



Laura Quintanilla.

El orden de las ideas. Encausto, chapopote y plumas s/madera, 120 x 100 cm. 2001.

LIBERTAD DEL HOMBRE Y AUTORIDAD DEL ESTADO EN EL PENSAMIENTO DE WILHELM VON HUMBOLDT

Óscar Cuéllar Saavedra y Augusto Bolívar Espinoza*

En la actualidad, las ideas de libertad y democracia constituyen parte del sentido común de todo pensamiento sobre la política —no sólo en México y América Latina, sino también en la mayoría de los países del mundo, al punto de que muchas veces se da por sentado que se trata de términos si no intercambiables, en todo caso estrechamente emparentados. De esta suerte, suele pasarse por alto que la democracia liberal es un producto relativamente tardío en la historia de las ideas y de las prácticas políticas del mundo occidental, y que durante bastante tiempo libertad y democracia fueron considerados como conceptos diferentes y hasta opuestos. En este trabajo queremos volver sobre esta relación, ocupándonos de estudiar algunos aspectos de los modernos orígenes del liberalismo, cuando no era todavía claro si y hasta qué punto, éste podía conciliarse con la idea de democracia.

Para ello, examinaremos el pensamiento político de Wilhelm von Humboldt (1767-1835) quien, en su juventud, se destacó por desarrollar una concepción de la libertad del hombre y de los límites a la acción y autoridad del Estado que le valió ser recono-

cido como uno de los más ilustres y tempranos expositores de la idea humanista y liberal de finales del siglo XVIII y —no menos importante, después— como principal fuente de la que se nutrió John Stuart Mill para escribir su famoso ensayo *Sobre la libertad* (Mill, 1972). No está de más señalar que pese a la indudable relevancia de las contribuciones de Humboldt, el puesto que hoy ocupa en los textos de historia de las ideas es cuanto más discreto, siendo muy escasas las publicaciones sobre su obra (Abellán, 1981). Es posible que en parte ello se deba a que su trabajo de mayor aliento, *Ideas para una determinación de los límites que circunscriben la acción del estado* (que en adelante citaremos como "*Ideas*"), escrito en 1792, sólo se publicó completo mucho después de su muerte (1851); y en parte también, al notorio éxito del ensayo de Mill, que colocó el tema en el ámbito y el lenguaje de las preocupaciones modernas pocos años más tarde (en 1859).¹

¹ En varios de sus ensayos —en particular, en los dedicados a los temas de la libertad, el gobierno representativo, la igualdad de los sexos y al comentario de las obras de Bentham y Carlyle— J. S. Mill retomó lo central del humanismo de Humboldt para desarrollarlo en un sentido que pretendía hacerlo afín con las ideas democráticas y el utilitarismo heredado de su padre y de Bentham (Leroux, 1951).

* Departamento de Sociología, UAM-A.

Adelantemos que si los escritos de juventud de Humboldt expresan una preocupación por la libertad y por las posibles consecuencias negativas para ésta de la Revolución francesa, que compartió con otros escritores de la época —como Burke (1984), en Inglaterra y Constant (1997), en Francia—, ellos se distinguen tanto por la síntesis de las encontradas tradiciones intelectuales e ideológicas que marcaron el desarrollo del pensamiento alemán de finales del siglo XVIII —visible en el sentido que dio a las ideas de libertad e individualismo—, como la claridad con que asentó una posición perdurable sobre la esencia y el papel del Estado, que nada debe a la teoría democrática.

En lo que sigue expondremos la concepción de Humboldt sobre los fines del hombre y sobre la esencia y límites de la acción del estado, siguiendo el desarrollo que le ha dado en las *Ideas* y en otros ensayos, escritos en la última década del siglo XVIII. El orden de la presentación es el siguiente: primero ofrecemos una breve indicación de su biografía situándola en el contexto general del campo de la cultura alemana de la segunda mitad del siglo XVIII. A continuación, nos detendremos en sus consideraciones acerca del fin del hombre y del papel que atribuye a la libertad y a la diversidad de situaciones en el desarrollo de la individualidad y de la originalidad. Éstas constituyen la base de su tesis acerca de la esencia y límites de la acción del Estado, tema al que dedicaremos la tercera parte de este trabajo. El artículo terminará con algunos comentarios sobre el significado de los planteamientos de Humboldt para el desarrollo del pensamiento liberal posterior. Antes de iniciar la exposición, conviene señalar que hemos usado la selección de los *Escritos políticos* de Humboldt, editada por Siegfried Kaehler y publicada por primera vez en español por el Fondo de Cultura Económica en 1943. A no ser que se indique lo contrario, las citas y referencias se toman de la reimpresión de 1983.

El hombre y su tiempo

Wilhelm von Humboldt nació en Postdam, en 1767, en el seno de una familia ennoblecida en 1738, poco

antes de la Guerra de los Treinta Años.² Su madre procedía de una familia de hugonotes exiliados de Francia a finales del siglo XVII, que aportó a su matrimonio grandes propiedades, entre ellas Tegel, la finca familiar situada muy cerca de Berlín, donde transcurrieron los primeros años de Humboldt y de su hermano Alexander. Allí hicieron sus primeros estudios, bajo la guía de destacados profesores privados que les enseñaron historia y lenguas clásicas y los introdujeron a la filosofía de Ch. Wolf y de Rousseau. Desde 1785, Wilhelm estudió a los clásicos y a Leibnitz, a la vez que tuvo contacto con los primeros románticos de Berlín, con las obras de Lessing y con los estudios de Winckelmann sobre el arte clásico. En 1787 asistió a la universidad en Frankfurt para luego trasladarse a Gotinga, en donde —además de estudiar Derecho— se aplicó a la filología clásica y a la filosofía de Kant. Asimismo, leyó a Herder y conoció a Jacobi, ambos connotados opositores a la Ilustración (sobre este tema, véase Berlin, 1983; 1997; 2000a y 2000b). Según Abellán (1981: 22), ya en 1788 se inició el distanciamiento de Humboldt respecto de las ideas de la Ilustración, pero también del misticismo de Jacobi. Si se juzga por sus posteriores escritos sobre el lenguaje y su influencia sobre el desarrollo del espíritu de la humanidad (Humboldt, 1990), la influencia de Herder, en cambio —aunque menos obvia—, parece haber sido más perdurable.

En 1789, luego de terminar sus estudios universitarios, viajó a Bruselas y a París, donde asistió a los inicios de la revolución y conoció a Mme. Staël y a Benjamin Constant. Al regreso, trabajó brevemente como funcionario estatal y se casó con Caroline von Dacheröden, hija de un consejero del rey de Prusia y miembro de la nobleza, a quien había conocido en su época de estudiante universitario. Entre 1791 y 1794, Humboldt residió cerca de Halle, en una propiedad de su esposa, dedicándose al estudio de Kant y de los griegos. En este periodo publicó un ensayo sobre

² Para los datos biográficos de Humboldt, nos basamos en Abellán (1981) y Kaehler (1983).

“El régimen constitucional de Estado, sugeridas por la nueva Constitución francesa” (1791), en que expresa sus reticencias respecto de las ilusiones de la razón, y algunos capítulos de las *Ideas*, en que expone su visión de las relaciones entre individuo y Estado. Entre otros trabajos, también escribió su “Teoría de la formación del hombre” y un ensayo sobre el estudio de la antigüedad griega (1793). Entre 1794 y 1797 Humboldt colaboró con Schiller, con quien lo uniría la amistad —al igual que con Goethe, por toda la vida— y después de la muerte de su madre (1797), viajó a París y a España (1797-1801). En París frecuentó a personalidades del mundo intelectual, entre otros a Mme. de Staël y el abate Sieyès, y en España se dedicó a estudiar las relaciones entre el carácter nacional y la lengua.

Luego del Concordato, en 1802, consiguió un nombramiento diplomático menor ante la Santa Sede, que le permitió cumplir su anhelo de conocer Italia. Durante los seis años en Roma se dedicó al estudio de la historia y el arte y a la filosofía de Schelling y Fichte. La caída de Prusia frente Napoleón, en 1806, le llevó a desarrollar sentimientos de identidad nacional y a redefinir su concepción de juventud, individualista, en un sentido más colectivo a la vez que más concordante con el impulso de un romanticismo sosegado. En 1809 asumió importantes tareas en la Administración del Reino de Prusia, primero en la reforma educativa (1809-1810) y después, en la reforma del Estado y en la diplomacia (Kaehler, 1983: 22). Su nombre ha quedado ligado a la organización del “Gymnasium” humanista, a la creación de la Universidad de Berlín, y a los esfuerzos por establecer un Estado de Derecho en Alemania. A finales de 1819, como resultado de su desacuerdo con la política antiliberal de Metternich, renunció a todo cargo público, para retirarse a su residencia familiar de Tegel. Desde entonces se dedicó a los estudios filológicos hasta poco antes de su muerte, en 1835.

Cabe agregar una nota sobre el ambiente espiritual y cultural en el que se formó Humboldt. Éste puede entenderse como resultado del avance del poderío de Prusia y del absolutismo de los Hohenzollern, de la difusión de las ideas ilustradas y de las reacciones de los pueblos que componían el Sacro

Imperio Romano Germánico, caracterizadas por la influencia del pietismo y el luteranismo en la vida religiosa y cotidiana (Cassirer, 1985; Berlin, 1983; 2000a; 2000b). Por último, aunque no menos importante, por el desarrollo de una persistente aspiración a la unidad y a “la identidad del ‘espíritu alemán’”, que va desde Lessing hasta Hegel (Dilthey, 1978a).³

Suele olvidarse que en el siglo XVIII, el Sacro Imperio Romano Germánico era una añeja superestructura que poco significaba para los 294 estados o 2,303 territorios y jurisdicciones que lo componían, en los dominios de la actual Alemania y de zonas de Europa central, y que sólo las monarquías de Prusia y Austria —“los dos gigantes del imperio”—, llegaban a alcanzar el nivel de organización y el tamaño propios de una nación moderna (Hufton, 1983: 157-171; asimismo, Barudio, 2000; y Berlin, 2000a). Predominaban las pequeñas localidades y las ciudades no llegaban más allá de los 30 mil habitantes, con la sola excepción de Frankfurt, que contaba con alrededor de 100 mil almas (Bergeron *et al.*, 1991). Por otra parte, los territorios alemanes sufrieron los desastrosos efectos de la Guerra de los Treinta Años y, luego, de los Siete Años, además de la mortandad causada por las epidemias y las migraciones de su población hacia otras comarcas, que dejaron un saldo de pobreza y atraso, en comparación con países como Holanda, Francia e Inglaterra. En este medio, la expansión de Prusia se llevó a cabo mediante el sojogamiento de las autonomías tradicionales, el establecimiento del servicio militar obligatorio para las comunidades (Barudio, 2000) y el desarrollo de un régimen despótico, caracterizado por un fuerte

³ En el tono característicamente nacionalista y organicista de muchos de los intelectuales alemanes de principios del siglo XX, este autor señala que: “De toda una serie de condiciones históricas constantes surgió en Alemania, en el último tercio del siglo XVIII, un movimiento espiritual que transcurrió como un todo, en una larga marcha cerrada y continua, desde Lessing hasta la muerte de Schleiermacher y Hegel. Sin duda, el poder siempre actuante de este movimiento radicaba en el afán, históricamente fundado, de edificar una visión del mundo y de la vida en la que encontrara satisfacción el espíritu alemán...” (Dilthey, 1978a: 346).

grado de control sobre los gobernados, por la constante intervención del Estado en las libertades individuales y por el peso que los objetivos militares tenían en la vida política, además de las marcadas desigualdades sociales (Hufton, 1984: 226-234).

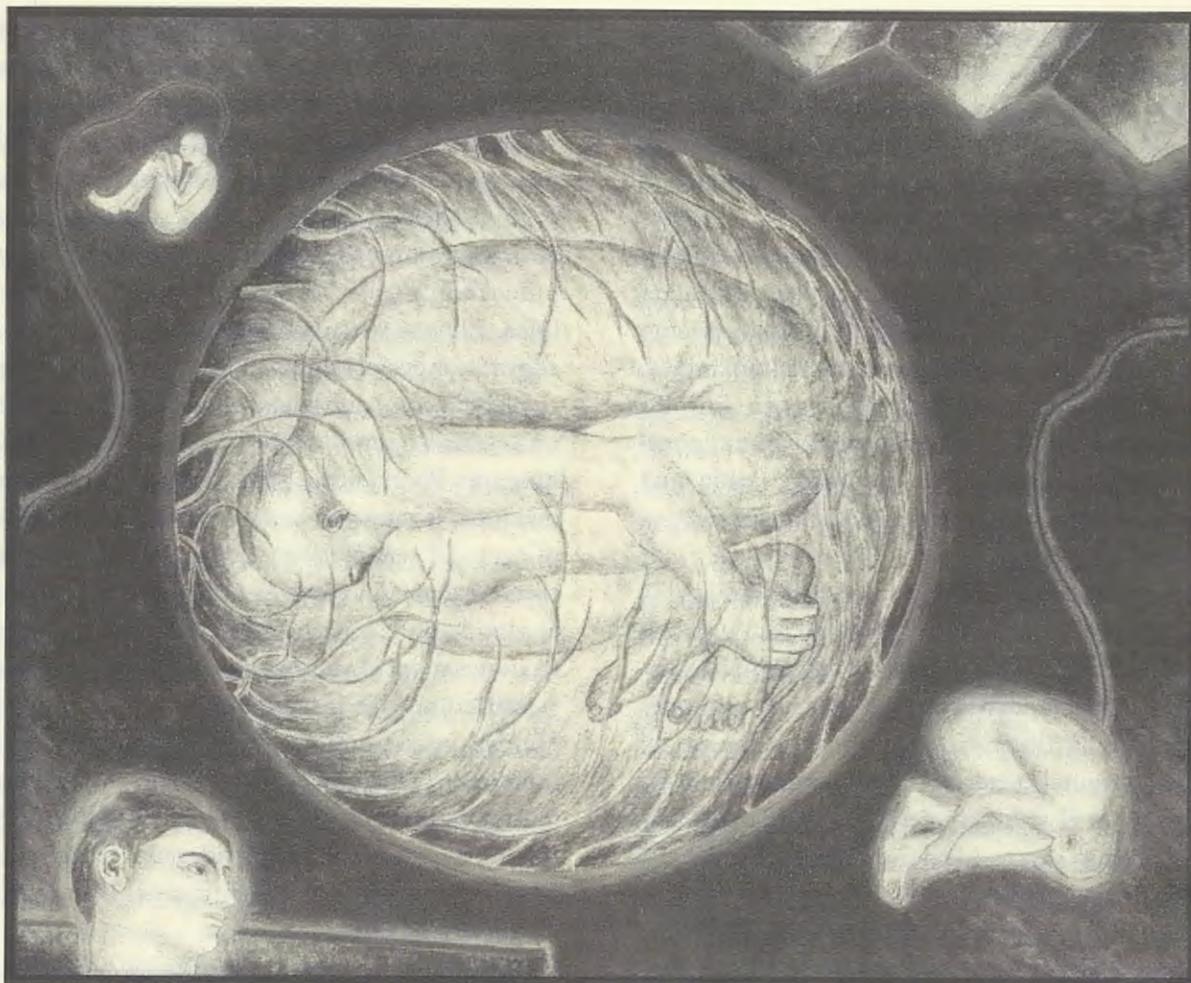
No obstante, el régimen prusiano fue también, en cierto modo, un modelo de apoyo a las ideas ilustradas, sobre todo notorio en la presencia de famosos filósofos y científicos de otros países y en el uso de la lengua francesa en la corte. La influencia de la Ilustración también se dejó sentir en otros pequeños cuerpos políticos, muchos de los cuales eran regidos por príncipes de mentalidades más progresistas que la de los reyes de Prusia. A este propósito, se ha señalado que un rasgo específico de la Ilustración alemana consistió en que ella se dio en particular en los ámbitos de la cultura y la vida intelectual, mientras que tuvo muy poco impacto en el plano de la vida y las discusiones políticas (Abellán, 1981: 49-79; Bergeron, Furet y Koselleck, 1991: 92-100). A diferencia de Inglaterra, en el siglo XVII, o de Francia, en la segunda mitad del siglo XVIII, la enorme mayoría de los intelectuales, filósofos y poetas no se planteó la posibilidad de alcanzar formas republicanas de organización política, y quienes escribieron sobre la libertad supusieron que ella sólo podría darse gracias a una creciente ilustración de los gobernantes. Todavía en la década de los noventa, no parecía haber habido grandes modificaciones en el plano de la conciencia política y ello, a pesar del impacto de la Revolución francesa. Aunque ésta fue recibida con entusiasmo por muchos intelectuales, esto no se tradujo en movimientos revolucionarios de alguna significación e, incluso durante las guerras napoleónicas, las cuestiones políticas del momento no habían llegado a calar en esos estratos ni todavía menos, en la incipiente burguesía.⁴

La contracara del complejo ambiente cultural alemán la ofrece el predominio, en la mayoría de las localidades, de un espíritu religioso de corte luterano y pietista, cuna de las tradiciones populares y de las reacciones opuestas al avance del absolutismo y la Ilustración (Berlin, 1983; 2000a; Cassirer, 1985). Si el racionalismo y el materialismo ilustrados se topaban con el pietismo y, en general, con una formación religiosa enraizada, también irritaban los nervios sensibles de un pueblo “empobrecido y consciente de su provincianismo” (Berlin, 1983: 236), cuyos sentimientos de identidad y pertenencia nacionales no lograban encontrar una forma política que los expresara (Abellán, 1981). En este sentido, un fenómeno interesante y sincrético fue el desarrollo, en los medios culturales e intelectuales ilustrados, de lo que un autor llamaría la “nostalgia de Grecia” (Taminiaux, cit. por Navarro Cordón, 1991: xvii; ver asimismo Mejía Velázquez, 2000). Otro, de signo semejante, aunque de alcances distintos, fue el surgimiento de una concepción del mundo y de la historia de corte irracionalista —fundada en el pietismo y en la influencia de Leibnitz— que, a diferencia de los ilustrados, enfatizó el papel de los sentimientos, de las tradiciones y de la peculiaridad de las formas de vida de los pueblos e individuos por sobre el ateísmo, el materialismo y el maquinismo de la Ilustración, y cuyos principales exponentes fueron Hamman y Herder.

Cuando menos desde mediados del siglo —con Winckelmann y Lessing— Grecia fue constituyéndose tanto en una imagen de lo ideal, como en una especie de espejo y proyecto de lo que era y podía ser

respecto a la política europea y su admiración por el genio personal de Napoleón” (Bergeron *et al.*, 1991: 148). Sin embargo, la situación cambiaría en los primeros años del siglo XIX, en parte debido a las reacciones contra la invasión napoleónica y a la desastrosa derrota de Prusia frente a los franceses (1806). Surge entonces un claro sentido de identidad nacional patriótica que probablemente queda mejor expresado —al menos en el plano filosófico— por Fichte en sus Discursos a la nación alemana.

⁴ Según Koselleck, todavía a principios del siglo XIX, y a pesar de la clara presencia de un sentido de pertenencia cultural a la nación alemana, parecía que no había cristalizado una conciencia política nacional unitaria. “Durante su estancia en Weimar en 1803-1804, Madame de Staël se declaraba estupefacta ante la indiferencia de Wieland, Schiller y Goethe con



Obsesión. Encausto y chapopote s/tela, 120 x 100 cm. 2001.

la nación alemana. Esta imagen acabaría imponiéndose en el ambiente cultural de Alemania, y contribuiría a impulsar el desarrollo de los estudios históricos, del arte y de la lengua (Cassirer 1885; 1979), así como a dar forma a los problemas de la identidad cultural y nacional. Estos intelectuales reconocían en la Grecia antigua el ideal de la conformación del carácter y el destino nacionales y, en su lengua, un instrumento que les había permitido aproximarse a la naturaleza de una forma que no había sido alcanzada por ningún otro pueblo en la historia (Mejía Velázquez, 2000; Abellán, 1981). Con variaciones, la idea se encuentra tanto en los representantes de la Ilustración —por ejemplo, en Lessing (1990)— como en los del humanismo clasicista

—Goethe, Schiller, Humboldt— y, aun entre los primeros románticos y pensadores irracionales como Herder (1744-1803), que se interesaron por el desarrollo de la historia y el espíritu de los pueblos. Si en Lessing ella se fundió con los ideales de la Ilustración (Andreu, 1990; Dilthey, 1978b), en Hamman y Herder más bien dio lugar a una forma de oposición al racionalismo frío, materialista y mecánico de la Ilustración, que dejaba de lado el sentimiento religioso, las pasiones y el valor único de cada individualidad, en cuanto creación de la divinidad.

En particular, en el caso de Herder, la imagen de Grecia fue reemplazada por la de los pueblos nórdicos (germanos), considerados principio y origen de la fuerza (*Kraft*) o energía creadora vital de una

joven humanidad capaz de superar el maquinismo de la Ilustración (sobre este autor, véase Berlin, 2000a; Velázquez Mejía, 2000; Cassirer, 1985 y 1979; Rouché, 1947; Meinecke, 1943). En varias publicaciones —de las cuales resaltan sus obras *Aun una filosofía de la historia para la formación de la humanidad* (1774) e *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* (1784)—, siguiendo a Leibnitz, Herder fue más allá, enfatizando la individualidad y particularidad de cada pueblo como expresión de una idea general de la humanidad, que se encarnaría en múltiples formas en distintas épocas o momentos del tiempo, todas valiosas por sí mismas e irreductibles a las demás, y cada una caracterizada por un “espíritu” o “alma” colectiva particular.⁵

En todo caso, fuese en la forma de la “nostalgia de Grecia” o del “alma” o el “espíritu de los pueblos”, frente a la imagen de la uniformidad y el materialismo del hombre moderno que surgía de las versiones extremas de la Ilustración, se opuso la figura del hombre “original”, enérgico y de carácter, dispuesto incluso hasta el sacrificio de la vida en la persecución o defensa de sus ideales o de su voluntad, así como la de un pueblo que, identificado con los valores del espíritu, constituía la imagen de un futuro más deseable que el que proponía la Ilustración. Podría decirse que estos planteamientos pretendían recuperar la organicidad, totalidad y unicidad de la

⁵ Cassirer (1985: 270), ha señalado que “lo que Herder buscaba era la intuición de las manifestaciones infinitamente múltiples e infinitamente variadas de vida de la humanidad, que se revela, sin embargo, y se manifiesta a través de todas ellas, con ser tan multiforme, como una y la misma... Toda edad del mundo y del tiempo, toda época y toda nación lleva dentro de sí misma la medida de su plenitud y de su ‘perfección’. No se vale, en este punto, ‘comparar’ lo que son y lo que quieren; no se vale destacar los rasgos comunes en los que se extingue y borra precisamente lo característico, lo que hace de lo particular algo concreto y vivo”. Y resumiendo la posición anti-ilustrada de Herder, en la página siguiente agrega: “La idea de ‘perfectibilidad’ intelectual y moral sin cesar progresiva del género humano no es (para Herder) otra cosa que una pretenciosa ficción en que se apoya la época que es en cada caso la última, para creerse autorizada a mirar desdeñosamente a todas las fases anteriores de cultura como a épocas ya superadas y caducadas”.

vida individual y colectiva, perdida para quienes supelementalmente sólo tomaban en cuenta un aspecto — la razón — en desmedro de lo demás.⁶

Los motivos del autodesarrollo interior, sea del individuo, sea de los pueblos, así como las de Grecia como modelo de lo deseable, coincidieron en señalar los caminos de la reflexión filosófica y poética, influyendo en las visiones de la sociedad y de la política. Ellos se vinculan con la idea de libertad, que adquiere especial relieve en Humboldt y en Schiller, concebida como autodeterminación y desarrollo de una esencia o semilla única e individual de cada ser humano. Podría decirse que si en el plano de los individuos, la cuestión de la libertad como auto-despliegue del ser interior y de la plenitud y armonía como realización ideal, es una manera de entender el sentido de la vida humana individual, en las reflexiones sobre el valor y significado de la existencia y tradiciones de los pueblos, tema preferido de Herder, lo que está en juego es la pregunta por el sentido de la historia (y por el grado en que las pretensiones de los *philosophes* sobre el significado de la Ilustración pueden ser consideradas como criterio para la evaluación de las distintas culturas y tradiciones nacionales).

En relación con estas cuestiones, no puede dejarse de lado a Kant, cuya *Crítica de la razón pura* (1781) constituye un corte radical en la historia de la filosofía. Fue uno de los representantes más preclaros del espíritu de la Ilustración a la vez que el iniciador de una nueva época en el pensamiento filosófico. Por

⁶ En la base de las propuestas de Hamman y, sobre todo, de Herder, se encuentra una cierta interpretación religiosa —pietista— de la filosofía de Leibnitz (1989). La influencia de Leibnitz no se reduce, sin embargo, a estos autores y de hecho permea el conjunto de la cultura alemana de la época. Los motivos de la formación interior y del desarrollo de cada ser humano como pleno despliegue de su ser esencial, y la tendencia a la armonía y la plenitud, sea como meta posible o aspiración ideal, se encuentran tanto en la poesía de Schiller y Goethe como en los escritos de Herder, Humboldt y Fichte. Marí (1989) ha señalado la presencia de estos motivos también en algunos pensadores de la Ilustración francesa —en especial, en Diderot— indicando que las fuentes comunes originarias se encuentran en los poetas pre-románticos ingleses y en las obras de Shaftesbury.

elo, se convirtió en una figura en cierto sentido ambigua para los pensadores que se oponían a la Ilustración. Algunos de los más destacados de éstos —como Hamman, Jacobi y Herder— fueron sus discípulos o tuvieron relaciones de amistad con él, e incluso durante algún tiempo lo vieron como uno de los suyos, pero acabaron en posiciones opuestas e irreconciliables.

Kant se planteó los problemas de la filosofía de la historia en consonancia con el espíritu de sus *Críticas*, en varios textos llamados “menores” (Kant, 1999), de los cuales se relacionan directamente con nuestro tema el ensayo titulado *Idea de una historia universal en un sentido cosmopolita* (1784) y las reseñas críticas de las *Ideas* de Herder, publicadas en 1785. En la *Idea*, en particular, Kant reúne lo esencial de las contribuciones de la teoría del contrato social con las tradiciones alemanas de origen pietista acerca del sentido de la vida y de la historia —es decir, del “fin del hombre”— para dar forma a una propuesta de “historia filosófica” que enfatiza el papel de la razón en el progreso de la humanidad, en un sentido afin al de la Ilustración.

En breve, plantea que un principio de razón —que es, al mismo tiempo, un principio ético— exige suponer que “la naturaleza no hace nada superfluo” y que, en consecuencia, “todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada”. En el caso del hombre —“única criatura racional sobre la Tierra”— este principio significa que ella ha querido que él “no participe de ninguna otra felicidad o plenitud” más “que la que él mismo se procure mediante su propia razón” y que —dada la unilateralidad de los individuos—, la razón también exige pensar que las disposiciones que le son propias “deben desarrollarse por completo sólo en la especie”. Por otra parte, agrega que “el medio de que (la naturaleza) se sirve para alcanzar el desarrollo de todas las disposiciones (humanas) consiste en el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, hasta el extremo de que éste se convierte en la causa de un orden legal de aquéllas”. De ahí que “el mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la Naturaleza, es la instauración de una sociedad civil

que administre el derecho en general”, pues “sólo en la sociedad y, por cierto, en aquella que albergue, con la mayor libertad —por tanto, con un antagonismo general de sus miembros— la más precisa determinación y seguridad de los límites de esta libertad para que pueda coexistir con la libertad de otros”, es que puede darse el pleno desarrollo de las disposiciones originales de la humanidad (Kant, 1999: 75-80). Este planteamiento se distingue así netamente del de Herder, al que Kant critica por seguir apegado a la “metafísica especulativa” que, presa de las ideas del pasado, acaba recurriendo a una noción oscura y metafórica de “fuerza organizativa” (*Kraft*), que aquél identifica con “el dedo de Dios” (Kant, 1999: 122). Sin embargo, el lenguaje de Kant también muestra las resonancias de las mismas fuentes que critica en Herder.

Hasta aquí, el panorama del ambiente intelectual y político cultural del último tercio del siglo XVIII alemán. En breve, los temas relevantes en relación con la visión del joven Humboldt, son los que se refieren al peso de las ideas ilustradas —en especial, de la teoría del contrato en la versión de Kant—; el significado de la modernidad frente a la antigüedad (o de la Ilustración frente a la “nostalgia de Grecia”); la idea del origen y la simiente (o del centro de gravedad de cada ser), que aparece con fuerza en los planteamientos de Herder tanto respecto del destino de los individuos como del “espíritu de los pueblos”. Veamos ahora cómo estos temas son retomados en la teoría política del joven Humboldt.

El pensamiento político del joven Humboldt

Al comenzar este trabajo aludimos a la diferencia entre liberalismo y democracia, señalando que el pensamiento del joven Humboldt constituye un ejemplo de liberalismo humanista en que no se incluye la idea de democracia. Cabe señalar la diferencia que hay entre la reacción liberal frente al desarrollo del absolutismo y la corriente democrática, encarnada por la figura de Rousseau. Para éste, el problema de las relaciones entre el individuo y el

Estado logra una vía de solución (teórica) en la forma de la democracia, que supone una adecuación entre la voluntad individual y la voluntad general, concebidas ambas como resultado de la razón. Así, la libertad aparece como la coincidencia entre ambas, por lo que Rousseau (1986) pudo sostener que si los ciudadanos actuaban siguiendo los dictados de la razón, se alcanzaba tanto la igualdad como la libertad moral. Humboldt, en cambio, entiende la libertad como el desarrollo autónomo de tendencias interiores de los individuos, dadas en su ser primero e interior —en una imagen, la “semilla” existente en cada ser desde su origen o, en otra, el “hombre ideal” que cada cual forja dentro de sí—; y, en todo caso, en principio sin referencia inicial al papel que puede asumir el poder político en su constitución y posibilidades. Más bien ve al Estado como un resultado externo al ser de cada individuo y de cada sociedad, que si bien es constituido para su preservación, tiende continuamente a socavarlas. De ahí que la única solución posible respecto del resguardo de la libertad radica en la más neta separación de los términos, vía una rigurosa delimitación del campo al que debe circunscribirse la acción del Estado.

A diferencia de Rousseau, para quien idealmente la cuestión se resuelve recurriendo a la tesis de una igual racionalidad de todos, y a la identificación de los ciudadanos en la persona “moral y colectiva” del Estado (Rousseau, 1986: 10-11), Humboldt más bien enfatiza la oposición entre individuo y Estado, de suerte que el problema asume la forma de cómo ajustar el margen de libertad dejado a los individuos y el alcance del poder y autoridad del Estado. Así, desaparece el ideal roussonian de conciliación mediante la democracia: ésta no se menciona, y a lo más, queda subsumida en la forma genérica del Estado. De hecho, este enfoque caracteriza al liberalismo como una reacción diferenciada frente al proceso de creciente concentración del poder en que se embarcan las naciones europeas desde finales de la Edad Media, y que se manifiesta en el afianzamiento del Estado nacional moderno como la forma más eficaz de organización política de la sociedad global. Poner el tema político como una oposición entre términos aparentemente antitéticos refleja una actitud

que, sobre la base de ciertos supuestos, prejuzga acerca del valor y carácter de dicha tendencia. Los supuestos implícitos en esa actitud —que comparte Humboldt— pueden resumirse así:

- a) La idea de que la sociedad, antes que un mero agregado de individuos, consiste en una proximidad de los hombres, proximidad física y moral que posibilita la interacción y que, sin embargo, no altera la esencial individualidad de cada uno; más bien facilita (puede facilitar) también el modo como pueden darse óptimamente las relaciones entre los seres humanos. Si bien esta concepción de la sociedad no alcanza a plasmarse en su definición como sistema (sistema social), se aproxima a esta noción, como es claro en Humboldt, en la medida en que supone cierta interdependencia entre los individuos, que hace que los actos de algunos afecten, de un modo u otro, al resto de ellos, aunque no exista un contacto directo de cada uno con cada uno.
- b) Ahora bien, para Humboldt, las interacciones entre los hombres se manifiestan en su mejor forma, y rinden, por tanto, su máximo provecho allí donde se dan las condiciones para que opere el antagonismo, motor del progreso de la humanidad. Esto supone —a la vez que exige— la existencia de un poder externo, que pueda regular el antagonismo de forma que se respete siempre la libertad de cada uno sin, no obstante, eliminar la competencia en las interacciones humanas.
- c) Por último, el supuesto congruente con el anterior de que toda acción coercitiva que interfiera injustamente en la vida privada de los ciudadanos y, de un modo más general, todo acto que restrinja la libertad individual altera las condiciones para que opere esa legalidad natural que rige la conducta social humana y perjudica el logro de los fines últimos del individuo y de la sociedad.⁷

⁷ Kant (1999) expresa una posición similar al decir que “cuando al ciudadano se le impide que busque el bienestar según le

La posición sustentada por Humboldt en la *Ideas* ejemplifica muy claramente la visión liberal del proceso de fortalecimiento y expansión del Estado como un peligro para la libertad de los ciudadanos, y es una buena muestra de un tipo característico de argumentación en la corriente del humanismo alemán de finales del siglo XVIII, que se oponía a las tendencias de corte utilitarista. Como reacción ante una tendencia moderna, tiene un tinte a la vez nostálgico y agresivo. La nota nostálgica se advierte en la reiterada referencia al esplendor de los antiguos Estados griegos que originaron hombres de carácter y "fuerza interior", hombres "interesantes" y "enérgicos" y en cierto desprecio de los tiempos actuales por la preferencia otorgada a lo exterior e inmediato —al "bienestar positivo"— por sobre la espiritualidad e interioridad, es decir, por sobre la "peculiaridad del carácter".

Este estado de ánimo pesaroso y algo melancólico no excluye, sin embargo, una firmeza en la enunciación de los principios fundamentales que, a su juicio, deben guiar, es decir, refrenar la acción del poder público, siempre tendiente a acaparar más y más funciones cada vez. En este sentido, las *Ideas* plantean con toda claridad el criterio, que aunque no es específicamente liberal, aparece frecuentemente ligado a la obra de pensadores liberales (Plamenatz, 1965; especialmente la "Introducción"), de que debe ser el individuo la mira y guía, no sólo de todo propósito y acción estatales, sino, más aún, de toda posible política. Lo que particulariza y distingue a Humboldt de la corriente mayor del liberalismo —y, que

parezca con la única reserva de que emplee medios compatibles con la libertad de los demás se obstaculiza la vitalidad de la actividad general y, con ello, las fuerzas del todo". Humboldt no estaba de acuerdo en que el fin del hombre es la búsqueda del bienestar (signo de la influencia materialista de la Ilustración aun en el pensador que a su juicio, más se había destacado en el desarrollo de la teoría moral), sino el pleno desarrollo de la individualidad de cada cual.

al mismo tiempo, lo une al humanismo germano de la época— consiste en la idea de que el hombre —la humanidad— tiende a un fin propio, que es el pleno desarrollo de todas o de un máximo de sus potencialidades, y que éste constituye una tendencia inscrita en la misma naturaleza humana, que lo impele a su realización.

En suma, Humboldt enfoca el problema político a partir de la preferencia que implícitamente acuerda a uno de los términos de la antítesis fundamental: el individuo. Desde sus supuestos, esto implica que debe respetarse siempre el máximo de libertad compatible con la seguridad individual y colectiva, de suerte de dar margen a la libre interacción, que debe llevar, por un proceso gradual, al perfeccionamiento de la humanidad. La libertad surge entonces como el tema fundamental de las *Ideas* y constituye, en el pensamiento de su autor, el problema político por excelencia. Consecuentemente, el análisis adquiere un matiz ético normativo en cuanto que la reflexión política es, para Humboldt, sobre todo reflexión filosófica, referida no tanto a lo que es el cómo y porqué de la acción política como a lo que debe ser, en vista de esos fines últimos.

Inicialmente, este empeño asume la forma de una exégesis histórica sobre las motivaciones más relevantes que han llevado a los gobernantes a extender el uso del poder público sobre la colectividad y, consiguientemente, según piensa Humboldt, a restringir la libertad de los ciudadanos. Históricamente, la libertad de los hombres se ha restringido principalmente desde dos puntos de vista: a) "por un lado, respondiendo a la necesidad de ...asegurar el régimen político vigente", b) "por otro lado, atendiendo a la conveniencia de velar por el estado físico o moral de la nación" (*Ideas*: 90). Partiendo de la base de que la primera forma de restricción puede ser en cierto modo justificable, tal vez por la fuerza misma de las cosas, y en vista de la necesidad de la existencia de un poder que asegure el beneficio de la libertad a todos los ciudadanos, Humboldt se avoca preferentemente al examen del segundo punto. Frente a las posiciones ilustradas que favorecen la intervención estatal en pro del bienestar de la

nación, asume la tarea urgente de discutir su licitud y conveniencia.⁸

A este propósito, enmarca la discusión señalando cuáles pueden ser los fines del Estado. En primer término, la acción del Estado puede orientarse a evitar el mal; en segundo lugar, además, puede procurar estimular la felicidad. El mal que se trata de evitar puede proceder de la naturaleza o de los hombres (*Ideas*: 100). Si el poder público se limita sólo a evitar el mal procedente de los hombres, busca la “seguridad” o bienestar negativo que, si bien no se confunde con la labor de asegurar el régimen político vigente, en muchos aspectos coincide con ella. Por el contrario, si busca estimular la felicidad minimizando el mal procedente de la naturaleza, su acción se dirige a lo que oponiéndolo a la seguridad Humboldt llama el “bienestar positivo” —bienestar sobre todo físico— de la nación.

La cuestión consiste entonces en saber qué forma de intervención estatal es conveniente en relación con la tarea de conservar y acrecentar el grado de libertad necesario para el desarrollo de los individuos: si la acción encaminada solamente al resguardo de la seguridad de los individuos o también aquella orientada por el propósito de promover su felicidad. Para Humboldt, la respuesta a este interrogante vendrá determinada por la existencia o no de la convicción de que el único medio de asegurar la libertad radica en no aceptar, sino a título de mal necesario, la intervención del poder público en la esfera de la vida privada de los ciudadanos. Si ella existe, la respuesta es que la acción dirigida a promover el bienestar positivo de la nación debe rechazarse. Por el contrario, “la idea natural” de que “el abuso en la restricción de la libertad es, evidentemente posible pero no necesario” (*Ideas*: 93), llevaría a aceptarla. En su concepto, esta posición se fundamenta en la creencia de que la necesidad de hacer desaparecer el

dolor de la vida humana es la exigencia más urgente de la vida social y que, probablemente, sólo puede realizarla el poder público.

Es interesante señalar el origen que Humboldt atribuye a la ideología utilitaria del “Estado benefactor”. En su ensayo “Ideas sobre el régimen constitucional del Estado sugeridas por la Revolución Francesa” (Humboldt, 1943: 77-85), sostiene: ella es producto de una mala comprensión, por parte de estudiosos y políticos, del sentido del proceso histórico de Occidente. La quiebra del feudalismo y el surgimiento de cabezas centralizadoras del poder, como eran los monarcas absolutos, habría determinado un aumento del grado de libertad de los súbditos, aunque no fuera más que porque el hecho de hallarse más sometidos al rey que a la nobleza “les procuraba, por lo menos, el alivio de la distancia” (Humboldt, 1943: 82). Ahora bien, la necesidad de los monarcas de mantener el poder y aumentarlo, los habría llevado a promover la industria y el comercio, con el fin de aumentar los ingresos del Estado por vía de los impuestos. Es decir, que el fin era la persecución de ingresos y, en último término, asegurar el poder, y los medios, el fomento del “bienestar”. “Sin embargo, agrega Humboldt, no faltaron los hombres de buena voluntad, especialmente escritores que, invirtiendo los términos del problema, consideran aquel bienestar como el fin, y la percepción de tributos como un medio necesario, simplemente. Y así fue cómo surgió el principio de que el gobierno debe velar por la dicha y el bienestar físico y moral de la nación” (Humboldt, 1943: 83).

En última instancia, todo depende de qué se considere más valioso: la libertad o la eliminación del dolor. En las *Ideas*, nuestro autor no expone este punto de modo sistemático, pero lo señala, aunque al pasar, muy claramente: “el sistema de Estado a que nos hemos referido dice, con relación a esta noción, que podría considerarse precursora de la de *welfare state*; se inspira, a nuestro modo de sentir, en una tendencia vana: la tendencia a descartar el dolor” (*Ideas*: 115). Sobre esta base, opta por la libertad sin preocuparse de discutir más la validez de su tesis: así, la libertad queda asegurada como el fin último

⁸ La referencia aquí es, en primer lugar, al despotismo ilustrado, pero también a las tendencias utilitaristas emergentes en Francia e Inglaterra, bien representadas por los nombres de D'Helvecio y Bentham.

sólo excepcionalmente algunos hombres podrían, mediante un esfuerzo supremo que consumiría toda su vida, hacer fructificar su energía en virtudes imperfectas e incompletas. La sociedad, por el contrario, al ponerlo en contacto y facilitar la comunicación entre los individuos, contribuye a paliar los defectos del aislamiento y de la unilateralidad. Cada hombre puede beneficiarse del influjo que ejercen la riqueza material y moral de otros, y la energía de cada cual está en mejor disposición para florecer en una mayor moralidad, belleza y bondad.

Sin embargo, la sociedad, justamente por ser un campo de interacciones entre seres diferentes, requiere también de un cierto grado de consenso. Pues sólo si hay unas bases mínimas de acuerdo será posible la convivencia, o en otras palabras, que la competencia genere conflictos positivos y no destructivos. Según Humboldt, ambos ingredientes —competencia y consenso— logran su modo óptimo de equilibrio en las múltiples asociaciones y agrupaciones que surgen en el seno de la sociedad mayor. En efecto, refiriéndose a las uniones entre hombres y mujeres y a las amistades, aclara que “el provecho de tales uniones para la formación del hombre depende siempre del grado en que se mantenga, dentro de la intimidad de la unión, la independencia de las personas unidas” (*Ideas*: 95). Es decir, que “debe haber un grado de diferencia que no debe ser tan grande como para que los hombres no se comprendan, ni tan pequeño como para que no haya admiración y deseo de emulación” (*Ideas*: 95). En virtud de la libertad inherente a tales formas de asociación y sociedad, se da en germen la posibilidad de que los seres humanos puedan llegar a ser individualidades peculiares y diferenciadas. Esto, trasladado al marco de una sociedad mayor significará que el “ideal supremo en la coexistencia de los seres humanos sería aquella sociedad en que cada uno de los seres unidos se desarrollara solamente por obra de sí mismo y en gracia a sí mismo”. De esta manera, “la pugna de estos seres engendraría... la máxima energía” (*Ideas*: 97). Así, la interacción humana, al revestir la forma de un proceso continuo en que el acuerdo y el conflicto se hacen y deshacen en una suerte de relación dialéctica para dar forma a nuevas y distintas y pequeñas

asociaciones, lleva, gradualmente, a una libertad y variedad cada vez mayores.

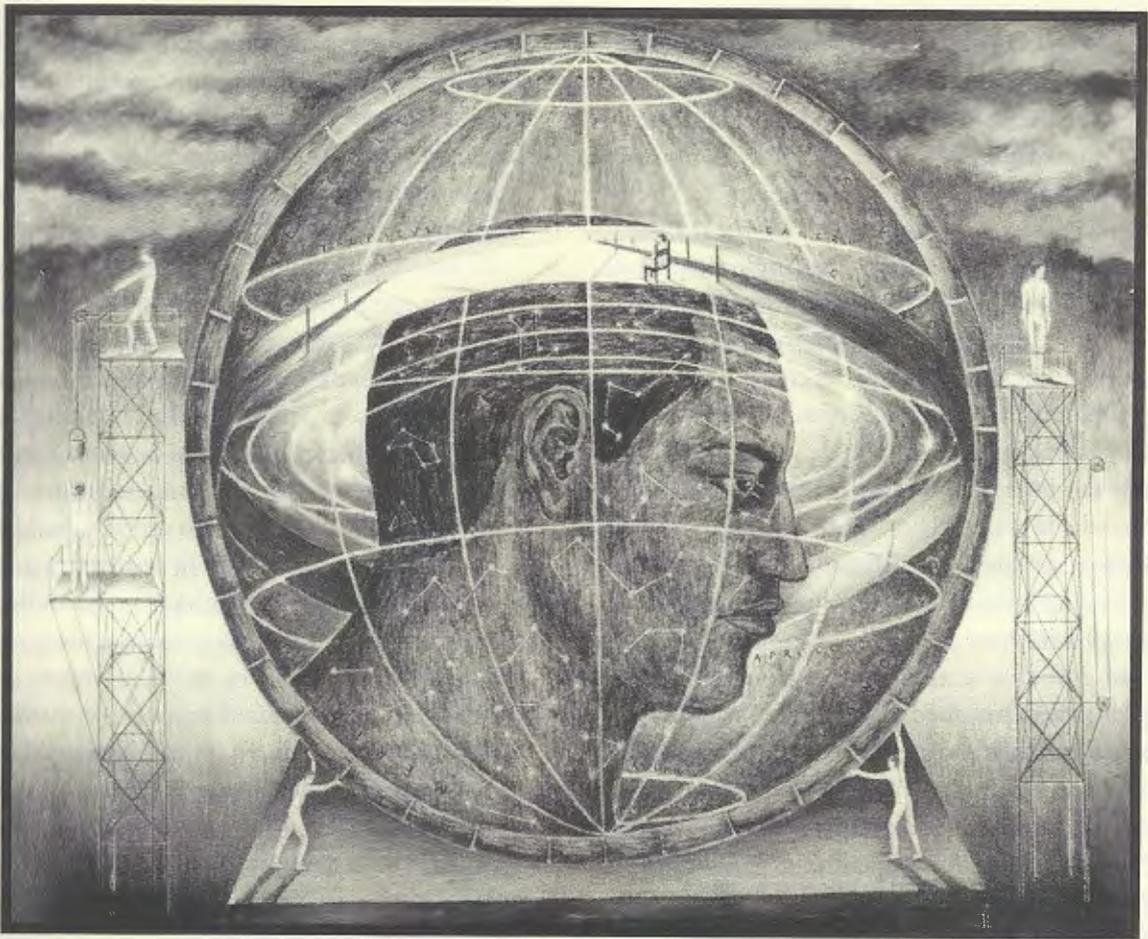
Esta posibilidad puede desarrollarse si se mantienen esos rasgos fundamentales de la sociedad ideal. Es claro que en esta concepción de la sociedad como proceso de interacción y competencia está implícita la idea de desarrollo de lo que es peculiar a cada comunidad, a cada nación: en este sentido, la idea se asemeja a la de Herder, para quien cada nación es a la vez, fundamento y producto de la convivencia humana, y capaz, por la peculiaridad de las relaciones pasadas y de su desarrollo en el tiempo, de una individualidad y una originalidad propias, distintas de las de las demás.

Estado y sociedad: la seguridad

Lo anterior supone distinguir —como lo hace Humboldt— entre Estado y sociedad. La sociedad antecede lógica y moralmente al Estado, y éste viene a ser una consecuencia de las interacciones de los individuos que comparten una vida común. Esta visión delimita la esencia y tareas del Estado: si en principio la esencia del Estado consiste en ser un medio y no un fin, su acción debe reducirse al aseguramiento y cuidado de la libertad, de la variedad de situaciones y del antagonismo, es decir, de lo que hoy llamaríamos una sociedad competitiva.

Pero el Estado, precisamente porque es “un poder incondicional”, absoluto (*Ideas*: 122), está en situación de restringir, en los hechos, mejor que nadie, la libertad individual. Éste puede dislocar el funcionamiento de la sociedad, intervenir en el proceso de interacción y modificar las reglas de la competencia; puede, en suma, abusar de su poder o usarlo irreflexivamente. Y es en este punto en donde el dilema (y la convicción) que motiva a Humboldt a escribir las *Ideas* adquiere su máxima agudeza. ¿Hasta qué punto la existencia del Estado es necesaria y hasta dónde su acción es útil sin ser perjudicial?; ¿y cómo se determina este punto?

El supuesto (liberal) de que toda acción coercitiva que interfiera en la esfera de la vida privada de los ciudadanos conlleva perjuicios para la sociedad en



Configuración cósmica. Encausto y chapopote s/tela, 150 x 180 cm. 1999.

su conjunto y, por tanto, para el pleno desarrollo de la humanidad, informará la respuesta de Humboldt. Según esto, el Estado tendrá como tarea la restricción de las acciones injustas; su acción represiva de la libertad de algunos y la violencia que encarna es legítima sólo en cuanto que es una condición del mantenimiento de la libertad del conjunto de los miembros de la sociedad. Así, la tarea que sin discusión puede arrogarse el Estado, y que es la que justifica verdaderamente el poder de que dispone, es el resguardo de la libertad y de la seguridad de los ciudadanos; en sus palabras, el cuidado del “bienestar negativo”.

Desde que éste se define como seguridad, o más exactamente, como la “certeza de la libertad concedida por la ley” (*Ideas*: 137), la acción del Estado debe siempre ser legal. La coincidencia entre seguridad y legalidad, o a la inversa, la identificación de

la seguridad como la situación provocada por la existencia de actos antijurídicos, está señalada claramente:

la seguridad no es perturbada por todos los actos que impiden al hombre ejecutar de un modo cualquiera sus fuerzas, o disfrutar en cualquier sentido de su patrimonio, sino exclusivamente por los que lo hacen contrariamente a Derecho... las verdaderas transgresiones del Derecho son las únicas que reclaman la intervención de un poder distinto del que posee todo individuo (*Ideas*: 138).

Por cierto, esta identificación de seguridad y legalidad supone que la ley del Estado sea justa, o sea, que esté de acuerdo con el principio del respeto de la libertad y de la variedad de situaciones. Sólo de esta manera es posible mantener la competencia y el conflicto como factores positivos, y evitar el deterioro

del mecanismo que favorece el desarrollo del potencial humano.

El bienestar positivo

La actividad del Estado se debe restringir sólo al cuidado de la seguridad (el bienestar “negativo”), debiendo evitarse la tendencia a promover la felicidad de los ciudadanos, es decir, el “bienestar positivo”. Este último término engloba todas aquellas acciones que se apartan del cuidado de la seguridad, incluyendo también las que tratan de evitar el mal proveniente de la naturaleza. Pero la distinción es insuficiente, puesto que el Estado puede tratar de evitar el mal proveniente de los hombres mediante acciones orientadas a moldear las formas de pensar de las personas. Humboldt entonces distingue entre las modalidades que pueden asumir las acciones del Estado: éstas pueden ordenarse en la forma de un continuo, en uno de cuyos extremos se situarían las acciones que operan principalmente de modo exterior, “directo”, mientras que en el otro caerían las que intentan conformar las ideas, las opiniones y los sentimientos de los individuos, es decir, “dirigir su carácter y su modo de pensar” (*Ideas*: 100).

Aquí, hay que aclarar que Humboldt no objeta, en principio, una actividad del Estado tendiente, en términos generales e indirectos, a facilitar el bien de la sociedad sino sólo la promoción activa del “bienestar positivo” y, en especial, la que procede de modo indirecto, interior. Como dice en las *Ideas* (p. 100), la acción del Estado “abarca todo aquello que puede realizar el bien de la sociedad”, pero queda en claro que Humboldt entiende que la manera de hacerlo consiste en no intervenir activa o directamente sino cuanto más, no poniendo obstáculos a las iniciativas de los individuos y de las asociaciones (e, incluso, podría pensarse, dando facilidades para que éstos, si lo desean, se encarguen de llevar adelante tales tipos de tareas). De cualquier otro modo se puede afectar la libertad y alterar las condiciones para que opere el antagonismo o la libre competencia. Así, se opone a la educación pública, pero piensa que el Estado no sólo no debe intervenir en los esfuerzos privados

por educar a la población, sino incluso facilitarlos. En suma, la idea fuerte es que toda intervención positiva en pro del bienestar humano constituye, a la larga, un verdadero atentado contra el desarrollo humano, en la medida en que interfiere con el juego de la libertad y la diversidad de situaciones.

En este punto, el liberalismo de Humboldt se hace radical y, por tanto, moral y filosófico, expresándose en una fuerte crítica a todo intento de intervención activa del Estado que, de alguna forma, implique aproximarse a la promoción del bienestar positivo. ¿Cuáles son las consecuencias de la intervención del Estado que se trata en particular de evitar? Precisamente, aquellas que en cierto sentido, para Rousseau constituían la condición para resolver la antinomía individuo-Estado, y que mucho más tarde, Weber indicaría como tendencia típica de la modernización y la racionalización del mundo: homogenización de las ideas, opiniones y sentimientos y burocratización del Estado y de la vida. O, en palabras de Humboldt, “uniformación” del carácter y pérdida de la libertad y su secuela de efectos favorables al desarrollo humano.

Es decir, un atentado contra el fin de la humanidad, es la acusación que Humboldt dirige al utilitarismo de la política del bienestar positivo. La uniformidad se produciría como consecuencia de la eliminación de la beneficiosa adversidad del medio, tanto físico como, sobre todo, moral, y la variedad de situaciones. Con las obras emprendidas en beneficio de la comunidad se vería minimizada la adversidad del medio y resultaría amenguado el espíritu de lucha y superación individual. En tal situación, lo que en principio podría parecer beneficioso para la sociedad, cuando se lo mira desde el punto de vista de la caracterización que Humboldt hace del estado del bienestar positivo, resulta ser un mal a largo plazo.

Por otra parte, el hecho de que la multiplicidad de lo real—los procesos naturales y sociales—excedan la capacidad de comprensión y de previsión humanas, hace que una vez creada una institución o emprendida una acción positiva, las consecuencias imprevistas o impredecibles de ellas determinen la creación de más instituciones y de nuevas empresas, destinadas a contrarrestar los efectos no queridos y perjudiciales de las primeras (véase también el ensayo

del régimen constitucional del Estado y la Constitución francesa, en Humboldt, 1983: 77-85). De suerte que, una vez iniciada la acción del Estado, por tímida que sea, ella, o sus efectos, se extienden, por la propia lógica de las cosas, en una especie de circuito vicioso cada vez más exigente. El resultado es que la libertad resultaría más y más restringida.

Según Humboldt, esta misma lógica del proceso de intervención del Estado determina la causa del desarrollo de un grado progresivo de burocratización de la vida social. El crecimiento de la burocracia tendría un efecto negativo en la conformación del carácter y moralidad de los ciudadanos, desde que al acostumbrarlos a esperar todo del Estado, inhibe la iniciativa, debilita las fuerzas de la nación y su energía, y aliena a los funcionarios. Éstos perderían todo contacto humano y vivo con sus semejantes y toda relación íntima con la naturaleza. El trabajo burocrático haría olvidar lo que es esencial para el cumplimiento del destino humano, y la alienación se entendería a toda la sociedad bajo la forma de una moral convencional, inesencial, que liquidaría la solidaridad y frenaría el impulso de agrupación de los hombres. Así, en un Estado que se quiera tutor del bienestar positivo, la imagen del burócrata antitético del ideal del hombre plenamente desarrollado (el hombre interesante y culto) se convierte en la verdadera posibilidad de la vida de los ciudadanos.

En la medida en que el Estado interviene, escribe Humboldt (los hombres) ya no son, en realidad, diversos individuos de una nación que viven entre sí en comunidad, sino un conjunto de súbditos mantenidos en relación con el Estado es decir, con el espíritu que impera en su gobierno y, además, en una relación en la que el poder superior del Estado se encarga de entorpecer el libre juego de las fuerzas (*Ideas*: 102).

Así, con el crecimiento de la burocracia, la sociedad, que es el lugar de la libertad, desaparece como tal para dejar paso al Estado que se transforma en el señor omnipotente de los súbditos. De esta suerte, en última instancia la acción positiva del Estado viene a entrañar una forma de coerción sobre la intimidad de los ciudadanos, destinada a imponer ciertas

ideas a los individuos, ideas que tienden a uniformarlos y a transformarlos de fines que eran, en los medios para la mantención de la institucionalidad vigente. Así, a través de la tutela del bienestar positivo, el Estado tendería a invertir el orden de la razón, a transformarse en un fin de por sí, y al cual se subordinarían los individuos. Su acción conduciría a la alienación total de la sociedad, en lo que es una visión sombría del futuro.

Comentarios finales

En síntesis, para Humboldt el Estado es un mal necesario: pues si bien su existencia es imprescindible para la defensa de la libertad, es posible que su acción se extienda, por una mala comprensión de su fin y tarea, a la tutela del bienestar positivo y, con ello, por el uso indisimulado de la fuerza que conlleva, entraña potencialmente un peligro infinitamente superior a aquellos para cuya supresión fue creado. Sin embargo, si se toma conciencia de que el Estado es un medio para la preservación de la libertad (y no para la promoción del bienestar positivo), su papel puede reducirse al cuidado de la seguridad o, en otros términos, a la condición de administrador del Derecho y la justicia. Esto significa que debe ser un "Estado de Derecho". En tanto el poder público se contenga dentro de estos límites, será posible "combinar la más variada individualidad y la independencia más original con la asociación también más variada y más íntima de diversos hombres" (*Ideas*: 143) en una sociedad amplia y tolerante.

La preferencia que Humboldt acuerda al individuo y su estimación de la libertad como valor máximo y fin último de toda tarea política, lo señalan como uno de los escritores más radicales de la tradición liberal anti-estatista, al punto que podría considerárselo como antecedente y precursor directo (aunque, probablemente no reconocido como tal), de los defensores del "Estado mínimo". En su pensamiento toda forma estatal es, en principio, un peligro en potencia, que puede actualizarse más fácil-

mente si en la sociedad se ha extendido la idea de que el fin del hombre es la búsqueda de la felicidad. Si esto hace también de Humboldt un decidido anti-utilitarista, tampoco puede evitarse la impresión de que su posición se encontraba bastante alejada de la idea de la democracia, al menos tal como se la podían representar los alemanes de aquel tiempo. Ciertamente que en las ex colonias inglesas de América surgía una propuesta práctica de “democracia” (representativa, o como preferían llamarla sus autores, “república” o “gobierno popular”: Hamilton, Jay y Madison, 2000: 35-41) que perseguía objetivos semejantes a los que se planteaban las corrientes intelectuales alemanas; pero ellos no coincidían tampoco con la manera como Humboldt entendía la tesis del “fin último de la humanidad”. Tanto para los federalistas como, después, para J. S. Mill, este término incluía, con diferentes énfasis, tanto la “felicidad” como la virtud ciudadana, mientras que para nuestro autor se trataba más bien de poner de relieve la peculiaridad y la originalidad del carácter.

Con todo, la historia posterior de las ideas políticas, vendría a darle la razón a la vez que —al parecer contradictoriamente— a refutarlo: el desarrollo de las formas estatales fue orientándose a la aceptación de la democracia representativa así como a la tesis de que la finalidad del Estado era procurar tanto la libertad y la seguridad de los ciudadanos como su bienestar material. Por otro lado, los procesos de modernización fortalecieron las tendencias a la burocratización y a la uniformidad de los individuos. El resultado fue fatal para la valoración del pensamiento político del joven Humboldt: su legado, asumido por J. S. Mill para corregir el utilitarismo de su formación inicial, le dio a él más crédito que a su inspirador.

Referencias bibliográficas

- Abellán, J. (1981), *El pensamiento político de Guillermo von Humboldt*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Andreu, A. (1990), “Lessing: quimera y anagóresis”, estudio introductorio. En Gotthold Ephraim Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*. Barcelona: Editorial Anthropos y Centro de estudios Constitucionales (pp. 44-157).
- Barudio, G. (2000), *La época del absolutismo y la Ilustración, 1648-1779*, México: Siglo XXI (Historia Universal Siglo XXI, vol. 25).
- Bergeron, L., F. Furet y R. Koselleck (1991), *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*. México: Siglo XXI (Historia Universal Siglo XXI, vol. 26).
- Berlin, I. (2000a), *Las raíces del romanticismo*. México: Aguilar.
- (2000b), *Vico y Herder*. Madrid: Cátedra.
- (1983), “Hume y las fuentes del antirracionalismo alemán”, en I. Berlin, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. México: Fondo de Cultura Económica (en adelante, FCE) (pp. 233-260).
- Burke, E. (1984), *Textos políticos*. México: FCE. (“Reflexiones sobre la Revolución Francesa”).
- Cassirer, E. (1985), *Kant, vida y doctrina*. México: FCE.
- (1979), *El problema del conocimiento*, tomo III, cap. 1. México: FCE.
- Castillo, M. (1999), “Introduction”, en E. Kant, *Histoire et politique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin (pp. 7-84).
- Constant, B. (1997), *Écrits politiques*. Paris: Gallimard (col. Folio/essais). (“De la liberté des anciens comparée a celle des modernes”).
- Dilthey, W. (1978a), “El movimiento poético y filosófico en Alemania de 1770 a 1800”, en W. Dilthey, *De Leibnitz a Goethe* (Obras de W. Dilthey, tomo III). México: FCE.
- (1978b), *Vida y Poesía* (Obras de W. Dilthey, tomo IV). México: FCE.
- Herder, Johann G. (1947), *Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer a l'education de l'humanité. Contribution a beaucoup des contributions du siècle*. Paris: Montaigne.
- (1959), *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires: Losada.
- Hufton, O. (1983), *Europa: privilegio y protesta, 1730-1789*. México: Siglo XXI (2a. edición).
- Humboldt, Wilhelm von (1983a [1791]), “Ideas sobre el régimen constitucional del Estado sugeridas por la nueva Constitución francesa”, en Guillermo de Humboldt, *Escritos políticos*. México: FCE (pp. 77-85).
- (1983b), “Ideas para un ensayo de determinación de los límites que circunscriben la acción del Estado”, en Guillermo de Humboldt, *Escritos políticos, op. cit.* (pp. 87-154).

- Humboldt**, Wilhelm von (1990), *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Madrid: Anthropos-Ministerio de Educación y Ciencia de España.
- Jay**, J., A. Hamilton, J. Madison (2000), *El Federalista*. México: FCE.
- Kant**, Immanuel (1999), en I. Kant, *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba Editorial.
- Kaehler**, S. (1983), "Guillermo de Humboldt y el Estado", en W. von Humboldt, *Escritos políticos, op. cit.* (pp. 19-73).
- Leibnitz**, G. G. (1989), *Discurso de Metafísica. Sistema de la Naturaleza. Nuevo Tratado sobre el Entendimiento Humano. Monadología. Principios sobre la naturaleza y la gracia*. México: Porrúa, col. Sepan cuántos...
- Leroux**, R. (1951), "Guillaume de Humboldt et John Stuart Mill", en *Études germaniques*, núm. 6 (pp. 262-274).
- Lessing**, G. E. (1990), *Escritos filosóficos y teológicos*. Introducción, traducción y notas de Agustín Andreu. Barcelona: Anthropos y Centro de Estudios Constitucionales.
- Marí**, A. (1989), *Euforión. Naturaleza y espíritu del genio*. Madrid: Tecnos (colección Metrópolis).
- Meinecke, F. (1943), *El historicismo y su génesis*. México: FCE.
- Mill, J. S. (1972), *Utilitarianism, On Liberty, Considerations on Representative Government and Selections from Auguste Comte and Positivism*. London: J. M. Dent and Sons Ltd.
- Navarro Cordón, J. M. (1991), "Estudio preliminar. Repensar a Schiller", en J. C. F. Schiller, *Escritos sobre estética*. Madrid: Tecnos.
- Palti, E. J. (1997), "La metáfora de la vida. Herder, su filosofía de la historia y la historia de un desencuentro", en *Diánoia* (Anuario de filosofía), vol. XLIII (pp. 95-124). México: UNAM.
- Plamenatz, John (1965), "Introduction", en J. Plamenatz, *Readings from Liberal Writers, English and French*. London: Allen and Unwin.
- Rouché, M. (1947), "J. G. Herder, Introduction a une autre philosophie de l'histoire", en J. G. Herder, *Une autre philosophie de l'histoire...*, op. cit.
- Rousseau, J. J. (1986), *Contrato social*. México: Porrúa.
- Schiller, J. C. F. (1991), *Escritos sobre estética*. Madrid: Tecnos.
- Velázquez Mejía, M. (2000), *Mythos, utopía e ideología: estructura de la historia. Johann Gottfried Herder*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.