

3. L'ESTAT I LES CONSTITUCIONS POLÍTiques

Hem remarcat que un component essencial de tota filosofia de la història és el problema polític. La resposta a l'esdevenir humà que és la filosofia de la història -ja sigui com a intent purament cognoscitiu o també com a intent pràctic de futur-, sempre té en la política un dels seus reptes essencials. No podria ser d'altra manera en Hegel, si bé cal valorar-ne també altres aspectes.

En aquest apartat estudiarem aquells continguts polítics que Hegel inclou i desenvolupa en les *Lliçons de filosofia de la història universal*. Farem referències també a altres escrits polítics hegelians, si bé només per tal d'arrodonir -quan calgui- el que afirma en els textos que més directament considerem. No ens fem responsables, per tant, de donar una resposta global al problema de l'estat¹ i les diverses constitucions -tan complex d'altra banda-. Així, sense pretensions d'esgotar la temàtica, tractarem d'analitzar el que Hegel aporta en la seva filosofia de la història a aquest problema.

La filosofia de la història hegeliana respon també -si bé, no només- al problema de mostrar la necessitat de l'aparició final del tipus d'estat i de go

1

Temàtica que ha estat profusament tractada i per això remetem, en general, al llibre clàssic i encara imprescindible de Franz Rosenzweig *Hegel und der Staat* i que més recentment ha estat tractada d'una manera més accessible, per exemple, per Bernard Bourgeois *La pensée politique de Hegel*, Eric Weil *Hegel y el estado* o Sh. Avineri *Hegel's Theory of the Modern State*. En el llibre de Henning Ottmann *Individuum und Gemeinschaft* bej Hegel podem trobar l'estat de la qüestió més erudita i profunda sobre la interpretació de la política hegeliana.

vern que Hegel postula¹. La història universal ha de ser compresa també com un procés alhora espiritual i objectiu, lògic i empíric, que realitzi efectivament el tipus de constitució estatal que ha de reconciliar la llibertat individual amb el benefici de la totalitat, que garanteixi la solidesa del cos social i les seves institucions -del tot necessàries-, sense per això conduir a la negació de les particularitats dels diversos estaments i dels ciutadans.

Aquest intent, però, no ha de ser interpretat simplement com una genealogia legitimadora de la manera hegeliana de veure el governament polític. Sinó que el seu esforç va dirigit més aviat a comprendre els diversos tipus d'organització política real, concreta, objectiva i institucionalitzada, que s'han donat empíricament al llarg de la història². Per a Hegel, aquesta comprensió implica el descobriment del logos profund i intern de cada una de les constitucions, i d'aquestes amb el desenvolupament lògic-empíric de l'esperit universal. Hegel tracta de veure aquest logos en vinculació interna amb el poble on es dona i -sobretot- en relació amb l'estadi de desenvolupament de l'esperit universal que representa. Això implica considerar cada constitució estatal en relació amb la diacronia lògica totalitzadora de la història, però també comprendre que en cada època hi ha subjacent un mateix principi espiritual en la constitució i la resta d'elements de l'esperit del poble. Comprendre la necessitat i raó d'una determinada constitució estatal significava per a Hegel trobar l'harmonia racional i especulativa entre ella i el

context temporal immediat i, alhora, entre ella i el context total de la història universal, ja que tots dos aspectes es complementen. En la filosofia de la història hegeliana l'un era un moment del desenvolupament de l'altre i com tota la resta d'aspectes de l'esperit del poble estava en estreta relació amb el seu principi espiritual.

Això significava per a Hegel, que la comprensió buscada no és simplement una valoració extrínseca fruit dels propis pressupòsits sinó una valoració, que té en compte tant la realitat empírica d'aquella constitució com la seva adequació lògica a tots els elements de l'esperit del poble i a la totalitat de la història -entesa com a desenvolupament de l'esperit-. D'aquí el gran respecte, que propugna Hegel, per les dades empíriques i el seu esforç per descobrir-hi una lògica i un sentit que les vinculj amb el tot.

Com s'esdevé en el tema de la llibertat, Hegel no s'acontenta aquí amb la postulació d'un ideal polític -pur, formal o trascendent- sinó que busca donar-ne una descripció objectiva, que hom pugui reconèixer com a realitzada empíricament en uns pobles concrets. Així, busca descriure les constitucions que realment s'han donat als pobles i es nega a fer un raonament sòlid però sense lligam amb la vida empírica; molt al contrari, amb les seves eines especulatives busca en les dades històriques -habituals a la seva època- la confirmació d'un ordre racional en sentit fort.

L'afirmació hegeliana tan coneguda que l'estat és la realització efectiva de la llibertat, s'ha d'entendre, en aquest context, com l'intent de donar una definició que realment permeti treballar sobre les dades històriques i evitar la definició merament normativa. Quan *Hegel* vol parlar de la llibertat efectivament existent en la vida dels pobles, se sent obligat a parlar de les institucions que aquests s'han donat i que expressen tant el seu sentir sobre la llibertat com els límits objectius que es fixen. Per a Hegel és pensament representatiu el que intenta definir la llibertat en abstracte -com feia Kant, segons ell-; mentre que l'autèntica especulació apareix quan hom pensa, amb profunditat lògica i des del tot, les dades concretes i empíriques. La filosofia de la història hegeliana respon, tant pel que fa a les constitucions estatals com pel que fa a la resta d'elements, a aquest concepte especulatiu.

-
1. Manfred Riedel a "Dialektika nelle istituzioni. Sulla struttura storica e sistematica della filosofia del diritto di Hegel" parteix de la base que la filosofia de la història es basa en la seva concepció del dret i de l'estat -exposada en l'obra de 1821- i està dirigida a mostrar la necessitat de la realització de la nova societat i del nou estat. Seria aquesta concepció de l'estat el que faria que Hegel valorés i reconegués les mancances de les concepcions anteriors en la història dels estats.
 2. Tot i que estem d'acord amb Weil *Hegel y el estado* [pl. 93], en què cal considerar Hegel com "el filòsof de l'estat modern" més que com el filòsof de Prússia; no ens atrevim a afirmar que ens "n'ha donat l'anàlisi correcta": "indicant amb precisió en què consisteix la llibertat en l'estat, quines són les condicions que ha de reunir l'estat per a ser estat de la llibertat, estat que realitza el pensament modern". Som més escèptics que Weil respecte a la plena "justesa" de l'anàlisi hegeliana de l'estat, però sí que estem d'acord amb dues coses que la cita insinua: la voluntat "sociològica" -podríem dir- per analitzar rigorosament què és la llibertat objectiva, la llibertat recollida en una institució estatal; i, paral·lelament, la voluntat "normativa" per determinar quines condicions ha de complir un estat que mereixi el nom d'estat lliure i que realitza la llibertat. La *Filosofia del dret* no s'entén, pensem, si no és tenint en compte la convivència -però no total barreja- d'aquestes dues voluntats: descriptiva o sociològica l'una i normativa o "metafísica" l'altra.

3.1. L'estat considerat coma tot i considerat coma individu

Hem comentat que Hegel considera la història universal com l'àmbit on se supera la particularitat nacional dels diversos estats. Cada estat és un tot ètic i representa dintre d'aquest tot la instància universal. No obstant això, el mateix estat en relació amb la resta d'estats es comporta com un individu particular. La història és, llavors, el judici universal que instaura la universalitat i el benefici de la totalitat (o la voluntat de l'esperit) per damunt de les pretensions particulars dels estats.

Però anem per parts, considerat aïlladament l'estat és una totalitat orgànica de natura ètica (no natural com en el regne animal) i està constituït per articulacions i divisions necessàries². Aquestes articulacions són les diverses forces particulars que col·laboren lliurement a configurar un tot orgànic^a, per això diu Hegel que l'estat resulta del sistema de les diverses ocupacions [Beschäftigungen]⁴. D'aquesta manera en l'estat -com a unitat de la totalitat ètica que representa- convergeixen les diverses particularitats socials, donant existència a la universalitat. Les particularitats es veuen relativitzades i superades en el punt de vista universal que l'estat i els seus funcionaris representen.

Considerat d'aquesta manera, l'estat és un tot i el punt de vista de la universalitat. Diu Hegel que l'estat és un sistema d'universalitats inferiors, particulars i independents que per la seva activitat lliure produeixen un tot^s. Així segons Hegel, l'estat neix quan la societat ha adquirit una complexitat determinada -quan hi ha diferències estamentals⁶- i, per això, el sistema civil -és la condició necessària per a la seva existència⁷. Però, malgrat aquesta afirmació, l'estat no és una mera juxtaposició d'individus, d'estaments i de particularitats. És, al contrari, un organisme únic, una única realitat efectiva i

1. Hegel en un moment donat [WG. 267/215] diu simplement que l'estat és "una convivència sota un principi universal". L'estat és posar aquest principi universal en la vida d'un po

2. V.G. 137/174.

3. V.G. 147/186.

4. WG. 371/291.

5. V.G. 143/180.

6. V.G.207/258.

7. V.G. 209/260.

una única manera de satisfacció de la llibertat^s. Amb l'estat neix un tot substancial que reconcilia els individus i els diversos estaments en un únic tot.³⁵¹

Per comprendre, doncs, que l'estat és "la totalitat ètica i la realitat de la llibertat"², cal partir de la idea que l'estat és l'existència objectiva de la unió entre el cantó objectiu o fi absolut -el concepte- i el cantó subjectiu -l'individu- de la llibertat. Només en l'estat es produeix la unió entre el saber i voler dels individus i, per tant, la llibertat com a fi absolut. En l'estat -com ja hem desenvolupat en el capítol anterior- la llibertat individual i subjectiva es reconcilia amb la llibertat substancial del tot. En definitiva, és clar per a Hegel que només en l'estat i gràcies al seu paper universalitzador hom pot assolir la reconciliació amb la llibertat absoluta.

Per a què els individus particulars siguin veritables i facin i es reconciliïn amb la llibertat absoluta cal que s'hagin educat, la qual cosa significa en termes de Hegel i Turgot que fer allò just s'hagi convertit per als individus en costum i hàbit -Sitten diu Hegel-. Per això cal que l'estat tingui una organització racional que s'expressi en la forma del dret i en lleis universals, ja que és aquesta organització racional la que fa que la voluntat dels individus sigui una voluntat realment jurídica i justa³. Hegel afirma que necessàriament el poble "ha de conèixer l'universal sobre el que descansa llur eticitat i on l'element particular desapareix". Això implica que els individus necessiten conèixer les determinacions contingudes en la religió, llei i el dret, perquè "només així s'instal·la en la unitat de la seva subjectivitat amb l'universalitat de la seva objectivitat".

Només a partir d'aquest context podem entendre el paper essencial que Hegel fa jugar a l'estat i, per tant, podem trobar una sortida a les crítiques que Schopenhauer o Haym -i molts altres després d'ell- han fet a la "divinització" o "absolutització" hegeliana de l'estat. Ara s'entén que l'estat sigui la forma històrica i real en què la llibertat adquireix existència objectiva i deixa de ser quelcom abstracte i inconcret⁵. Per a Hegel, sense l'estat, la seva

1. V.G. 142/111

2. V.G. 124/157..

3. WG. 771/577..

4.VG. 177/223 5.V.G.111/142.

institucionalització objectiva i la promulgació pública de les lleis, no hi ha en absolut llibertat real. Sense una organització col·lectiva racional no és possible cap autèntica llibertat que no sigui el lliure albir, l'arbitrarietat individual i la llei del més fort -en termes de Hobbes la guerra de tots contra tots-, ja que llavors en lloc d'autèntica llibertat ètica hi ha només barbàrie, caos i anarquia.

Per això Hegel pensa -i com ell bastants filòsofs moderns- que l'estat és l'únic mitjà històricament i objectivament disponible per garantir la universalitat, la justícia i, en darrer terme, la llibertat individual de cada ciutadà. Per això és, segons Hegel, l'única institució ja que engloba i supera la restacapaç d'ofereir llibertat, una llibertat entesa com la voluntat de voler fins universals i racionals com el dret i la llei¹. És per mitjà de la constitució estatal que els pobles deixen al darrera la barbàrie i la llibertat abstracta i, prenent vida i realitat², donen autèntic contingut objectiu i concret a la llibertat. Per aquest motiu, tan sols en l'estat i Zel seu mitjà pot tenir l'home una existència plenament d'acord amb la raó . Llavors, la seva particularitat obeeirà allò universal i racional⁴, ja que la voluntat subjectiva es veurà obligada a renunciar a la seva particularitat⁵ i a educar-se.

No hem d'oblidar que, per a Hegel, tota educació va dirigida al domini de l'animalitat i la particularitat humanes, i a deixar-se guiar per allò universal i racional. L'educació ha de fer capaç l'individu de reconèixer allò substancial i absolut, i d'inspirar-s'hi en tots els seus actes -que han de ser així universals-. Però tampoc no hem d'oblidar que l'estat viu en els individus⁶ i que és aquesta simbiosi que hem anomenat ordre ètic -un ordre universal alhora en i per sobre dels individus-. En definitiva, l'estat és la idea o la "vida espiritual universal"⁷ i els individus o els estaments estan sempre enclavats a dintre d'aquesta vida.

1. V.G. 162-3/205-6.

2. V.G. 139/176.

3.V.G.111/142.

4. WG. 889/665.

5. V.G.1421180.

6.V.G.122/155 7.V.G. 243/302.

L'estat és, per tant, un individu universal que conté com a membres a altres universalitats inferiors, les quals són respecte a ell degradades a particularitats¹. Ell les unifica, n'és la unitat i el fi total, i per tant aquelles particularitats són superades en l'estat. Malgrat això, l'estat no és res a part d'aquelles particularitats o més enllà dels seus ciutadans. L'estat és el poble i el conjunt dels ciutadans en la mesura que s'han estructurat a si mateixos i formen un tot orgànic².

Així considerat, un estat és un tot però, com hem vist, també pot ser considerat en relació a la resta d'estats com un individu. D'aquesta manera els estats són, d'una banda, un tot -davant els seus ciutadans i estaments- i un individu davant els altres estats i l'esperit universal. Per això, Hegel diu que l'estat és un individu espiritual que s'ha estructurat internament com un tot orgànic, ja que en cada estat, com en cada esperit del poble, es realitza una única idea i hi palpita una vida comuna. Aquest tot orgànic actua com un individu particular enfrontat a altres individus; llavors hem d'agafar un punt de vista més universal per poder considerar conjuntament tots els estats i descobrir les lleis que els regeixen, el tribunal universal i racional que els governa.

Aquest punt de vista més universal -que considera els estats com a individus particulars- és en la història el punt de vista necessari. Des d'aquest punt de vista la filosofia de la història ens diu, que és possible unificar els diversos estats i pobles en un nou tot superior, en el qual hi viu també una única vida i es realitza una única idea: la vida i la idea representada per l'esperit universal. En definitiva, la filosofia de la història universal considera especialment aquesta vida superior.interestatal. Per aquest motiu, en el nostre treball considerarem les diverses constitucions i els diversos estats com individus particulars o moments dintre del tot superior que és la història universal, i deixarem de banda el punt de vista de l'estat com un tot, que és el punt de vista a partir del qual escriu Hegel la *Filosofia* del dret.

1. També per això l'estat està per damunt dels individus i les seves voluntats. L'estat és la "realitat de la voluntat substancial" i, per tant, "el que és racional; en i per a si" [Ph.R. 283]. És l'encarnació del fi darrer d'un poble -fi en el qual s'expressa la llibertat objectivai, degut a representar aquest fi darrer i absolut, "té un dret superior a l'individu, el *suprem deure* del qual és ser membre de l'estat" [id].

2. V.G. 114/146.

3.2. Crítica de la democràcia atenesa i la seva extensió al plantejament liberal

En la seva concepció de l'estat racional, Hegel adopta una postura molt característica, la qual està enclavada molt estretament dintre de les coordenades i problemes polítics de la seva època i, alhora, es projecta més enllà. Hegel mostra una influència important del pensament liberal alhora que sembla coquetejar amb plantejaments estatalistes vinculats amb l'antic règim i les monarquies absolutistes il·lustrades. El seu pensament està enclavat, doncs, dintre del seu temps però també mostra plantejaments, que semblen avançar-se a la concepció més moderna de l'estat del benestar. Per tot això el seu pensament és molt complex i ha portat a malinterpretacions notables.

Com que aquí no podem desenvolupar sencera la seva teoria de l'estat, ens limitarem a comentar alguns aspectes, que Hegel assenyala des de la filosofia de la història i que poden col·laborar a donar llum sobre aquella teoria política. Començarem mostrant la crítica que Hegel fa a la democràcia i veurem com aquesta crítica esdevé més clara, si tenim en compte l'opinió de Hegel respecte de la democràcia atenesa i respecte els intents liberals més radicals i democràtics -que hi havia darrera la Revolució Francesa-.

Hem de començar dient que la crítica de Hegel a la democràcia no prové tant de la negació dels principis bàsics de l'ideal democràtic sinó d'un qüestionament de la realització efectiva d'aquests principis. Hegel considera la democràcia un ideal abstracte, un ideal bell¹ i pur; que és bastant inqüestionable pel que fa a la seva formulació en les idees, però que manca d'autèntica concretització i possibilitat de realització efectiva.

És curiós com els tres tipus de constitucions -democràtica, aristocràtica i monàrquica- es corresponen perfectament amb els tres moments de la dialèctica hegeliana². No ens consta que Hegel en fes mai una deducció dialèctica

-
1. Hegel arriba fins al punt d'afirmar que la democràcia és "la constitució més bella, la llibertat més pura que mai hagi existit" [WG. 608/458].
 2. Hegel està en totes aquestes qüestions molt influït per Montesquieu -el qual és elogiat tot sovint- tant és així que Hegel no segueix la classificació en sis constitucions -tres de positives i tres de negatives- d'Aristòtil sinó que sempre parla només de democràcia, aristocràcia i monarquia. Això és important perquè la crítica que Hegel sempre fa a

ca i especulativa, però no obstant això és evident que la concepció de l'estat monàrquic de Hegel té poc a veure amb la monarquia tradicional i que, en canvi, sembla una superació-integració dels avantatges de la democràcia i de l'aristocràcia.

Hegel a les *Lliçons sobre filosofia de la història universal* no renega de la democràcia -com tampoc no ho fa de l'ideal de *Vereinigung* hólderliana-. La democràcia -a Atenes o en la formulació filosòfica del liberalisme- és ja per a Hegel la afirmació de la universalitat, la unitat absoluta, però encara en si, merament abstracta i plantejada en l'enteniment representatiu i no en la raó especulativa. És el moment de la unitat però encara en si, abstracta i indiferenciada, una universalitat no mediatitzada que no conté altres moments diferenciats. Una unitat que es queda en la mera postulació abstracta, en una afirmació ideal però que no conté en si les condicions concretes de la seva realització efectiva.

La constitució aristocràtica -que Hegel veu realitzada en la república romana- seria el moment de l'escissió. Així com la democràcia posa la unitat abstracta i la universalitat en si, en l'aristocràcia cap de les classes que escindeix el cos social no és capaç de representar el tot o de posar-se al servei de la universalitat. La unitat ètica és, doncs, impossible en ella i, per tant, representa l'absoluta negació tant de la democràcia com de la monarquia.

La monarquia representa, contràriament, el moment de la unitat concreta, de la universalitat en si i per a si. En la monarquia apareix la reconciliació entre universalitat i particularitat. La monarquia és una constitució amb un centre fort, que adopta el punt de vista de la totalitat i la universalitat, però que no obstant deixa perviure en el seu interior àmplies esferes de particula

l'aristocràcia sembla dirigida més aviat a la seva parella negativa -l'oligarquia-. Hegel no sembla pensar en l'aristocràcia segons la definició aristotèlica del govern dels "millors" -govern que en certa mesura Hegel sempre va defensar-. No sembla considerar la possibilitat de l'estabilitat d'una constitució aristocràtica no oligàrquica, sinó que afirma moltes vegades que el govern aristocràtic és sempre la imposició dels interessos particulars d'una classe particular per sobre dels interessos de la totalitat. Respecte a la classificació de Montesquieu Hegel substitueix el despotisme -que d'alguna manera té per a Hegel el principi bàsic de la monarquia, tot i que no del tot desenvolupat-. Al respecte veure Norberto Bobbio "Hegel e le forme di governo".

ritat -com la societat civil-. La monarquia seria el moment de la unitat mediada, que supera i conté la particularitat com un moment seu subordinat però en certa mesura independent.

La característica que Hegel més remarca de la democràcia és la seva abstracció i, aquesta abstracció intrínseca de la democràcia, ha fet que hagi estat una constitució molt rara a dintre de la història universal. Segons Hegel, només s'ha realitzat momentàniament en aquell instant afortunat, d'un equilibri inestable, que ha representat Grècia. L'ideal democràtic -que alguns liberals francesos propugnaven- s'hauria realitzat a Grècia, doncs, ja que allí la juventud humana i de l'esperit ho hauria permès. A Grècia "els ciutadans no tenen encara consciència de la particularitat [podríem dir de la particularitat escindida de la universalitat] ni, per tant, del mal"¹; però tota una altra cosa s'esdevindria a l'edat moderna. En ella la voluntat s'hauria reclòs a dintre de la consciència moral interior, sorgint així l'escissió i oposició entre particularitat i universalitat. Per aquest motiu Hegel no és, en absolut; un liberal pur, ja que, en una situació on la subjectivitat s'ha desenvolupat fins a oposar-se a allò substancial -com era el cas de la seva època-, el liberalisme i la democràcia són una mera abstracció ideal que Hegel (molt preocupat sempre pel que és real i efectiu) critica.

La democràcia és, doncs, una constitució només possible en unes certes condicions exteriors i interiors, segons unes condicions merament empíriques i unes altres que depenen directament de la lògica de l'esperit universal. Aquestes condicions necessàries, per a que la democràcia no resti per sempre més com un ideal abstracte i irrealitzat, consisteixen en que és un tipus de constitució:

a) Aplicable només a petits estats, on tots els ciutadans participin en les deliberacions i vigilin personalment pels seus interessos en l'administració. Segons Hegel, els ciutadans han d'estar presents contínuament en les deliberacions i, a més a més, en cos i ànima -per això l'eloqüència és tan important-. En la democràcia les decisions s'han de prendre per convicció i consens de tots els ciutadans i "l'evidència, que ha d'arribar a tots, ha de produir-se inflamant els individus per mitjà del *discurs*"².

1. WG. 604-5/455-6.

2. WG. 459/609.

Això va fallar en un país extens i poblat com la França republicana. El sistema de vots usat per la Convenció és per a Hegel un procediment sense vida -abstracte-. Afirma que "per això en la Revolució Francesa la constitució republicana no es va realitzar mai com una democràcia i, la tirania del despotisme van aixecar la seva veu sota la màscara de la llibertat i la igualtat. La constitució democràtica de Robespierre no es va poder realitzar mai"¹. Hegel pensa dintre de les coordenades de Rousseau -quan fa l'elogi de Ginebra- i no accepta el tipus liberal de democràcia electoral i representativa. La democràcia és només possible amb i per mitjà de la presència constant dels ciutadans, que vigilen així el bé públic com si fos el seu benefici particular. El principi representatiu -necessari donada l'extensió del cos social-trencava així tota possibilitat d'identificació immediata entre particularitat i universalitat.

La democràcia té, doncs, un límit quantitatiu i només és possible en un país petit, on tots els ciutadans es coneguin i puguin dedicar tota la seva vida als afers públics. Aquesta condició ens porta a una altra consideració força interessant: a Grècia la democràcia fou possible només mitjançant l'esclavitud. La democràcia era -únicament- per als ciutadans lliures, els quals podien preocupar-se exclusivament de les tasques polítiques, gràcies a què els esclaus treballaven per ells i els satisfien totes les necessitats vitals. En un lloc on no hi ha esclaus i els ciutadans s'han d'ocupar de les tasques productives, la presència constant del ciutadà en l'administració i la vida política és ja molt difícil². Si es produeix la delegació de la representació i el ciutadà viu lluny i distanciat del centre de vida política, és clar per a Hegel que hom camina indefugiblement cap a una constitució aristocràtica, oligàrquica o tirànicodemagògica.

1. WG.4591609.

2. Això ens porta a la pregunta de fins a quin punt hi ha a Grècia societat civil, ja que la satisfacció de les necessitats és deixada segons Hegel als esclaus i els ciutadans venen a actuar com a la classe universal. Per a Hegel, en tota democràcia hi ha d'haver un debilitament dels moments inferiors de la societat civil -el treball i, en general, totes les tasques que ~erquen el benefici particular en contra del d'altri- en favor d'un enfortiment dels moments superiors -administració de justícia, vigilància governativa o la mateixa administració-. També caldrà acceptar que ni a Atenes ni a Esparta la societat civil no es dona per si mateixa com un moment substant i, bàsicament, autònom de la vida política com a tal.

b) Segons Hegel, a aquestes condicions exteriors de possibilitats de dedicació i de proximitat i coneixement del ciutadà de les tasques i decisions polítiques, cal afegir-hi unes altres condicions "lògiques" encara més restrictives:

Tot i que estiguin donades ja les circumstàncies exteriors, que fan possible que el ciutadà prengui part en la vida pública com si del seu afer personal es tractés, cal que els ciutadans prenguin part en aquestes activitats públiques en tant que ciutadans i no com a mers burgesos¹. Cal que els ciutadans es posin al servei de la universalitat i rebutgin buscar exclusivament el benefici particular. Així Hegel afirma: que els ciutadans individuals "només tenen aquesta absoluta autoritat [a prendre part directament en la vida pública] mentre llur voluntat sigui l'absoluta voluntat objectiva, indivisa, la unitat simple de la voluntat substancial. Aquesta és la veritable situació de la constitució democràtica; llur justificació i absoluta necessitat descansa en aquesta eticitat objectiva encara immanent. Aquesta justificació no existeix en les modernes representacions de la democràcia"². Evidentment, només en aquesta "afortunada" democràcia grega es podria donar la identitat entre voluntat general i voluntat de tots, identitat que esdevindria posteriorment una quimera -cercada però per alguns liberals-³.

Hegel afirma, per tant, que la possibilitat o no d'una democràcia depèn dels individus, depèn del fet que aquests tinguin com a llur voluntat la voluntat objectiva. I si postula el fracàs de tota democràcia moderna és perquè creu que la subjectivitat moderna ha perdut ja totalment aquell estat d'innocència que la feia ser immediatament una amb el tot. Hegel rebutja la democràcia, l'ideal de la Vereinigung hólderliana, perquè s'adona que els homes i els ciutadans ja han perdut la seva capacitat immediata de ser uns amb el

-
1. B. Bourgeois, *L'homme hégélien*, ha defensat, d'una manera molt convincent, que l'home hégelià és sobretot el burgès. Nosaltres no volem entrar en la polèmica de què és el que enfatitza més Hegel: l'home com a ciutadà o com a burgès. Només volem recordar el que diu en la *Filosofia real* [261/2131] on els fa coincidir: "ambdues individualitats es presenten com la mateixa, -el mateix que té cura per a si i de la seva fam-ilia, treballa, fa contractes, etc, alhora treballa també per l'universal tenint-lo pel seu fi; en el primer aspecte s'anomena 'bourgeois', en el segon 'citoyen'".
 2. WG. 605-6/456.
 3. Ni Rousseau ni Hegel mai no van afirmar aquesta identitat pel que fa a la societat o estat que defensaven. No van ser tan ingènus en aquest aspecte.

tot^s. Hegel expressa molt bé la condició "lògica" per a que hi hagi una democràcia: "només perquè tots els individus viuen en aquest esperit objectiu, tenen tots autoritat en l'estat, el dret a deliberar sobre ell i el deure de morir per a ell"². La democràcia només es pot donar i demanar amb raó en una situació d'aquest tipus.

En certa mesura, una part de l'ideal liberal -la identitat del bé dels particulars amb el bé general- s'hauria realitzat a Grècia. Perd hem d'anar molt en compte en identificar Grècia amb el liberalisme -fins i tot, tal i com se l'imaginava Hegel-, tot i que en l'aspecte de la democràcia hi ha una referència mútua molt important. La fascinació per Grècia -i en especial per la seva eticitat- tindria així una connotació que normalment no és destacada pels estudiosos i que seria una raó més de la fascinació per Grècia dels tres de Tübingen i una gran part de la intel.lectualitat alemanya. Els alemanys creien trobar realitzat el seu ideal polític a Grècia, on les propostes liberals serien possibles perquè serien compensades per la preservació "en el sentiment" de la unitat del cos social.

Els intel.lectuals alemanys ja veien que el liberalisme modern no feia sinó incrementar l'escissió del cos social, sentiment que fa sorgir tota una discussió pública al voltant del problema de la "nació dividida"³. Hólderlin, com a exemple paradigmàtic, creia haver trobat en l'antiga Grècia la seva comunitat d'amics, d'herois units pel sentiment en una tasca comuna altruista. Certament a Grècia no hi havia cap distinció entre l'home, com a ciutadà vinculat amb el tot ètic de la seva polis i com a individu particular que cerca el seu benefici privat -com a "burgès"- . És per aquest motiu que Hólderlin alaba aquells homes alhora que denigra els moderns alemanys, on la condició de burgès els fa oblidar la condició de ciutadans i el benefici comú. El cercle de Frankfurt al voltant de Hólderlin va concienciar Hegel de la necessitat de superar l'escissió entre el burgès i el ciutadà, i de recuperar per tant aquella innocència de què gaudien els grecs. Hegel aprofundeix aquesta idea però relativitzant aquell ideal grec; així a Grècia no hi havia l'escissió, no hi

-
1. Com veiem hem donat amb un altre punt de divergència del Hegel madur respecte de Hólderlin i el seu propi pensament juvenil.
 2. V.G.6051456.
 3. Veure el llibre del mateix títol de Ripalda.

havia el mal, però no per l'esforç i la lliure voluntat dels individus, sinó per l'afortunat equilibri de la seva subjectivitat entre la subjecció natural i la interioritat reflexiva. Els grecs, doncs, no han realitzat el repte que ara es presenta als pobles germànics, ja que ells no varen passar per la negativitat i a ells els fou donada la reconciliació immediatament, però només en si. Així descriu Hegel la situació grega: "si el contingut universal i abstracte és efectiu sobre la voluntat dels individus, llavors existeix l'eticitat, que és la unitat indivisa del contingut universal i de la voluntat individual. Aquest és el ja mencionat terme mig entre la subjecció a la natura i el coneixement del bé i el mal, sobre la base del qual la consciència moral decideix si vol ser bona o dolenta. El ser ètic no coneix aquest dualisme; no elegeix, és bo en si"¹.

- Hegel coincidiria amb Hölderlin, en què els grecs han gaudit d'una llibertat que els fa divins i companys de la humanitat, una llibertat *meva* que alhora era -espontàniament i immediatament- de *tots* i *La Llibertat Universal*, i que no necessitava del sacrifici, de l'esforç, de la reflexió que s'oposa al somni. Però es distanciarà d'ell en negar-se a considerar que és desitjable retornar a aquest estadi -mig natural i mig espiritual, d'absència de coneixement de la negativitat-, per a Hegel aquest retorn és impossible i insuficient, la seva reconciliació és plantejada des de la superació de la negativitat i de tota subjecció natural. L'eticitat per la qual lluitarà Hegel haurà d'harmonitzar sense negar -haurà doncs de "superar i reconciliar"- la subjectivitat i la particularitat del burgès amb el respecte pel bé públic i la universalitat del ciutadà.

Els grecs han tingut, llavors, la llibertat que hom reivindica quan diu que el sistema de Hégel és la tomba de la llibertat i que seduï Hölderlin, però que el Hegel ja madur relativitza -més que no nega-. Hegel no s'oposa mai a l'ideal de *Vereinigung* democràtica, sinó que deixa de considerar-lo com allò superior i absolut, i comença a considerar-lo com un moment -positiu i afortunat- però ja perdut per sempre. Hegel s'adona que la reconciliació, l'estat i la llibertat dels temps és molt diversa d'aquell primer moment afortunat. Deixa, per tant, d'enyorar el passat i comença a pensar les possibilitats d'una nova i superior reconciliació.

1. WG. 604-5/455-6.

Hegel mai no du la seva crítica a l'eticitat democràtica grega fins al punt d'oposar-s'hi radicalment, tot i que sempre en remarca les causes de la seva limitació. Menciona sobretot la subjectivitat que, en ser encara natural, no havia estat capaç de fer el que és ètic pel simple fet de ser allò ètic i universal. L'eticitat grega era aparentment perfecta, exteriorment hom no la podria distingir de l'eticitat autènticament lliure; però, quan hom considera la subjectivitat particular que realitzava efectivament aquella eticitat, s'adona que hi havia quelcom encara no lliure i immediatament natural en la seva acció. La subjectivitat grega feia l'universal però no ho feia des d'un saber-se reflexivament reconciliada amb l'universal, feia el bé però no perquè fos el bé, sinó perquè era incapaç de mal. La fortuna de la juventut de l'esperit, que representen els grecs, continua funcionant per a Hegel com el més perfecte simulacre d'autèntica llibertat; però la consideració lògica i especulativa profunda acaba revelant els límits encara naturals i immediats d'aquella eticitat que, precisament per la seva bellesa, depèn d'un fons natural i sensible.

Hem vist algunes de les causes del fracàs del modern ideal liberal, ja que la democràcia no era el tipus de constitució superior, en ella no era possible realitzar ara la unió entre universalitat i particularitat, ni tampoc garantir el respecte de la particularitat en el seu àmbit legítim Hegel també remarca una altra raó per justificar el fracàs de la revolució liberal que representava la Revolució Francesa. Si la democràcia era una constitució abstracta, el pensament liberal es caracteritza per aquesta mateixa abstracció i manca de concreció. La seva política, com el seu pensament i les seves reformes, acabaven esdevenint abstractes i mancades d'autèntica reconciliació amb la realitat del món.

Com una mostra de manca de concreció del liberalisme i la recerca d'un ideal abstracte i impossible, Hegel l'acusa¹ de no aconformar-se amb el que ell considera com a essencial i suficient:

- que prevalguin els drets racionals, la llibertat de la persona i de la propietat.
- que hi hagi una organització de l'estat i, dintre del seu cercle, de la societat civil.

1. WG.931-3/696-7.

- que els més intel·ligents tinguin influència sobre el poble i que regni la confiança d'aquest respecte de les institucions estatals.

Hegel considera, doncs, com essencials alguns dels principis bàsics del liberalisme de la seva època: un dret i una justícia basats en la raó i no en privilegis; el reconeixement de la persona jurídica i de la igualtat davant la llei; la llibertat individual i la lliure disponibilitat dels propis béns. Reclama una certa independència -si bé reduïda al seu àmbit- de la societat civil i de la recerca del benefici particular. També proposa -com no podria ser d'una altra manera en la seva època i en el liberalisme burgès- el manteniment de l'ordre estatal, on no hi ha una representació o intervenció igual per a tot-hom sinó que els "millors" han de liderar el conjunt del poble. Aquest, en no poder intervenir directament en la vida pública -com era condició en la democràcia-, havia de posar la confiança en les institucions racionals de l'estat i en els homes -funcionaris- que, posant-se al servei de l'universal, conduïssin els afers públics pel bon camí i amb total independència de llur particularitat.

Aquestes idees encaixen perfectament en el liberalisme moderat i "d'ordre" i Hegel s'aparta del jacobinisme radical. Hegel accepta en general els principis del liberalisme francès i revolucionari, però -partint del principi de realitat- critica aquelles propostes que li semblen poc adequades per a la seva aplicació efectiva ara i aquí (aquelles propostes abstractes la realitat i racionalitat de les quals qüestiona)². D'una manera molt similar a com pensava Kant quan alabava Frederic II el gran, com el príncep d'un estat tan poderós que podia permetre més llibertat -de pensament- que molts estats més democràtics; Hegel posa la seva esperança en el lideratge racional d'una classe de funcionaris al servei de la universalitat i centralitzada en la persona del

monarca. Aquesta proposta sí que uniria alhora racionalitat -en el millor sentit- i la realitat -tant en el millor com en el pitjor sentit del terme-, ja que Hegel afegiria -a la indubtable realitat efectiva dels despotismes il·lustrats de l'època- la condició de la racionalitat de les lleis i disposicions. Aquesta racionalitat seria per a Hegel la garantia millor del respecte i "confiança" institucional del poble.

Hegel criticava, també, el fet que el liberalisme hagués dut al terreny de l'esperit absolut i de les creences més profundes del poble, el que havia de ser només una proposta dintre de l'esperit objectiu. Així el gran atac contra el liberalisme ve a partir de la crítica als excessos jacobins que conduïen a una negació de la religió del poble. És cert, d'una banda, que Hegel considerava superada la religió per la seva filosofia i el pensament especulatiu de la seva època, però també és cert, d'altra banda, que mai no negà la importància de la religió per al conjunt del poble.

Com ja hem mostrat, Hegel sempre mostra els seus dubtes sobre la capacitat de la filosofia -fins i tot, la seva filosofia especulativa- per conduir el poble, la massa del poble vulgar. La filosofia és un saber absolut suprem però només és plenament accessible per a una elit, mentre que la religió - que és per a ell un saber també absolut però encara representatiu- sí que és accessible al conjunt del poble. Per això ja reclamava al *Systemfragment* una raó mitològica i una religió racional. Hegel pensava aleshores que l'art i la bellesa podrien ser els grans conductors que permetrien educar les masses i aproximar-les a l'elit dels savis i il·lustrats. Hegel pensa que el luteranisme pot fer el paper de religió racional que educa i dirigeix el poble, perquè està reconciliada amb la raó i el món sense per això deixar de ser religió -que incideix sobre els individus malgrat -o gràcies- la seva representativitat i transcendentalisme-.

La filosofia es veu condemnada, doncs, a fer com l'òliba de Minerva i aixecar el seu vol a l'hora foscant, mentre que la religió -tot i que inferior i representativa- intervé decisivament en els afers de la vida immediata, dirigint les consciències i indignant-les-hi el que és absolut, on és l'esperit universal. Per tot això considera condemnat al fracàs l'intent liberal de lluitar contra la religió del poble i voler-la canviar. El liberalisme revolucionari -influït per una filosofia abstracta- vol eliminar la religió i, llavors, el poble pia

1. Té raó Hyppolite quan apunta que la societat civil -i remarca que és *Gesellschaft* i no *Gemeinschaft* (que és millor traduir per "comunitat")- "no és cap altra cosa que l'estat del liberalisme econòmic" [Introduction a la *philosophie* de l'histoire de Hegel pl. 89]. No obstant això, és evident que en el concepte d'estat hegelian hi ha molt més i que la societat civil és un moment subordinat dintre del conjunt de l'estat. Pensem que Hegel anticipava idees de l'anomenat "estat del benestar", basat en el control de les relacions econòmiques i de producció per salvaguardar l'equilibri del total de la societat.

2. No estem totalment d'acord amb els que interpreten Hegel com a transportador teòric dels plantejaments revolucionaris i dels ideòlegs francesos -sobretot quan es parla del Hegel madur- com és el cas -com un exemple- de Jacques D'Hondt a l'article "Hegel et l'ideologie française".

no pot comprendre aquest atac a les seves idees i a la seva consciència més arrelada i s'hi rebel·la. Hegel també té clar que la llibertat de consciència, de religió, és un dels drets de tot ciutadà, contra el qual aniria el liberalisme radical. Així, una mostra de la manca de reconciliació del liberalisme revolucionari amb el seu temps, la gent i el món efectivament existent, és per a Hegel l'atac a la religió. Així els liberals francesos fan del seu atac a la religió un principi bàsic. Hegel pensa que d'aquesta manera s'oposaven a una part essencial de l'esperit absolut. S'oposaven a la religió, que era la que legitimava davant els esperits individuals l'estat i, d'aquesta manera, s'enfrontaven a allò més poderós en el món, el que movia les consciències.

Comentem tot això també en el nostre capítol sobre la religió, ara només volem recordar aquesta acusació essencial que Hegel dirigeix al liberalisme: el seu projecte roman abstracte i insubstancial en oposar-se a la religió del poble (tot i que fos una religió ja mancada com era la catòlica). Hegel arriba a condemnar la "nècia tentativa de la nostra època d'inventar i realitzar constitucions amb independència de la religió"⁵.

Cal reconèixer, vista la història del segle XVIII i XIX, que no li mancava raó del tot a Hegel. La religió va ser potser l'arma més important anti-revolucionària i anti-liberal. I Hegel ja havia avisat sobre les dificultats dels projectes liberals, els arriba a qualificar de mera estupidesa: "cal considerar com una mera estupidesa dels temps moderns pensar en transmutar un sistema de corrompuda eticitat, la seva constitució política i legislació sense canviar la religió, creure poder fer una Revolució sense Reforma"². Veiem que, evidentment, ha canviat molt la valoració de la Revolució Francesa per al Hegel madur. En lloc de veure-hi l'esperança que Alemanya entri a formar part realment de la història de l'esperit, hi veu un intent fracassat dels països que no tingueren Reforma³.

1. V.G.1241157.

2. Enz. §552 nota.

3. Ja hem citat força articles sobre el pensament hegelian respecte la Reforma i la Revolució, ja hem marcat també la relació que tenen en clau política amb la contraposició entre Grècia i el cristianisme. Ara només citem com un exemple més l'article de Lionel Ponton "L'état hégélien, le christianisme et la pensée grecque", que mostra molt bé com el pensament polític de Hegel es mou entre la seva concepció de l'eticitat grega i un nou plantejament de reconciliació que parteix del cristianisme.

3.3. Crítica de l'aristocràcia i elogi de la monarquia

Hegel critica la constitució aristocràtica quan parla del món romà. Aquest tipus de constitució és per a Hegel clarament el pitjor⁵. Segons ell, l'aristocràcia no és el govern racional del millor² -com pensava Aristòtil-, sinó que és el govern d'una classe per damunt de les altres i a la recerca del seu benefici exclusiu. Això és el que s'esdevé, per exemple, a la Roma aristocràtica on els patricis posen al seu servei exclusiu l'estat i el consideren com la seva propietat particular. Els patricis no només exclouien els plebeus del govern, sinó que, ni tan sols, no governaven en benefici de la totalitat -la universalitat-; només cercaven el seu benefici propi en detriment del de la resta del poble.

Els patricis o els aristòcrates, segons Hegel, mai no es posen al servei de l'universal (es neguen a esdevenir la classe universal dels funcionaris que governen en favor de la universalitat). No es preocupen de la universalitat en tant que universalitat sinó que afirmen exclusivament la seva particularitat. Hegel diu que, així com la democràcia permet el desenvolupament de la igualtat i de la vida concreta, i la monarquia permet el lliure desenvolupament legítim de la particularitat³, l'aristocràcia només pot subsistir sobre la base de l'escissió del cos social en dos i el predomini d'una part sobre l'altra. L'aristocràcia consagra la desigualtat en la voluntat i en la propietat, separa el cos social en dos i accentua l'escissió entre particularitat i universalitat.

Si l'aristocràcia és per a Hegel la pitjor constitució, la monarquia n'és la millor. Hegel no pensa, evidentment, en la monarquia absoluta de l'antic règim

1. WG. 672/509.

2. Remo Bodei en "La funzione della filosofia e degli intellettuali nel mondo storico hegeliano" mostra com, ja des de molt aviat -Sistema de l'eticitat i l'escrit sobre la constitució alemanya-, Hegel pensa en el paper polític que dintre d'un estat racional poden jugar els intel·lectuals i les elits il·lustrades. Aquests poden ser els administradors i funcionaris de l'estat que gaudeixen -i mereixen- la confiança del poble. Com ja hem dit, Hegel no interpreta aquest tipus de constitució com a aristocràtica ja que no funciona si no és sota la vigilància, la voluntat única i el vèrtex central del monarca -sense aquest els govern dels millors i dels funcionaris al servei de la universalitat cau en el particularisme i la recerca del benefici privat-. Bodei, per això, considera que el pensament de Hegel a partir de la restauració no és un retorn a l'ancien régime o a una constitució aristocràtica, sinó el plantejament d'un govern legítim dels funcionaris que serveixen l'universal.

3. WG.672/509.

gim, tot i que no s'està d'alabar-la com un progrés respecte del feudalisme. Tampoc no té cap inconvenient en alabar la monarquia patriarcal de l'imperi xinès o el despotisme faraònic. En tots aquests casos la monarquia és quelcom positiu, ja que sempre constitueix un centre fort que s'oposa a les particularitats. Per a Hegel, la monarquia sempre ha representat un fre per a l'opressió de l'aristocràcia i, per això, el poble la sol acollir amb satisfacció'.

L'aristocràcia ha de sofrir una transformació radical per ser útil en la tasca de constitució de l'estat racional; Hegel no vol bandejar-la sense més, ja que mai no renuncia a la màxima del :'govern dels millors". El govern racional serà aquell que descansi d'una manera directa sobre els millors, aquests esdevindran la classe universal dels funcionaris al servei de l'estat i de la universalitat. Però Hegel està en contra de la manera natural -per herència i per naixement- dels que estan destinats a formar part de l'aristocràcia. Per les necessitats del temps modern, l'aristocràcia ha de passar a ser de la sang i l'honor a ser aristocràcia de l'esperit i del servei a la raó universal. L'aristocràcia, ja no entesa com una classe natural de naixement sinó com un estament obert efectivament als millors, hauria d'esdevenir el terme mi d'unió, "que pren sobre si el saber i l'acció d'allò en si racional i universal" . Hauria de renunciar a cercar exclusivament els seus interessos particulars i com a estament i posar-se al servei de la monarquia, fornir-la de funcionaris, ministres i tècnics, donar-li suport, aconsellar-la sobre el govern més racional i fer de pont entre monarca i administració i el poble. La burocràcia havia de ser, d'una banda, justa i equànim per guanyar-se la confiança del poble i, d'altra banda, fidel i eficaç per guanyar-se la confiança del monarca.

1. Hegel, per exemple [WG. 902/675], analitza el procés que va conduir a la Gran Bretanya a l'atorgament de la Magna Carta, com una victòria de l'aristocràcia i els nobles per sobre de la monarquia i el mateix poble, el qual "no en va guanyar res amb ella". Va ser una victòria de l'aristocràcia que defensava els seus interessos privats, que com particulars s'oposaven als universals -afectant per tant el poble, que creia haver obtingut una gran cosa-. Hegel afirma que no n'hi ha prou amb treure el poder despòtic al monarca, sinó que cal veure si no s'entrega a un altre estament que representa encara més la particularitat -en el qual cas la pretesa Llibertat guanyada és una quimera-. Igual que Hobbes, Hegel pensa que pel seu lloc mateix el monarca -tot i que despòtic- representa més la universalitat que no els nobles, per a ells aristocràcia era irremissiblement sinònim de oligarquia. Per evitar això Hegel reclama, davant de tota disminució del poder del monarca, una garantia de la no re-privatització -podríem dir avui dia- d'aquest poder, ja que llavors la situació és encara pitjor per al poble i l'estat.

2. WG. 903/675.

No obstant això, Hegel pensa encara dintre de les coordenades de Hobbes i constata la necessitat d'un poder central, únic i totpoderós -fins i tot, encara que no sigui del tot just i racional- a l'anarquia de la guerra de tots contra tots i el predomini del més fort -l'aristocràcia-. Ja Aristòtil postulava - en el seu cercle tancat de successió de les constitucions- que la tirania representava l'oposició de la degeneració de l'aristocràcia en oligarquia, ja que el poble entronitzava, llavors, un tirà per veure's lliure de l'opressió dels oligarques.

Contràriament a la democràcia, la monarquia té la virtut de respectar la universalitat, sense que per això la totalitat dels ciutadans es dediquin intensivament als afers públics, i sense la correlativa distinció entre ciutadans lliures i esclaus. La monarquia imposa una voluntat única a tot el cos social sense que aquesta unitat s'hagi d'aconseguir forçosament pel debat públic i mercès a l'eloqüència. La monarquia està també per damunt dels demagogs i permet defensar la independència del propi estat amb més eficàcia que la democràcia -sempre susceptible de la creació de bàndols interns-.

Amb la monarquia el cos social té una voluntat i decisió superior i única, ja que el monarca esdevé el centre que vertebra el cos social'. Però la monarquia que defensa Hegel no és el despotisme d'un individu únic i particular - com a l'imperi romà-, sinó el govern que permet desenvolupar en el seu interior la totalitat de les esferes ètiques, i respecta en cada una d'elles la seva legitimitat i independència. El dinasta s'ha de posar al servei de la universalitat, ha d'acceptar els drets racionals dels individus i les seves propietats. S'ha de posar també sota l'imperi de les lleis i les institucions de l'estat; llavors, quan el govern monàrquic descansa en la burocràcia i el respecte a la

1. Claudio Cesa en el seu article "Entscheidung und Schicksal: Die fürstliche Gewalt" remarca molt bé la necessitat, present en el pensament hegelian, de culminar l'estat per una sola persona i una única voluntat. Aquesta posició pot ser acusada de simpatia pel cesarisme -que, tal vegada, trobem ja en l'adoració primera per Napoleó- però amb tot el que portem dit és clar que Hegel pensa, més aviat, dintre de les coordenades de la tirania atenesa -el tirà era posat pel poble i solia defensar els seus interessos en front de l'aristocràcia-, si bé ara el monarca no havia de posar una classe per damunt de les altres i havia de governar en favor de la universalitat. Soló d'Atenes amb la seva doctrina de l'equilibri dels diversos estaments seria potser l'ideal de Hegel. Tornant a l'article de Cesa, és clar que aquest element culminador del cos social que representava el monarca, és un dels elements que Hegel troba a manca en les propostes liberals i que les fa mantenir-se encara abstractes -i fracassar, per tant, en la realitat-.

lleis i a les esferes particulars, hi ha poques coses -segons Hegel¹- "que quedin reservades a l'exclusiva decisió del monarca".

Hegel pensa que només dintre d'un estat monàrquic poderós i sòlid és possible veritablement la llibertat de les persones i la seva vida particular dintre de la societat civil. Hegel afirma que per a què "l'obediència a l'ordre temporal hagi de ser compatible amb el fi subjectiu individual; i l'interès privat assoleixi la seva satisfacció"² cal que el dret i l'estat siguin justos i independents dels interessos privats, però també que l'estat sigui "fort [stark]", "una esfera de real necessitat exterior" i "una natura ferma que es posi davant de la consciència".

Només llavors, quan l'estat es fort i una esfera de real necessitat exterior, pot deixar desenvolupar per si mateixos tots els seus moments. Aleshores l'estat pot reconèixer l'esfera autònoma de la societat civil³ i la recerca legítima en el seu interior del benefici particular dels individus, fent-se compatibles la llibertat dels individus i l'obediència darrera a allò universal. Hegel pensa que tot això només ho pot fer possible l'estat monàrquic que, d'una banda, deixa desenvolupar les esferes particulars i deixa llibertat als individus i, d'altra, posa un centre ferm, poderós i racional al servei del benefici de la totalitat.

Veiem, doncs, que quan s'acusa Hegel d'estatalista i de defensar a ultrança l'estat, hom pensa en un estat com el romà, que està fàcticament escindit, presidit per la violència [*Gewalt*] i que posa unes particularitats - dels patricis, per exemple- per damunt de les de la universalitat. Hegel, al contrari, pensa en un estat unit i reconciliat, presidit -és cert- pel poder [*Macht*] del monarca però posat al servei de la universalitat. Hegel accepta la divisió de poders de Montesquieu⁴, ja que per a ell l'estat es divideix també en el poder legislatiu -"poder de determinar i establir l'universal"-, el poder "governatiu" o judicial -que s'ocupa de la "subsunció de les esferes particulars

1. WG. 937/701.

2. WG. 760/569.

3. Manfred Riedel ha estudiat els antecedents del concepte hegelian de societat civil (*Bürgerliche Gesellschaft*) i el seu significat per a Hegel. Veure "Hegels 'Bürgerliche Gesellschaft' und das Problem ihres geschichtlichen Ursprungs".

4. Ph.R. §273.

i els casos individuals sota la universalitat", és a dir: el dictaminar sobre els casos concrets i individuals en funció d'aquelles lleis universals- i el poder del príncep o poder executiu "la subjectivitat com a decisió darrera de la voluntat". Hegel pensa dintre de la monarquia constitucional, perquè posa sempre com a condició aquesta culminació de tot el cos estatal en una única persona¹; la monarquia és, doncs, la garantia d'unitat de tot el cos social i la garantia d'una acció conjunta i en una única direcció clara².

Com veiem la constitució monàrquica no implicava per a Hegel la negació de la resta de constitucions, ja que d'alguna manera les assumia, unificava i superava, tot acabant de cimentar-les amb la decisió darrera i única que feia del tot un individu ètico-polític. Per això, Hegel considera del tot "ociosa" o intrascendent la qüestió de quina constitució és la millor -és sintomàtic que faci referència només a l'alternativa entre democràcia i monarquia³-. Hegel afirma que "hom només pot dir, que són unilaterals les formes de totes les constitucions polítiques, que no poden suportar en elles el principi de la lliure subjectivitat i no sapiguin satisfer a una raó cultivada"⁴.

Ja hem parlat del paper que Hegel reclama per a l'aristocràcia -els millors, perd no en funció del naixement- en l'estat racional, han de ser la classe rectora al servei de la decisió darrera de la monarquia. Podríem dir que Hegel pensa la integració en la monarquia constitucional dels avantatges de les diverses constitucions: el poder legislatiu hauria de gaudir dels avantatges de la democràcia -encara que fos representativa-, el poder judicial i governatiu els avantatges de l'autèntica aristocràcia, mentre que el monarca mateix seria la decisió darrera i única, el poder executiu.

1. WG.9001673.

2. Decisió única i darrera que és absolutament imprescindible, segons Hegel, la qual, per això, en la democràcia grega s'acabava deixant als oracles. Per aquest motiu, Hegel diu que aquests representaven el principi monàrquic en la democràcia clàssica. 3. Ph.

R. §273 Zusatz.

4. id.