousseau 2003, 384), pero el argumento es más complejo. Lo que se discute en este capítulo es que el concepto de nación no trasciende el contexto particular, de manera que no hay nación sin un pueblo concreto: es un concepto que describe una concreción política. Para entender la relevancia del concepto

de nación en el texto, debemos entender la importancia y caracterización de esta concreción. Y, a lo largo del capítulo, Rousseau da mucha importancia a la nación cuando reflexiona, por ejemplo, sobre cómo no se deben imponer, a una nación, una legislación que todavía no está preparada para asumir. Rousseau afirma, de manera sucinta, que la nación, entendida como la identidad compartida que adquiere un pueblo, es un requisito necesario para que el acuerdo institucional, o estado, sea factible y deseable. Hablará Rousseau, también, de la juventud y la madurez como momentos en los que se puede encontrar una nación y de cómo la ley debe adaptarse a estos estados de su desarrollo. Podría decirse, entonces, que utiliza el concepto de nación en unos términos próximos al planteamiento hegeliano, obviando la precedencia del ginebrés, en tanto que refiere a la adecuación entre Estado y la sociedad civil en el contexto del desarrollo de una identificación. La principal diferencia sería que Rousseau introduce el problema del territorio y de la economía en unos términos que Hegel parece rechazar, en pro de primar la expresión del desarrollo del espíritu en términos históricos más puros.

Me gustaría incidir en que la similitud entre Rousseau y Hegel, a la hora de articular los ámbitos del Estado y la nación, es mayor si nos centramos en su funcionamiento práctico. Cabría incluso apuntar que en ambos casos se podría estar acotando el mismo territorio de la realidad política, a pesar de la divergencia en la justificación de cada argumento. Las divergencias las encontramos a la hora de justificar, por ejemplo, el rol de la libertad en las instituciones igualitarias: para Hegel, el Estado es el garante de la libertad que permite igualar a los individuos; mientras que, para Rousseau, la libertad es lo propio del estado civil y el Estado no es necesario e incluso puede ser causa de su pérdida. Así, cuando hace referencia, al principio del libro I del *Contrato social* al concepto de «orden social» como «un derecho sagrado, que sirve de base a todos los otros», pero que no proviene de la naturaleza sino de la convención (Rousseau 2003, p. 351), no debemos confundir este orden social con el funcionamiento organizado de un grupo. Rousseau se está refiriendo al *pacto* que origina el estado civil, al fundamento de todo lo cívico, que solo podemos conocer de manera conceptual. Por eso, este pacto, no es propiamente un pacto, sino que es el fundamento de la sociedad civil y lo único que podemos hacer como seres humanos, es hacernos cargo de un contrato que está en nuestra propia esencia. Así, en el capítulo VIII del libro primero del *Contrato social* podemos leer las consideraciones de Rousseau sobre el estado civil. Los términos son los de una descripción de las condiciones, necesidades y herramientas que los humanos debemos manejar con justicia y virtud. La situación en la que nos encontramos, «reducida a términos fáciles de comparar» se puede expresar diciendo que «lo que el humano pierde con el contrato social, es la libertad natural [...]; lo que gana, es la libertad civil» (Rousseau 2003, p. 364). Esta libertad civil, que nos

aporta derechos como la propiedad privada o una identidad institucionalizada, demarca un espacio normativo concreto sometido, por un lado, al pacto fundador del estado civil y por el otro a las decisiones que puedan tomar los ciudadanos. Es por tanto un espacio moral, histórico y común; común porque es una propiedad compartida entre todos los ciudadanos, histórico porque su actividad cotidiana será recogida por una memoria compartida y moral porque será la actividad humana individual. Términos que acotan en la práctica un territorio político similar al que define Hegel.

Es interesante entender cómo se articula la historia común e individual en el sistema de Rousseau. En las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* o al *Proyecto de constitución para Córcega* nos encontramos con reflexiones al respecto que parten de un estudio de la historia y la geografía que será precursor de la etnología. Rousseau utiliza este análisis para defender que no es posible legislar sin conocer y valorar correctamente los *mores* del pueblo. Debo explicar un cultismo que he utilizado: *mores*. Acudo a él para traducir el término *moeurs*, de uso común por Rousseau pero que no tiene una traducción directa al castellano. *Meurs*, como encontramos en Montaigne, y luego *moeurs*, es una palabra muy popular en la tradición francófona que se adaptó del latín en el siglo XVI y fue evolucionando hasta su forma actual. En las traducciones al castellano sus matices se suelen perder porque se usa costumbres como equivalente de *moeurs*, cuando, en realidad son más que costumbres. Los *mores* de un pueblo son costumbres moralizantes que introducen preceptos éticos a sus practicantes, son actividades y actitudes propias de una nación que sus ciudadanos desarrollan respetando la comunidad y que tienen una función cívica. Podrían definirse como la concreción ética de una costumbre. Por tanto, los *mores* implican la adecuación entre las costumbres de una comunidad y el comportamiento del individuo; enmarcan, comprenden y se explican en la actividad sincrónica de un pueblo. La importancia de este término en el pensamiento de Rousseau es que son la respuesta de la comunidad a la pérdida del instinto, son en lo social lo que la moral es en lo humano. Es decir, los *mores* son lo que dirige un pueblo y, por tanto, deberíamos afirmar que son lo que convierten a una comunidad en nación. Y, de nuevo, encontramos una coincidencia en los planteamientos de Rousseau y Hegel que les obligará a hablar de un mismo concepto de Estado en tanto que el Estado no institucionaliza desde la ley natural, sino de forma positiva, atendiendo a la actividad humana en uno y en la actividad histórica en el otro, una comunidad que se puede identificar claramente en la actividad y consciencia de los individuos que la componen.

IV. CONCLUSIÓN: EL PROBLEMA DE LA OBLIGACIÓN

En este escrito he querido apuntar la coincidencia entre dos teorías políticas *a priori* discordantes por la necesidad de institucionalización en lo político. El Estado hace inevitable el proceso en el que los individuos de una comunidad desarrollan una identidad común independientemente de cómo se justifique la misma. El concepto nación surge como respuesta a esta necesidad. Para Hegel, la nación es una comunidad de intereses comunes, mientras que, para Rousseau, es la identidad común entre individuos. Son definiciones que divergen, pero con un funcionamiento similar que se refuerza a través del peso que se otorga al patriotismo para articular el vínculo entre los individuos y una comunidad concreta. Si bien, de nuevo, Hegel entiende que el patriotismo es la fuerza histórica que guía a un pueblo, y Rousseau, como señala Jason Niedleman, lo identifica como el sentimiento que eleva a los individuos por encima de sí mismos hacia la voluntad general (cfr. Niedleman 2017, p. 35).

Al respecto del patriotismo, encontramos de nueva una crítica injustificada de Hegel a Rousseau. Tal como apunta Robert Williams, para Hegel, el patriotismo es un vínculo de individuo y universal que no puede confundirse con un contrato, razón por la que critica duramente a Rousseau (Williams 1997, p. 276). Pero Hegel no entiende que el patriotismo del que nos habla Rousseau forma parte del contrato social como proceso, en tanto que, sin un espíritu patriótico, el pueblo no está preparado para institucionalizarse porque carece de voluntad general (cfr. Niedleman, p. 115). Es decir, la diferencia real entre los autores está en la justificación del origen, histórico o social, de estos conceptos, y no en su funcionamiento y relevancia para alcanzar el Estado. Cabe apuntar, para aclarar las confusiones, que la voluntad general es un proceso, no dialéctico, de empoderamiento en el que la decisión voluble del individuo, que teme Hegel, se construye a partir de la interacción con los pares. En este proceso activo es necesario para que nazca el sentimiento de obligación en el individuo (cfr. Bernardi 2007, p. 319), por lo que no da lugar para que los individuos decidan libre o racionalmente, sino más bien todo lo contrario. El Estado, para Hegel, tal como explica Stephen Houlgate, es la «unión de individuos completamente autónomos y poseedores de derechos que, consciente y voluntariamente, se identifican entre ellos nada más que por la participación común en esta unión; es decir, nada más que en base a la ciudadanía común» (Houlgate 2006, p. 207). En Rousseau, esta definición de estado es insuficiente porque la libertad de los individuos no es algo que se pueda existir de manera independiente a la substancia sobre la que se realiza el Estado. Por lo que todas las críticas de Hegel en las que acusa a Rousseau de plantear un vínculo político débil deben ser puestas entre paréntesis: el principio de obligación tiene un rol primordial en la teoría política del ginebrés. Cabe incluso plantear que el principio de obligación es

más fuerte en Rousseau que en Hegel, porque recae en la substancia política. Rousseau, intenta construir la explicación del proceso a partir de las inercias que se observan, Hegel intenta justificar estas inercias como parte de un sistema trascendental. Haciendo una analogía poco rigurosa, Hegel nos propone una teoría política de corte platónico mientras Rousseau desarrolla una filosofía política más aristotélica y, por tanto, con una causalidad mayor.

V. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- B. BERNARDI, *Le principe d'obligation*. París: Vrin-EHESS, 2007.
- L. EMERY, «L'Émile et l'homme moderne» en *Le Contrat Social*, vol. VI, nº6, 1962.
- G.W.F. HEGEL, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. y ed. M.C. Paredes. Madrid: Tecnos, 1990.
- G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, trad. y ed. J.-L. Viellard-Baron. París: GF Flammarion, 1999.
- S. HOULGATE, *An introduction to Hegel*. Londres: Wiley & Sons, 2006.
- CH. MONTHOLON, *Récits de la captivité de l'Empereur Napoléon à Sainte-Hélène Volumen I*. París: Paulin, 1847.
- J. MOREAU, *Rousseau y la fundamentación de la democracia*, trad. Juan del Agua. Madrid: Espasa-Calpe, 1977.
- J. NEIDLEMAN, *Rousseau's Ethics of Truth*. New York: Routledge, 2017.
- A. PATTEN, *Hegel's idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- I. RAMOS, "Rousseau: la limite des sciences naturelles" en *Rousseau e as Ciências*. Lisboa: CFCUL, 2013.
- J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes Tome III*. Lonrai: Bibliothèque de la Pléiade, 2003.
- R.R. WILLIAMS, *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley: University of California Press, 1997.

