

La filosofía del Estado ético

La concepción hegeliana del Estado

— Rubén R. Dri*

1. Contexto histórico

“Hegel no puede ser pensado sin la Revolución Francesa y Napoleón con sus guerras, esto es, sin las experiencias vitales e inmediatas de un período histórico extensísimo de luchas, de miserias, cuando el mundo externo aplasta al individuo, lo arroja contra la tierra, cuando todas las filosofías pasadas fueron criticadas por la realidad de modo tan perentorio”. Antonio Gramsci

Hegel es no solamente el gran filósofo alemán del siglo XIX, sino también el máximo filósofo de la revolución burguesa, que a partir de la revolución francesa se expande por toda Europa, llevada por las armas de los ejércitos napoleónicos. Para comprender su filosofía es necesario, en consecuencia, tener en cuenta por un lado la etapa en la que se encontraba el capitalismo, y por otra la situación de Alemania.

En el siglo XVIII se había producido la revolución industrial y con ella el capital había pasado a realizar la subsunción real del trabajo al capital. Ello significa que el capital había ya producido su efecto específico, la separación del pro-

* Profesor de Filosofía, Sociología de la Religión y Teoría Política y Social I y II en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Autor de numerosos artículos sobre Hegel.

ductor con relación a los medios de producción, lo cual había significado la destrucción de las totalidades orgánicas en las que se encontraba inserto el individuo: la familia patriarcal afincada al suelo, el feudo, el gremio, la Iglesia.

El individuo queda solo, aislado. El campesino irá a buscar trabajo en la manufactura o en la fábrica, o se hará asaltante o mendigo. Cada cual debe buscar su orientación en la vida y llevar a cabo sus luchas. Se forma lo que, a partir de Hegel, se llamará la *sociedad civil –bürgerliche Gesellschaft*-, literalmente *sociedad burguesa*, o sea, del burgo, de la ciudad. Es el ámbito de la particularidad, del individuo. El particular se escinde del universal. Un fenómeno nuevo que crea los nuevos problemas que los filósofos políticos de la modernidad tratarán de resolver.

Hegel presentará la cosmovisión más atrevida de la modernidad. Ello fue posible porque la nueva sociedad a la que pertenece esta cosmovisión ya se había consolidado. Ninguna gran cosmovisión tuvo lugar antes de que la práctica la hiciera posible. Esta cosmovisión será dialéctica, es decir, la superación del particular en el universal. Sin la escisión del universal que se produce en los orígenes del capitalismo, la dialéctica de Hegel no se habría desplegado.

El tema central a resolver por los filósofos políticos es precisamente cómo lograr que la desestructuración que ha provocado el surgimiento de la particularidad, escindiendo toda universalidad, no terminase en la plena anarquía en la que la vida humana no sería posible. En otras palabras, se plantea el problema del Estado. Los individuos aislados en mutua contraposición deben de alguna manera ser reconducidos a la unidad, a vivir juntos. Se proponen diversas soluciones en la filosofía política. Podemos distinguir cuatro tipos:

a) **El Estado absolutista:** es la propuesta de la coerción que debe imponer el orden por medio de la fuerza. Se piensa que los individuos de la sociedad civil se encuentran, como dice Hobbes, en un estado de naturaleza, pre-social, en el cual cada cual vela por sí mismo y agrede a los otros. La única solución es un pacto mediante el cual se entregue absolutamente todo al soberano, que como gran Leviatán mantenga a todos en orden.

b) **El Estado liberal:** es el Estado que ya no debe inmiscuirse demasiado en la sociedad civil, o sea, en lo económico. Debe proteger la propiedad, o sea el mercado, y dejarlo que se desarrolle de acuerdo con sus propias leyes, pues es el encargado de distribuir los bienes y lo hace como con “una mano invisible”. Es la propuesta de Locke y de Adam Smith.

c) **El Estado democrático:** es el Estado en el cual el contrato es de todos con todos, mediante el cual se crea la *voluntad general*, la plena libertad. Dos son sus ejes, el contrato y la religión, pero una religión civil, sin dogmas que unan interiormente a todos los individuos como verdaderos ciudadanos de la patria y no del cielo. Es la propuesta de Rousseau.

d) **El Estado ético:** es el Estado como plena realización de los seres humanos mediante una dialéctica que incorpora por vía de superación todos los logros de la historia, desde el derecho, pasando por la moral individual, para culminar en la eticidad, matriz de los valores más altos de la humanidad, expresados en el arte, la religión y la filosofía. Es la propuesta de Hegel que debemos analizar.

2. Fundamentos de la filosofía del derecho

Hegel trabajó sobre toda la temática que trata en los *Fundamentos de filosofía del derecho* durante los últimos treinta años de su vida. “Conocemos al menos 8 redacciones, 4 en Jena, de las cuales 3 permanecieron inéditas por mucho tiempo, 1 elemental, en Nuremberg, luego las 3 publicadas, 1 de Heidelberg y 2 de Berlín: las etapas intermedias del sistema -derecho, economía, moral- cambian, pero la culminación es siempre la misma: el Estado” (Bobbio, 1981: p. 23). Conocemos ocho redacciones, pero sólo tenemos los manuscritos de tres de ellas, los correspondientes a los cursos de 1817/18, 1818/19 y 1819/20 ¹.

Estos datos son suficientes para comprender la importancia que todo lo referente a la política tenía para Hegel. En cierta forma se puede afirmar que constituye el núcleo de todas sus preocupaciones y de su filosofía. Ello aparecerá claramente a medida que nos vayamos adentrando en el tema.

2.1. Conocer la razón como la rosa en la cruz del presente

En las obras publicadas Hegel suele hacer preceder el tratamiento de los temas de un “prólogo” –*Vorrede*- y una “introducción” –*Einleitung*-. El primero generalmente está referido más a los conceptos centrales que animan su pensamiento filosófico, que deben ser tenidos en cuenta, y en la segunda se refiere más específicamente a la obra en cuestión.

Trataremos pues algunos de los conceptos centrales de ambos. En el prólogo aclara Hegel que se trata de un manual o compendio para las clases, lo cual no significa un mero resumen, sino todo el ámbito de la ciencia en cuestión. De manera que, si bien en forma sintética, en él se desarrolla todo el pensamiento filosófico político hegeliano, centrado en su concepción del Estado.

Los puntos a tener en cuenta que nos parecen centrales serían los siguientes:

a) El método filosófico no es el de la “lógica antigua”, que no sobrepasa el conocimiento meramente intelectual o formal, ni el que se basa en el sentimiento, la fantasía o la intuición fortuita, sino el saber especulativo según fue desarrollado en la “Ciencia de la lógica”.

b) El saber especulativo implica que forma y contenido están unidos. “La *forma* en su significación más concreta es la razón en cuanto conocer conceptual –que concibe–, y el *contenido*, la razón en tanto que esencia substancial de lo ético, así como de la realidad natural siendo la identidad consciente de ambas la idea filosófica” (Hegel, 1993: p. 60).

c) Por lo tanto, de lo que se trata es de “conocer la razón como la rosa en la cruz del presente” (Hegel, 1993: p. 59). El simbolismo de la rosa y la cruz alude a los rosacruces. Hegel lo aprovecha para referirse al problema de la racionalidad del Estado moderno que implica las injusticias y contradicciones de la sociedad civil. Ésta es la cruz que es necesario comprender en su racionalidad.

d) La filosofía es “el *sondeo de lo racional*”, por lo cual necesariamente “es la *comprensión* de lo *presente* y de lo *real*” (Hegel, 1993: p. 57). Se identifican, de esta manera, lo racional –*das Vernünftige*–, lo presente –*das Gegenwärtige*– y lo real –*das Wirkliche*.

Es menester comenzar por la categoría de lo real o de la realidad. Hegel emplea esta categoría en dos sentidos, uno débil y otro fuerte. En el sentido débil indica un hecho empírico cualquiera, un acontecimiento como una lluvia, el nacimiento de un individuo, una batalla. Para este sentido emplea el sustantivo *Realität*. En el sentido fuerte “realidad” –*Wirklichkeit*– indica siempre la realidad subjetual o, mejor, intersubjetual. La verdadera realidad está constituida por los sujetos, por los seres históricos. La familia, la sociedad civil, el Estado, no son *reale* sino *wirkliche*. Son verdaderas realidades.

Sólo las verdaderas realidades son “racionales”. Pero también lo racional se entiende de dos maneras diversas. Existe la racionalidad como *Verständigkeit*, que es propia de la racionalidad matemática y de las ciencias. Tiene la racionalidad propia del entendimiento o intelecto –*Verstand*–. Es la racionalidad pre-dialéctica. Responde a la necesidad de abstraer y fijar, propia de la manera de conocer.

La verdadera racionalidad es la correspondiente a la razón –*Vernunft*–. Solamente ésta capta la dialéctica. La función del *entendimiento* es preparar el material, abstraer y fijar. La *razón* vuelve a poner en movimiento lo que el entendimiento ha fijado. Sólo la razón comprende la realidad y sólo ésta es racional. Por otra parte, la realidad está *presente*. No puede ser de otra manera.

e) De aquí saltamos a la frase del escándalo:

“Lo que es racional es real, y lo que es real es racional”

Ríos de tinta se han vertido, ya sea para descalificar como para exculpar a Hegel². Karl Ilting sostiene que Hegel acomodó la frase para escapar a la censura. Como prueba alude a los manuscritos de los cursos. En parágrafo 134 del curso de 1817/18 figura la frase “lo que es racional debe acontecer” y en el prólogo del curso de 1819/20 afirma: “Lo que es racional deviene real; y lo real deviene racional” (Hegel, 1983: pp. 16 y 17).

Creemos que las diferencias entre estas distintas expresiones es más aparente que real. Lo que Hegel afirma en el prólogo de la publicación de 1821 es similar a lo afirmado en la *Fenomenología del espíritu* de 1807³. Hegel está hablando de la realidad en sentido fuerte, o sea, de la intersubjetividad y nada menos de la intersubjetividad en su máxima expresión, la del Estado.

2.2. El objeto de la filosofía del derecho

“La *ciencia filosófica del derecho* tiene por objeto la *idea del derecho*, el concepto del derecho y su realización” (Hegel, 1993: § 1).

Para Hegel la ciencia en sentido fuerte es la filosofía como conocimiento de la totalidad o cosmovisión. En realidad la expresión “ciencia filosófica” es una redundancia, pues para Hegel la filosofía es la ciencia por excelencia. Sin duda quiere señalar que no se trata de un conocimiento cualquiera, sino de un conocimiento riguroso. En contra de la concepción propia de la Ilustración, de la que también participó Kant, Hegel sostiene que la verdadera ciencia tiene lugar en el ámbito subjetual, el de la sociedad, el del Estado, y no en el de la naturaleza.

El objeto pues de la filosofía del derecho es “la idea del derecho, el concepto del derecho”. Se identifican aquí “idea” y “concepto”. Aclara Hegel que “la filosofía tiene que ver con ideas, y por tanto no con lo que al respecto se acostumbra a denominar *simples conceptos*, cuya unilateralidad y carencia de verdad ella muestra, así como también muestra que el *concepto* (no lo que a menudo se oye llamar así, que sólo es una determinación abstracta del entendimiento –*Verstand*–) es lo único que tiene *realidad -Wirklichkeit-*, y ello de tal modo que se la da a sí mismo” (Hegel, 1993: § 1).

Lo que se suele denominar “concepto” es un mera abstracción propia del entendimiento. El verdadero concepto del que trata Hegel es la verdadera realidad, es decir el sujeto. El verdadero sujeto no es un sustantivo sino un verbo. Ser sujeto es hacerse sujeto, ponerse como sujeto, crearse como sujeto, concebirse, o sea, ser concepto. La única realidad en sentido fuerte es la conceptual, es decir, la subjetual. Por otra parte, concepto e idea son, en cierto sentido, sinónimos. En cierto sentido, por cuanto en sentido estricto ‘idea’ expresa la máxima realización del concepto. En este texto Hegel los utiliza como sinónimos.

El tema es el concepto del “derecho”. Se trata de la filosofía política, y Hegel la denomina “filosofía del derecho”. Ello se debe a que Hegel quiere indicar que tratará del objeto propio de la filosofía política, o sea, del Estado, a partir de sus mismos inicios, desde su máxima pobreza. El derecho abstractamente considerado es el primer momento de la dialéctica del Estado.

El concepto o sujeto se da a sí mismo distintas configuraciones a lo largo de su historia, como derecho abstracto, de la moralidad, de la familia, de la sociedad

civil, del Estado. De la misma manera Marx analiza en el *Capital* las diversas configuraciones que va asumiendo la praxis alienada: mercancía, valor de uso, valor de cambio, ganancia, salario.

2.3. El ámbito de la filosofía del derecho

“El ámbito del derecho es en general lo *espiritual* y su lugar más exacto y punto de partida la *voluntad*, que es *libre* de tal modo que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido a partir de él mismo como una segunda naturaleza” (Hegel, 1993: § 4).

El ámbito del derecho, o de lo político, es “lo espiritual”. No se trata de ninguna abstracción. El espíritu es el sujeto, ya se trate del sujeto individual que es cada uno, como del sujeto colectivo que puede ser la familia, la corporación, la Iglesia o el Estado. Pero el sujeto va pasando por distintas configuraciones, como acabamos de considerar. La configuración propia del ámbito político es la voluntad.

Para comprender esto es menester superar la concepción objetual de la realidad. En esta concepción al sujeto se lo piensa como una especie de recipiente en el que se colocan objetos. Así, Kant supone un sujeto que tiene tres facultades, la sensibilidad, el entendimiento y la razón. Para Hegel se trata del sujeto que en el hacerse va asumiendo diferentes configuraciones como sensibilidad, entendimiento, voluntad y razón.

El tema central de lo político es el tema del poder. Para afrontar esa problemática el sujeto se configura como voluntad. Por ello Hegel dice que es “su lugar más exacto y su punto de partida”. Por otra parte, se trata de la voluntad que es libre, en tanto que la libertad es “su sustancia y determinación”, de manera que “el sistema del derecho”, es decir, el sistema político, es “el reino de la libertad realizada”.

El tema de la libertad es el tema rousseauniano por excelencia. En contra de la concepción liberal que piensa la libertad como un espacio propio del individuo, limitado por el espacio del otro, Rousseau piensa en una libertad sustancial que se potencia en la medida en que se crean nuevas y mejores relaciones entre todos. Todos entregan todo en el contrato social para ser plenamente libres, obedeciendo a leyes que ellos mismos se han dado.

Ese mismo es el concepto hegeliano de libertad. Por ello considera que el Estado es “el reino de la libertad realizada”. No puede darse libertad fuera del Estado, no considerado éste como un aparato, sino como la totalidad de los sujetos que lo componen, quienes juntos conforman el gran sujeto colectivo. Ese sujeto es “el mundo del espíritu producido a partir de él mismo como una segunda naturaleza”. El sujeto es un ser natural-antinatural, ha roto con la naturaleza y crea una segunda naturaleza, a la que veremos aparecer como “eticidad”.

La voluntad presenta los tres momentos propios de la dialéctica, el universal abstracto o en-sí, el particular o para-sí y el universal concreto o en-sí-para-sí:

a) “La voluntad contiene el elemento de la *pura indeterminación* o de la pura reflexión del yo en sí”, de tal manera que contiene “la ilimitada infinitud de la *abstracción absoluta o universalidad*, el puro pensamiento de sí mismo” (Hegel, 1993: § 5).

Para entender este primer momento es necesario tener en cuenta que el sujeto no es una sustancia o recipiente que tiene algunas cosas como voluntad y razón, sino que éstas son configuraciones del sujeto o del concepto. Ello significa que entre razón y voluntad no hay oposición, sino identidad. Se entiende que se trata de la identidad dialéctica. La universalidad abstracta es la libertad negativa, es decir, la negatividad de todo contenido, la pura abstracción, “la huida de todo contenido como de un límite”. Es el ámbito del entendimiento que abstrae y fija las abstracciones.

Este momento dialéctico ha tenido y sigue teniendo manifestaciones históricas tanto en el plano teórico como en el práctico. En el plano teórico “deviene en lo religioso el fanatismo de la pura contemplación hindú”. En el plano práctico “tanto en lo político como en lo religioso, resulta ser el fanatismo de la destrucción de todo el orden social existente y la expulsión de los individuos sospechosos de un orden, así como la aniquilación de toda organización que quiera resurgir”.

Cuando se frena la dialéctica en el universal abstracto, en el nivel práctico político se producen, para Hegel, las formas de gobierno peores. Son formas dictatoriales o despóticas. La única manera que tienen de afirmarse es destruyendo todo tipo de organización. Afirman querer la igualdad absoluta, pero en realidad no quieren nada positivo. Quieren la aniquilación de todo lo positivo, empujados por “la furia del destruir”.

Hegel está apuntando de esta manera a la dictadura jacobina de Robespierre, y en general a los gobiernos despóticos que coloca en el origen de la dialéctica de los Estados, como veremos posteriormente. En la *Fenomenología del espíritu* este momento es expresado como el momento de la virtud que quiere imponerse directamente como universal sobre toda particularidad, siendo finalmente vencida por “el curso del mundo”, es decir, por la dialéctica universal-particular-universal ⁴.

b) “El yo es igualmente el tránsito de la indeterminación indiferenciada a la *diferenciación*, al *determinar* y el poner una determinación como contenido y objeto [...] Por este ponerse a sí mismo como *determinado* entra el yo en la *existencia* en general; es el momento absoluto de la *finitud* o *particularización* del yo” (Hegel, 1993: § 6).

Es el momento de la particularización. El sujeto se particulariza, se da un contenido, se pone. Es el momento de las mediaciones. El primero era el de la in-

mediatez. Las mediaciones o negatividades estaban, pero no estaban puestas. Es la negación de la primera negatividad abstracta. “Este segundo momento está ya incluido en el primero, y es sólo un *poner* aquello que el primero ya es *en sí*”. Esta observación es fundamental, pues se refiere a la diferencia entre la dialéctica de Hegel y la de Fichte, a la que Hegel se refiere directamente en este parágrafo.

El poner, el decidir, el afirmar –*thesis*– no pertenece al primer momento, sino al segundo. En Fichte el primer momento, el yo, es tomado “sólo y exclusivamente como *positivo*” al que “ulteriormente le *adviene* la *limitación*”. Esta limitación es la antítesis o contraposición que adviene a una realidad ya positiva. Hegel dice que Fichte no comprende “la *negatividad* inmanente en lo universal”⁵.

c) “La voluntad es la unidad de ambos momentos, la *particularidad* reflejada en sí y por ello reconducida a la *universalidad*, esto es, la *individualidad*, la *autodeterminación* del yo de ponerse en lo uno como lo negativo de sí mismo” (Hegel, 1993: § 7).

Es el universal concreto, la negación de la negación, la negación de la particularidad, la que, a su vez, es la negación del universal abstracto. Con ello se recupera el universal, pero ahora concreto, debido a la incorporación de las particularizaciones, o sea, de los contenidos.

2.4. La estructura de la filosofía del derecho

Las divisiones del objeto estudiado por Hegel nunca obedecen a una mera metodología. No es algo propuesto desde afuera, simplemente para ordenar el contenido. Todo lo contrario, es el mismo objeto, o sea el sujeto, el que se divide de acuerdo a su movimiento dialéctico. Por otra parte, a cada movimiento dialéctico le corresponde un momento histórico. Vistos los tres momentos de esa dialéctica, es fácil comprender las divisiones que Hegel va enumerando y desarrollando en la Filosofía del derecho.

El primer momento, el del universal abstracto, corresponde al **Derecho abstracto o formal** que históricamente Hegel ubica en el imperio romano y en la sociedad feudal.

El segundo momento, el de la particularización, corresponde a la **Moralidad**. Se trata de la moral del particular, del individuo como particular, miembro de la sociedad civil. Históricamente corresponde a la modernidad en la que aparece el individuo como tal y se desarrolla la moral del individuo, es decir, la moral kantiana, que Hegel se encarga aquí de criticar.

El tercer momento, el del universal concreto, es el de la **Eticidad –Sittlichkeit–**. Se trata del rico contenido ético del pueblo. Universal y particular se superan en el mundo de las costumbres, los valores, las instituciones, las leyes, final-

mente en el Estado. Nos encontramos naturalmente en la modernidad, como en el segundo momento.

Esta tercera parte es evidentemente la más importante. Forma una nueva dialéctica, cuyos momentos son:

- a) **La familia** como espíritu ético inmediato o natural.
- b) **La sociedad civil** constituida por la “unión de miembros en cuanto que *individuos independientes* en una *universalidad* por tanto *formal* al través de sus *necesidades* y de la *constitución jurídica* como medio de seguridad de las personas y de la propiedad, así como al través de un *orden exterior* para sus intereses particulares y comunes” (Hegel, 1993: § 157).
- d) **El Estado**, superación dialéctica de lo particular y universal.

3. La lucha contra el contractualismo

El primer momento de la dialéctica corresponde al **Derecho abstracto**, en el cual el sujeto es la *persona*, es decir, el individuo como simple portador de derechos, o sea, el individuo que sólo es reconocido jurídicamente. “La personalidad contiene en general la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento también abstracto del derecho abstracto y por ello *formal*. El precepto jurídico reza, por ende: *sé una persona y respeta a los demás como personas*” (Hegel, 1993: § 36).

La persona es pues el momento más pobre de la realización del sujeto individual. Se produce en momentos de disolución de la totalidad ética del Estado, como aconteció en la época del imperio romano y en el Sacro Imperio romano-germánico, después del tratado de Westfalia (1648) con el que termina la guerra de los Treinta Años y Alemania queda dividida en más de trescientos Estados ⁶.

En esos momentos la persona busca su realización en la *propiedad*, en la cual “la libertad es la de la voluntad abstracta en general o, precisamente por eso, la de una persona *individual* que solamente se relaciona consigo” (Hegel, 1993: § 40). La propiedad, en consecuencia, es colocada por Hegel en el momento más pobre de realización del sujeto, no en su momento más rico. El tema de la propiedad, al que va unido el de la riqueza, siempre ha preocupado a los filósofos en la medida en que introduce una contradicción en la totalidad social que puede llevar a su destrucción.

Desde sus escritos de juventud Hegel se muestra preocupado por el tema. Cuando todavía no había llegado a su concepción madura sobre el *concepto*, pensaba la unidad de la desintegración producida en la modernidad mediante el *amor*. La propiedad introducía una fractura imposible de saldar ⁷.

Esto va directamente contra Locke, el verdadero filósofo de la burguesía naciente, para quien la función primordial del Estado es la de “hacer leyes que estén sancionadas con la pena capital, y, en consecuencia, de las sancionadas con penas menos graves, para la reglamentación y protección de la propiedad” (Locke, 1977: § 3).

La propiedad como espacio de realización de la persona entra en conflicto con el espacio de realización de las otras personas. El *contrato* es el “proceso en que se expresa y media la contradicción de que yo, cual existente para mí, *soy y continuo siendo* propietario que excluye a la otra voluntad en tanto que *cesó* de ser propietario en una voluntad idéntica con la otra” (Hegel, 1993: § 72).

El contrato es la clara expresión de la contradicción que se da entre propietarios. En cuanto soy propietario, excluyo al otro, al cual sólo me identifico dejando de ser propietario. Por otra parte, como ambas personas son autónomas, inmediatas, “el contrato:

- a) “Nace del arbitrio”, es decir, no es racional.
- b) “La voluntad idéntica que entra en la existencia por el contrato es una voluntad sólo *puesta por esas partes*, por tanto sólo *común*, no universal en sí y para sí”.
- c) “El objeto del contrato es una cosa *individual exterior*, pues sólo una cosa tal está sometida al simple arbitrio de ellas de enajenarla” (Hegel, 1993: § 75).

Estas características del contrato lo vuelven inepto como fundamento del Estado como pretendió Rousseau. Hegel aprecia la concepción rousseauniana del Estado como “voluntad general” que interpreta como lo “racional en sí y para sí”, pero cuestiona que ello pueda formarse por medio de un contrato que siempre se da entre particulares, pues por más que se sumen particulares nunca se obtendrá lo general o universal. De esa manera sólo se llega a lo común.

Mediante el contrato se deberían poder resolver las contradicciones entre los propietarios. Nada de eso acontece. Todo lo contrario, por sobre el contrato se enseña *lo injusto*. Efectivamente, los contratos no se cumplen, ya sea por ignorancia o por malicia. Las dudas, los fraudes y los delitos ocupan el lugar que deberían ocupar el orden y la tranquilidad. Este reinado de la injusticia muestra la falsedad de la concepción hobbesiana, según la cual se salía de la situación de guerra de todos contra todos propia del estado de naturaleza mediante el pacto.

Como observa Losurdo, en la crítica hegeliana contra el contractualismo es necesario distinguir tres niveles. En primer lugar la crítica al contrato entre el señor feudal y el siervo, luego la crítica a la venalidad de las cargas públicas, especialmente de los jueces, que tenía la aprobación de eminentes liberales como Hume y Montesquieu, y finalmente la identificación de bienes o “determinaciones sustanciales” como la libertad de la persona y la libertad de conciencia, que en ningún caso se pueden comprar o vender.

El Estado debe ser garante contra cualquier contrato “libremente” estipulado. “Es interesante observar” - dice Losurdo - “que la condenación de la esclavitud por parte de Hegel es paralela al desarrollo de la polémica anticontractualista”. Locke, en cambio, “habla como de un hecho evidente e incontrastable de dueños de plantaciones de las indias occidentales que poseen esclavos y caballos en virtud de derechos adquiridos por un contrato de compra y venta regular” (Losurdo, 1988: p. 95).

4. La moralidad

La moralidad es el segundo momento de la macrodialéctica. La *persona*, mero soporte de derechos, deviene *sujeto*, individuo que se autodetermina. Del punto de vista del derecho hemos pasado al punto de vista moral, el cual “es el punto de vista de la voluntad en cuanto que es *infinita* no solamente *en sí*, sino también *para sí*. Esta reflexión sobre sí de la voluntad y su identidad existente para sí, frente al ser en sí y la inmediatez y las determinaciones que allí se desarrollan, determina a la *persona* como *sujeto*” (Hegel, 1993: § 105).

El paso de la persona al sujeto, del derecho a la moralidad, es el paso del universal al particular, del en sí al para sí. Es la entrada del sujeto en sí mismo, y pasa a constituirse, de esa manera, en sujeto. Es el paso de la mera exterioridad a la interioridad. Es en ese momento que surge el individuo como individuo, el particular como particular.

Históricamente nos encontramos en el paso del feudalismo al capitalismo, o del medioevo a la modernidad. Es sabido que ése es el momento del nacimiento del particular, debido en especial a la separación del productor con relación a los medios de producción. Hasta ese momento los individuos nunca se veían a sí mismos fuera de las estructuras o totalidades orgánicas que los contenían, ya sea la familia patriarcal, el feudo, la Iglesia, el gremio o la polis.

Hegel ve como positiva esta aparición de la particularidad: “El derecho de la *particularidad* del sujeto a encontrarse satisfecho o, lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad subjetiva*, constituye el punto central y de inflexión en la diferencia entre la *antigüedad* y la época *moderna*” (Hegel, 1993: § 124). El particular como tal, el individuo como individuo, independientemente de su familia, polis o feudo, tiene derecho a su propia satisfacción, lo mismo que a su libertad. Se trata de la libertad subjetiva, logro moderno que deberá dialectizarse con la libertad objetiva, sólo posible en el Estado, como veremos. Por otra parte, la aparición del particular es el fenómeno histórico que señala la diferencia entre la antigüedad y la modernidad.

Además “en su infinitud este derecho –de la libertad subjetiva- ha sido manifestado en el cristianismo y convertido en real principio universal de una nue-

va forma del mundo. A sus configuraciones más precisas pertenecen el amor, lo romántico, el fin de la eterna felicidad del individuo, etc., más tarde la moralidad y la conciencia moral, además de las otras formas que surgirán en lo sucesivo como principio de la sociedad civil y como momentos de la constitución política” (Hegel, 1993: § 124).

El cristianismo en su expresión luterana constituye la manifestación de la libertad subjetiva. Dios se revela a cada conciencia particular, no a través de la institución eclesiástica o de cualquier otra institución. El mundo adquiere de esta manera una nueva configuración, distinta tanto de la polis como del feudo. En esta nueva configuración el particular, el individuo, ocupa un lugar esencial, manifestándose en configuraciones como las del amor, el romanticismo y la moralidad, la sociedad civil, y otras que se verán al estudiar la constitución del Estado moderno.

Kant se encargará de desarrollar la moral correspondiente a la aparición del particular, por medio de una “reflexión abstracta” que “fija este momento en su diferencia y contraposición con lo universal y proporciona así una visión de la moralidad en que ésta se perpetúa sólo como lucha hostil contra la propia satisfacción, la exigencia de ‘hacer con horror lo que el deber impone’” (Hegel, 1993: § 124).

5. La eticidad

El ser humano es esencialmente político, como ya lo había afirmado Aristóteles. Descubierta su propia particularidad, debe vencer la tentación de pretender realizarse como un ser aislado. Sólo socialmente, en relaciones intersubjetivas, puede hacerlo. Hegel dice que la moralidad sólo puede realizarse en el seno de la eticidad, que es “la *idea de la libertad* en cuanto bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad, así como este actuar tiene en el ser ético su base en sí y para sí y su fin motor, *el concepto de libertad que se ha convertido en mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia*” (Hegel, 1993: § 142).

Dialécticamente esta definición puede presentarse de la siguiente manera:

Autoconciencia – Saber _____ Ser ético – Idea de la libertad

Obrar _____ Bien viviente – Mundo existente

El ser ético o la eticidad –*Sittlichkeit*– es el mundo del pueblo con sus costumbres, sus valores, sus leyes, sus instituciones, su idioma, su religión, su arte. Es la “idea de la libertad” en el sentido ya aclarado, o sea, es la libertad real, es el “bien viviente”, en la medida en que como “real” –*wirklich*– la libertad significa realización, potenciación del individuo que de esa manera amplía sus espacios de opción y acción. Es el “mundo existente”, el ámbito en el que se individualiza y realiza el sujeto.

El ser ético o eticidad es obra del individuo o sujeto. Es éste quien la crea, pero no puede hacerla sin suponerla, a su vez, como fundamento. Desde siempre el sujeto está en el ámbito de la eticidad, que lo crea a él, y a la que él crea. Es un continuo juego dialéctico entre el fundamento ético y la acción del individuo. No se trata de ver cuál es primero y cuál segundo. No hay primero ni segundo, sino proceso dialéctico ⁸.

En la *Fenomenología del espíritu*, el ser ético o eticidad es la polis, el Estado en el cual según afirmaba Hegel desde sus escritos de juventud ⁹ los hombres vivían completamente compenetrados de sus dioses, de sus leyes, de sus instituciones, en la medida en que eran obra suya. Adoraban a dioses que ellos mismo habían creado, obedecían a leyes que ellos mismos se habían dado, hacían la guerra que ellos mismos habían declarado. Es decir, vivían completamente integrados a su *ethos*.

Ethos significa refugio, guarida, casa. Es el ámbito en el que se encuentra refugio, seguridad, paz. Puede ser la cueva del animal, el nido del pájaro o la caverna del primitivo. Por extensión, la naturaleza como ámbito con sus leyes y sus claves. De esa manera, tanto los vegetales como los animales están en su *ethos*, en la naturaleza. Cada especie conoce sus leyes y sus claves. El animal doméstico está fuera de su *ethos* propio. Por ello, no se lo puede reponer simplemente en la naturaleza, porque ya desconoce sus claves y pronto perecerá en manos de quienes sí las conocen.

En la polis Hegel veía al griego completamente sumergido en su *ethos*. Con la aparición del individuo como individuo, o de la autoconciencia que dramatizan las tragedias de Esquilo y Sófocles y celebran las comedias de Aristófanes, se viene abajo la eticidad, la riqueza de la que se nutría el griego, y el hombre queda reducido al átomo volcado sobre su propiedad que conoció el imperio romano.

El sueño de la resurrección de la polis con la Revolución Francesa, de la que participó el joven Hegel, se esfumó en las traumáticas experiencias del terrorismo jacobino y de las mezquindades del directorio. Es a partir de ese momento que Hegel, al descubrir la acción de la negatividad que le revelaban al mismo tiempo esos sucesos dolorosos y la tragedia de Edipo, que se produce su gran descubrimiento de la dialéctica, y con él la reformulación del concepto de *eticidad –Sittlichkeit–* que implica no sólo el momento universal de la polis, universalidad inmediata, sino también el de la particularidad. Desde entonces la eticidad en su sentido pleno significa el Estado moderno.

Las leyes e instituciones constituyen la objetividad y estabilidad de lo ético, que hace que éste no se vea sujeto a la opinión y el capricho subjetivo. Inserto el individuo en este ámbito ético logra su libertad. Las instituciones fundamentales que lo constituyen son la familia, la sociedad civil y, sobre todo, el Estado.

La dialéctica de la eticidad comprende:

“A) El espíritu ético inmediato o *natural*: la *familia*. Esta sustancialidad pasa a la pérdida de su unidad, a la duplicidad, y al punto de vista de lo relativo, y así es

B) *Sociedad civil*, unión de miembros en cuanto que *individuos independientes* en una *universalidad* por tanto *formal* a través de sus necesidades y de la *constitución jurídica* como medio de seguridad de las personas y de la propiedad, así como a través de un *orden exterior* para sus intereses particulares y comunes, el cual *Estado exterior*

C) Se recoge y reúne en la finalidad y realidad de lo universal sustancial y de la vida pública consagrada a eso universal mismo en la *Constitución del Estado*” (Hegel, 1993: § 157).

La familia es pues el universal abstracto, inmediato. Las mediaciones todavía no están puestas. Pertenece ya al ámbito ético, pero éste se encuentra todavía lastrado de naturaleza, de la primera naturaleza. Es lo ético en-sí. Cuando aparece el particular, el individuo que ya no es hijo sino ciudadano, se rompe la unidad sustancial, inmediata, de la familia, y se forma la sociedad civil que se supera en el Estado.

6. La sociedad civil, la economía política y los problemas sociales

La *sociedad civil* –*bürgerliche Gesellschaft*– está constituida por individuos independientes a los que, en cuanto sociedad civil, sólo los unen por un lado sus necesidades, especialmente las necesidades materiales, y por el otro lado las leyes, el derecho, que pertenece al universo formal del entendimiento, destinado a proteger la seguridad de las personas y la propiedad. Conforman lo que Hegel denomina un Estado exterior, una defensa frente a lo externo. Se interiorizará y superará en el Estado.

Es el momento de la particularización, del individuo como individuo, que ahora, rompiendo con la unidad sustancial de la familia, decide su profesión, su vocación, su carrera, sus actividades. Se afirma como particular. El universal permanece en su momento de abstracción. Los individuos entran en contradicciones de tal manera que “la sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo asimismo el espectáculo del vicio, de la miseria y de la corrupción a la vez físico-social y ética” (Hegel, 1993: § 185).

Hegel no es ciego frente a las desigualdades e injusticias propias de la sociedad civil sobre las que ya había se había expuesto Rousseau en el célebre “Discurso sobre el origen y los fundamentos de las desigualdades entre los hombres”. Procurará encontrar su solución de diferentes maneras, tal como veremos luego.

La sociedad civil tiene su origen esencial en la aparición del sujeto como tal, o de la autoconciencia como autoconciencia, “la reflexión infinita de la conciencia de sí” que fue el motor de la destrucción de la polis en el siglo IV a.C., dado que no estaba preparada para que el individuo como tal tuviese allí cabida. Es la desesperación de Platón y Aristóteles, que buscan cómo replantear la polis para que se pueda sostener.

Es el surgimiento del individuo como individuo, del particular como particular, que es al mismo tiempo universal y lo es esencialmente. En la sociedad civil el universal permanece en la abstracción propia del entendimiento. La no comprensión de este nivel del desarrollo dialéctico da lugar a las soluciones incompletas y, por ende falsas, en la medida que pretenden ser la solución definitiva al problema, de Rousseau y del liberalismo.

Rousseau cree en “la *inocencia* del estado de naturaleza”. El liberalismo considera “las necesidades, su satisfacción, los goces y comodidades de la vida particular, etcétera, como fines *absolutos*”. Ello lo lleva a considerar a la cultura o educación –*Bildung*– como algo exterior, como medio para aquellos fines. Pero, dice Hegel: “El espíritu sólo tiene su realidad porque se escinde en sí mismo, se da este límite y esta finitud de las necesidades naturales y en la conexión de esa necesidad exterior, y precisamente de manera que *se forma en ellas –sich in sie hineinbildet–*, las supera y en ellas gana su existencia –*Dasein*– objetiva” (Hegel, 1993: §186). En consecuencia, la sociedad civil, como momento de esta escisión del espíritu, es un momento absolutamente necesario de él.

En forma clara y brillante presenta la estructura de la sociedad civil:

“A) La mediación de la *necesidad* y la satisfacción del *individuo* mediante su trabajo y mediante el trabajo de *todos los demás*: **el sistema de las necesidades**.

B) La realidad de lo universal de la libertad allí contenido, la protección de la propiedad mediante **la administración de la justicia**.

C) La prevención contra la contingencia que subsiste en aquellos sistemas y el cuidado del interés particular en cuanto interés *común* mediante **la policía y la corporación**” (Hegel, 1993: § 188).

El primer momento, el del universal abstracto, es el momento de la *economía*. Se trata de la satisfacción de las necesidades que se logra mediante el trabajo, tanto el propio como el de los demás. El trabajo nunca es algo meramente individual, siempre es social. Al buscar mi satisfacción, logro también la de los demás. Sería el tema de la “mano invisible”, pero que sólo es parte de la verdad. Las instituciones, y en especial el Estado, deberán intervenir.

El segundo momento es la atención a la particularidad de la propiedad, sobre la cual debe velar la *justicia*. Vuelve aquí el tema del derecho tratado en la pri-

mera parte, referente al derecho abstracto. Aquí Hegel se refiere a la necesidad de reconocer la necesidad del derecho, de su conocimiento por parte de los ciudadanos y de la actuación de los tribunales.

El tercer momento es el de la reconquista del universal, ahora más concreto, por parte de la *policía*, es decir, de la política del Estado vuelto hacia el bien de todos los ciudadanos y el de la *corporación* como órgano de acción y formación hacia la universalidad del Estado para la clase formal o burguesa, volcada hacia la particularidad.

6.1. La economía, el trabajo y el problema social

El ser humano como individuo persigue su satisfacción particular, y no puede no hacerlo, en cosas exteriores que son la propiedad y las relaciones con otros que se dan mediante “la actividad y el trabajo”. “Puesto que su finalidad es la satisfacción de la *particularidad* subjetiva, pero la *universalidad* se hace valer en la *relación* con las necesidades y con el libre arbitrio de los otros, por eso este aparecer de la racionalidad en esta esfera de la finitud es el *entendimiento-Verstand*, aspecto que hay que considerar y que constituye lo que reconcilia dentro de esta esfera” (Hegel, 1993: § 189).

Nos encontramos pues con la **economía política** –*die Staatsökonomie*-. Es el ámbito de la particularidad. Se mueve por intereses egoístas. El universal es el propio del entendimiento, abstracto. En los últimos tiempos ha tenido un amplio desarrollo por obra de Smith, Ricardo, Say, autores que Hegel ha estudiado y a los que cita. La plena reconciliación o superación del hombre no puede lograrse en esta esfera, pues no es la de la razón sino la del entendimiento. El universal abstracto se impone desde afuera al particular.

Las necesidades del hombre deben ponerse en relación con las del animal. A partir de una plataforma de coincidencia en la animalidad, se produce una gran diferencia. Proviene ésta de la superación de la naturaleza por parte del hombre, que hace que sus necesidades sean en principio infinitas. No se les puede poner límites como sucede con el animal, que se encuentra encerrado en un círculo bien determinado de necesidades.

Las necesidades se satisfacen mediante el *trabajo*. Éste entraña un aspecto teórico y otro práctico en cuanto a la cultura o formación –*Bildung*- del hombre. “En la multiplicidad de determinaciones y objetos que intervienen se desenvuelve la *formación teórica* –*die theoretische Bildung*-, que no sólo es una multiplicidad de representaciones y conocimientos, sino también una movilidad y rapidez del representar y del pasar de una representación a otra, el comprender relaciones intrincadas y universales, etc., es la formación del entendimiento –*die Bildung Verstandes*- en general, por ello también del lenguaje” (Hegel, 1993: § 197).

El trabajo divide continuamente la materia, fabrica objetos diversos, los mueve de un lugar a otro, los mezcla, los pesa, los mide. Pasa de un objeto a otro, los intercambia. Todo ello es parte de la formación teórica del hombre. Éste, en la medida en que va transformando la realidad de esa manera, va desarrollando su entendimiento, va formando nuevas representaciones, va enriqueciendo su lenguaje.

Junto a la formación teórica, la práctica: “La *formación práctica –die praktische Bildung–* por el trabajo consiste en la necesidad que se autoproduce y en el *hábito de la ocupación* en general, después en la *limitación de su actuar*, en parte según la naturaleza del material, en parte sin embargo y preferentemente según el arbitrio de otros, y en un hábito de actividad *objetiva* y de habilidades *universalmente válidas* que se adquieren a través de esta disciplina” (Hegel, 1993: § 197).

El trabajo en la sociedad moderna va conformando un hombre que adquiere el hábito de la ocupación, hábito que continuamente se autoproduce. O sea, se forma el hombre trabajador, lo contrario del noble ocioso. Acepta además que su trabajo está limitado tanto por el material que trabaja como por “el arbitrio de los otros”, es decir, de aquellos que tienen el capital. Se forma el hábito del trabajo sobre la realidad material y adquiere habilidades que le permiten pasar de un tipo de trabajo a otro.

“El trabajar del individuo resulta *más sencillo* por la división, y gracias a ello es mayor la habilidad en su trabajo abstracto así como la cantidad de sus producciones. A la vez esta abstracción de la habilidad y del medio completa la *dependencia y la relación recíproca* de los hombres para la satisfacción de las restantes necesidades en orden a la necesidad total. La abstracción del producir hace además cada vez más *mecánico* el trabajo, y con ello al final apto para que el hombre pueda alejarse de él, y en su lugar dejar entrar a la *máquina*” (Hegel, 1993: § 198).

La división del trabajo hace a éste más sencillo. Es evidente, pues ya no se trata de realizar un trabajo completo, con un producto terminado, sino sólo de realizar algunas tareas en cadena con otras, al final de las cuales sale el producto. El trabajo se reduce cada vez más a lo que Marx denominará el gasto de la fuerza de trabajo. El producir se vuelve abstracto, nunca se tiene un resultado concreto que uno pueda realizar. La abstracción del producir permite que en lugar del hombre se ponga a la máquina. El trabajo se mecaniza y el trabajador comienza a quedar fuera del círculo de la producción.

Impulsados por el egoísmo, en su mutua dependencia los hombres crean un “patrimonio universal y permanente” del cual cada uno puede participar de acuerdo al propio capital, a las propias habilidades, y en general a diversas circunstancias arbitrarias. Tanto la riqueza de cada uno como las propias habilidades son desiguales. La desigualdad proviene tanto de la naturaleza como del espíritu. Éste, en efecto, la produce continuamente como momento de su propia realización, pues no

puede realizarse sin diferenciarse. La pretensión de una perfecta igualdad pertenece al ámbito del entendimiento que, como ya sabemos, abstrae y fija la realidad. La razón acepta plenamente la desigualdad que es verdadero motor dialéctico.

Según el concepto, es decir, esencialmente, el espíritu se divide en “la clase *substancial* o inmediata, la clase reflexiva o *formal* y finalmente la clase *universal*” (Hegel, 1993: § 202). La clase substancial es la clase campesina en general, especialmente la nobleza o clase terrateniente, pero incluyendo también al campesinado en general. Es la clase más estable, “menos mediada por la reflexión y por la propia voluntad y así en general el carácter sustancial de una unidad inmediata que descansa en la relación familiar y en la confianza” (Hegel, 1993: § 203). Todo ello hace que esta clase presente como características propias y diferenciales “seguridad, consolidación, duración de la satisfacción de necesidades” que “no son más que formas de la universalidad y configuraciones en que la racionalidad, fin último absoluto, se hace valer en estos objetos” (Hegel, 1993: § 203).

En las ciudades se desarrolla la clase formal o reflexiva, es decir, la burguesía. Hegel la denomina diversamente, como clase formal reflexiva o de la industria. Esta clase es formal en contraposición a lo sustancial de la clase campesina. Ello es así porque ésta, al revés de aquélla, no tiene el contenido inmediato. Deberá adquirirlo, dárselo a sí misma. Para ello necesita la reflexión propia del entendimiento. La clase de la industria particulariza lo universal. Responde a las necesidades particulares de los individuos de la sociedad civil.

Para responder racionalmente a todas las necesidades de la sociedad civil, la clase de la industria se divide a su vez en los tres momentos de la racionalidad. Los *artesanos* expresan la inmediatez con relación a los *fabricantes o industriales* propiamente dichos, los cuales se encargan de las necesidades particulares en toda su multiplicación. Pero los productos no se pierden en la completa dispersión de estas necesidades particulares, sino que se recogen en el universal del *comercio*.

Pero el verdadero universal de las clases, el universal concreto, pertenece a la “clase universal” que “tiene como objeto suyo los *intereses universales* de la situación social; debe, pues, ser dispensada del trabajo directo en orden a las necesidades, ya mediante patrimonio privado, ya indemnizada por el Estado que recibe su actividad, de suerte que el interés privado encuentra su satisfacción en su trabajo universal” (Hegel, 1993: § 205).

La clase universal está formada por los funcionarios del Estado. Es universal en la medida en que, según Hegel, éstos no tienen intereses particulares, pues sus intereses son los del Estado, a cuyo servicio se consagran. Es lógico que sea el Estado quien debe encargarse de sus necesidades, en caso de que el patrimonio personal no sea suficiente. Su trabajo universal debe proporcionarles las satisfacciones que los miembros de las demás clases buscan en actividades privadas ¹⁰.

El tercer momento de la dialéctica de la sociedad civil corresponde a “la policía y la corporación”. Bajo el rubro de “policía” Hegel trata una serie de funciones que debe ejercer el Estado como universal. Debe velar por la seguridad de las personas, la lucha contra el delito, la regulación del mercado, la educación y las soluciones de los problemas sociales que genera la economía propia de la sociedad civil.

En contra de la concepción liberal que pretende solucionar el problema de la distribución de bienes que se generan mediante la “mano invisible” del mercado y la completa planificación estatal, Hegel sostiene la necesaria intervención del Estado. En efecto, “los diversos intereses de los productores y consumidores pueden entrar en colisión entre sí, y, si bien la relación correcta se produce ciertamente *en el todo* por sí misma, sin embargo la compensación necesita también de una regulación emprendida con conciencia estando por encima de ambos” (Hegel, 1993: § 236).

La razón fundamental de ello estriba en que los bienes son ofrecidos como mercancías para el público, es decir, no ofrecidos al individuo como tal, sino al individuo como universal, como público que tiene todo el derecho a no ser engañado. Corresponde al universal que es el Estado en su función de policía el velar por ello. Como los individuos no pueden abarcar el todo de la producción y comercialización con sus contradicciones, necesitan que haya “previsión y dirección general”, que corresponde evidentemente al Estado.

La educación no puede ser dejada en manos de la familia, porque está destinada a formar a los miembros de la sociedad civil. Corresponde en consecuencia al Estado la tarea fundamental al respecto. Le corresponde “el control y la vigilancia” sobre la educación, lo mismo que la creación de los establecimientos públicos necesarios ¹¹.

La pintura que hace Hegel de la sociedad civil no tiene nada de idílico. Todo lo contrario: “la caída de una gran masa por debajo del nivel de un cierto modo de subsistencia, que se regula por sí mismo como el necesario para un miembro de la sociedad, y de este modo lleva a la pérdida del sentimiento del derecho y de la dignidad de existir por el propio trabajo y actividad, conlleva el surgimiento de la *plebe –des Pöbels–*, y ésta, por su parte, a la vez la mayor facilidad para concentrar en pocas manos riquezas desproporcionadas” (Hegel, 1993: § 244).

Rousseau había analizado y denunciado las injusticias, distorsiones y corrupciones que se encontraban en la base de la sociedad civil. Hegel toma debida nota de ello y de los análisis económicos de Ricardo, Smith, Say. La sociedad civil implica que muchos miembros quedan “por debajo del nivel de un cierto modo de subsistencia”, es decir, por debajo de la línea de pobreza, con necesidades básicas insatisfechas.

Ello conduce a “la pérdida del sentimiento del derecho y de la dignidad de existir por el propio trabajo y actividad”. El sujeto deja de ser sujeto, pues ser sujeto es hacerse sujeto, lo que sólo puede realizarse mediante el trabajo y la actividad, o sea, mediante la creación. El sujeto se crea como tal creando. Crear y crearse son dos momentos dialécticos. Cuando el sujeto es privado de la posibilidad de crear, se le priva de la posibilidad de crearse y con ello se produce la pérdida de la propia dignidad.

Se origina, de esa manera, “la plebe”, el desecho de la sociedad, que recibirá diversas denominaciones como “*lumpenproletariat*”, desecho, populacho, que forma un polo en contraposición al otro polo en el que se concentra cada vez más la riqueza, lo cual origina irritación y malestar. El Estado en su función universal de policía debe buscar caminos de solución para este grave problema social.

Hegel pasa revista a las diversas soluciones intentadas. Rechaza la fácil solución por medio de la limosna o la caridad, porque “quedaría asegurada la subsistencia de los indigentes sin estar mediada por el trabajo, lo que iría contra el principio de la sociedad civil y del sentimiento de autonomía y de dignidad de sus individuos” (Hegel, 1993: § 245). Pero tampoco se puede solucionar el problema por medio del pleno empleo, pues de esa manera se originan las crisis de superproducción.

Hegel es completamente consciente de esta contradicción de la sociedad civil, o sea del capitalismo, que Marx desarrollará y fundamentará en forma inapelable. “Aquí se pone de relieve” - expresa Hegel – “que, en medio del *exceso de la riqueza*, la sociedad civil no es lo *bastante rica*, esto es, no posee bastante con el patrimonio que le es peculiar como para subsumir el exceso de la pobreza y el surgimiento de la plebe” (Hegel, 1993: § 245).

La solución que finalmente propone es de corte netamente imperialista. Se trata de la propuesta de “colonización” de nuevas tierras, con lo cual el Estado encuentra a otros pueblos como consumidores, una parte de la población retorna al principio familiar y comienza la dialéctica de un nuevo Estado, y finalmente logra un nuevo campo de aplicación de su trabajo.

Un problema especial se presenta con la clase formal o burguesía. Efectivamente, mientras la clase campesina o agrícola participa del universal en forma inmediata mediante su familia en contacto directo con el suelo, y la clase universal no tiene otras miras que el universal del Estado, la clase formal está orientada hacia lo particular. La mueve un profundo egoísmo. Necesita, pues, una disciplina y una educación hacia la universalidad del Estado. Ésa es la tarea de la corporación.

Mediante la corporación el particular se enraíza en lo universal, tiene en su seno el debido reconocimiento, su dignidad de clase. O sea, es reconocido no meramente como persona jurídica, sino como sujeto de la corporación. De manera que la familia y la corporación conforman “las raíces éticas del Estado”, es decir,

la orientación hacia la universalidad concreta que sólo existe en el Estado, el cual es la verdad de la sociedad civil.

7. El Estado ético

7.1. El concepto de Estado ético

“El Estado es la realidad de la idea ética -*die Wirklichkeit der sittlichen Idee*-, el espíritu ético en cuanto voluntad *clara -offenbare-*, ostensible a sí misma, sustancial, que se piensa y sabe y cumple aquello que sabe y en la medida en que lo sabe. En la *costumbre -an der Sitte-* tiene su existencia inmediata, y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y actividad, tiene su existencia mediada, así como esta autoconciencia, por el carácter, tiene en él cual esencia suya, finalidad y productos de su actividad, su *libertad sustancial*” (Hegel, 1993: § 257).

“El Estado es la realidad de la idea ética”. Se trata de la realidad en sentido fuerte, de la idea ética, es decir, de la eticidad en su plenitud, en su máxima realización. La plenitud de la eticidad se realiza plenamente en el Estado, al que no hay que concebir como aparato, sino como universal concreto, plena realización intersubjetiva, en la plenitud del mutuo reconocimiento. La idea ética es el “espíritu ético”, es decir, el sujeto ético, el cual es “voluntad clara”, porque la voluntad es pensamiento, es razón. Es el mismo sujeto ético el que es voluntad o razón, o voluntad racional. En consecuencia, se autoconoce.

Es necesario ver el espíritu ético que es el Estado en dos niveles, el de la inmediatez o de las costumbres, el primer momento del ethos, y el de la mediatez, es decir, de la autoconciencia y la acción. El espíritu ético, o en otras palabras el pueblo, se asienta sobre determinadas costumbres, es decir, determinados valores vividos en forma inconsciente o subconsciente. Éstos se encuentran profundamente arraigados en el sentimiento. Sobre ellos se elevan el saber y el actuar.

“En cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, el Estado es lo *racional* en sí y para sí. Esta unidad sustancial es autofinalidad absoluta, inmóvil, donde la libertad llega a su derecho supremo, así como esta finalidad última tiene el derecho supremo frente a los individuos, cuyo *deber supremo -deren höchste Pflicht-* consiste en ser miembros del Estado” (Hegel, 1993: § 258).

El Estado como espíritu objetivo, es decir, como universal concreto que se realiza como intersubjetividad, como sujetos que se reconocen mutuamente, es la realidad en sentido fuerte de la “voluntad sustancial”, de la voluntad en toda su dimensión creadora, transformadora. Esa voluntad en el Estado arriba a la universalidad. No es la polis o el feudo o el imperio en el que sólo el universal puede realizarse, ahogando al particular. Es el Estado moderno en el cual el particular se desarrolla en todas sus dimensiones en el marco de la sociedad civil.

El liberalismo pretende la subordinación del universal, o sea, del Estado, al particular, esto es, a la sociedad civil, o más específicamente al mercado, a la propiedad que, como sabemos después de Marx, es el capital. El Estado ético, en cambio, pretende que el particular, el mercado, la sociedad civil, tengan su lugar, se desarrollen, crezcan, pero como momentos de la realización de todos en el universal concreto que es el Estado.

Es por ello que el Estado es “autofinalidad” –*Selbstzweck*-. Pero no se trata del aparato de Estado, que planea por sobre la sociedad civil. No se trata del Estado despótico que significa la dominación del universal abstracto por sobre los individuos. Se trata de la voluntad que es intervolutad, del sujeto que es intersujeto, del pueblo libre sólo en el cual se realiza la razón que es la voluntad racional. La voluntad-razón. El sujeto que es el intersujeto, lo racional en sí y para sí ¹².

La finalidad del Estado es la realización de la libertad. Es menester diferenciar, sin escindir el momento de la libertad plenamente subjetiva en el ámbito de la sociedad civil, y el de la libertad objetiva en el ámbito del Estado. El concepto de libertad que sustenta Hegel está influenciado por el concepto rousseauniano. Se trata del concepto sustancial de libertad frente al concepto formal del liberalismo.

7.2. La dialéctica del Estado

“La idea del Estado tiene:

- a) Realidad *inmediata*, y es el Estado individual en cuanto organismo que se refiere a sí mismo: *constitución* o *derecho político interno*.
- b) Ella pasa a la *relación* del Estado individual con otros Estados: *derecho político externo*.
- c) Es la idea universal como *género* y poder absoluto frente a los Estados individuales, el espíritu que se da realidad en el proceso de la *historia universal*” (Hegel, 1993: § 259).

7.3. El derecho político interno

La libertad concreta sólo puede realizarse en el Estado, en el cual se dialectizan y en consecuencia se superan los ámbitos de la particularidad y la universalidad: “El principio de los Estados modernos tiene esta inmensa fuerza y profundidad: permitir perfeccionar el principio de la subjetividad hasta el *extremo autónomo* de la particularidad personal, y al mismo tiempo *retrotraerlo* a la *unidad sustancial*, y así conservar a ésta en él mismo” (Hegel, 1993: § 260).

Filosóficamente Hegel plantea de esa manera el gran problema alrededor del cual giran la práctica y la teoría política moderna, la relación entre el individuo

como particular, como sujeto individual, y el universal de la sociedad concretizado en el Estado. Somos seres particulares-universales y sólo nos podemos realizar en la medida en que ambos momentos encuentren la manera de dialectizarse.

Hegel sostiene que el Estado moderno encontró la manera de realizarlo. La particularidad del individuo encuentra su ámbito propio de realización en la sociedad civil. Frente a ella el Estado aparece como Estado externo, como policía que pone límites, como necesidad externa. Pero esta necesidad externa aparece también como fin inmanente de la sociedad civil. Ello significa que la sociedad civil, o el conjunto de individuos que la forman, no tienen sentido sin el Estado, sin el espíritu objetivo formado por una intersubjetividad plena de mutuo reconocimiento.

En la familia y en la sociedad civil se despliega a gusto la individualidad, que encuentra su universalidad en las instituciones y en la corporación. Son esas instituciones las que conforman la constitución, que no es otra cosa que la racionalidad plena, desplegada y realizada. No se trata del escrito de la constitución, sino del constituirse del Estado o del espíritu. Tempranamente Hegel escribió un texto no publicado por él que lleva por título precisamente “La Constitución de Alemania”. No se trata de un escrito, sino de la manera como estaba constituido el imperio alemán.

La constitución significa el constituirse del Estado, o sea, el realizarse del espíritu objetivo que es el Estado. En consecuencia, nadie puede crear una constitución, sino sólo reformarla. Como la constitución se va realizando dialécticamente, “cada pueblo tiene la constitución que le es adecuada y le corresponde”. La constitución o carta escrita puede no ser la adecuada, pero la constitución del pueblo siempre lo es, porque no es otra cosa que el nivel de su propio desarrollo.

Un estado moderno está constituido por los denominados tres poderes que se relacionan entre sí dialécticamente:

- a) El poder de determinar y establecer lo universal: el poder *legislativo*.
- b) La subsunción de las esferas *particulares* y casos individuales bajo lo universal: el *poder gubernativo*.
- c) La subjetividad como última decisión de la voluntad, el *poder del príncipe*, en el que están reunidos los diferentes poderes en la unidad individual, que por tanto es la cumbre y el comienzo del todo: la *monarquía constitucional*” (Hegel, 1993: § 273).

Hegel hace una clasificación de las formas de Estados con claras influencias de Montesquieu y también de Vico¹³. Como siempre en Hegel, la clasificación o división no es metodológica, sino lógico-ontológica, y por ende histórica. Expresa la lógica propia del sujeto-Estado en su desarrollo dialéctico.

El primer momento, el del en-sí, el de la substancia, corresponde al *despotismo* o *monarquía despótica*. Todo el poder pertenece al universal inmediato, abstracto, que es el Estado en la persona de un particular, el monarca. Ausencia de ley, sólo vale la voluntad particular del monarca. Históricamente corresponde al Oriente. Uno solo es libre, el monarca.

El segundo momento es el de la particularización o para-sí, en el cual el universal comienza a escindirse en particularidades que todavía no logran retrotraerse a la unidad del universal, o sea a su fuente. Corresponde a los Estados *aristocráticos* y *democráticos*. Históricamente nos encontramos con Grecia y la república romana. Aquí algunos son libres.

El tercer momento es el del universal concreto o en-sí-para-sí. Las particularidades son retrotraídas a la unidad del universal, ahora universal concreto que se realiza en la *monarquía constitucional*. Históricamente corresponde al mundo moderno germánico. Ahora todos son libres.

Las diversas formas de Estados anteriores se superan en la monarquía constitucional, de la cual pasan a ser momentos: “el monarca es *uno*; con el poder gubernativo intervienen *algunos*, y con el poder legislativo interviene la *multitud* en general” (Hegel, 1993: § 273). De manera que la monarquía constitucional es la verdad de las demás formas de Estado. Éste es uno de los puntos que critica Marx cuando comienza su crítica a Hegel. Marx sostiene allí que la democracia es la verdad de la monarquía y no al revés ¹⁴.

7.3.1. El poder del príncipe

Según la dialéctica, lo primero es el universal abstracto, expresado en el nivel de los poderes del Estado por el poder legislativo. Sin embargo, en el texto publicado en 1891, Hegel comienza el desarrollo por el universal concreto expresado por el príncipe o monarca. Lo fundamenta en la medida en que lo primero a desarrollar es el concepto de soberanía que se encarna en el monarca.

“El poder del príncipe contiene en sí mismo los tres momentos de la totalidad: La *universalidad* de la constitución y de las leyes, lo consultivo como relación de lo *particular* a lo universal, y el momento de la última *decisión* como *autodeterminación* a la cual retorna todo lo restante, y de la cual toma el origen de la realidad. Este absoluto autodeterminar constituye el principio distintivo del poder del príncipe como tal, que es lo primero a desarrollar” (Hegel, 1993: § 275).

El poder del monarca es lo primero a desarrollar porque entraña la soberanía, que es lo distintivo del Estado moderno. El monarca concentra en sí la totalidad del Estado, en la medida en que concentra los poderes, pero no como una “suma” sino como “superación”. El monarca no puede prescindir de la universalidad de

la constitución y de las leyes que son hechas por el poder legislativo. Pero tampoco puede prescindir del poder gubernativo que aplica la universalidad de las leyes a los casos particulares.

La última decisión corresponde al monarca, no como determinación subjetiva, sino como expresión de la soberanía, de la totalidad del Estado que tiene los distintos momentos, las leyes, la aplicación a los casos particulares como “momentos”. La soberanía es una característica esencial de los sujetos. Sólo éstos pueden ser soberanos. Lo son con respecto a todas las partes que los constituyen, que en realidad no son partes, sino momentos. Hegel lo define claramente: “Ambas determinaciones, el que los asuntos y poderes particulares del Estado no son fijos e independientes ni para sí ni en la voluntad particular de los individuos, sino que tienen su raíz última en la unidad del Estado como su simple identidad, constituyen la *soberanía del Estado*” (Hegel, 1993: § 278).

Al no ser la monarquía feudal una totalidad, un sujeto, por estar los poderes distribuidos en feudos, corporaciones y comunidades independientes, no era soberana hacia el interior. Sólo podía serlo hacia el exterior. El despotismo, por su parte, al estar asentado en la voluntad particular de un monarca o de un pueblo (oclocracia), no puede ser soberano de ninguna manera.

De modo que lo que constituye la soberanía en su sentido más propio y profundo es la totalidad del sujeto, en el cual las particularidades son sus momentos. El Estado moderno es el sujeto en el cual las particularidades, los poderes, los estamentos, las familias, las corporaciones son sus momentos. Estos momentos están continuamente tensionados por dos movimientos contrarios. Por una parte tienden a escindirse de la totalidad del Estado, y por otra, a unirse cada vez más.

En los momentos de paz se acentúa la tendencia centrífuga, por lo cual se hace necesaria la actuación desde arriba, desde el poder del soberano, para mantener sólida la unidad. En los momentos de emergencia, en cambio, la soberanía alcanza su momento más alto y puede exigir hasta el sacrificio de la propia vida.

La monarquía constitucional es la última forma de Estado, la más perfecta, la que corresponde al concepto de Estado. Es por ello que Hegel se opone a la monarquía electiva. El monarca no puede ser elegido porque no es producto del arbitrio, sino momento del autodesarrollo dialéctico del concepto. Una monarquía electiva sería una vuelta al contractualismo, lo cual significaría destruir la eticidad.

7.3.2.- El poder gubernativo

Al poder gubernativo corresponde subsumir lo universal de las leyes establecidas por el poder legislativo a los casos particulares. Ello implica que tanto los poderes judiciales como los policiales estén bajo su dependencia. Es la tarea de

los funcionarios del Estado, a los que Hegel denomina *clase universal*, que ya hemos estudiado.

No se pertenece a la clase universal por nacimiento o por algún derecho especial al que se pueda aspirar. Quien quiera pertenecer a la clase universal y ser de esa manera un funcionario del Estado, debe probar su capacidad para cumplir las funciones políticas mediante un examen, lo cual asegura “a todo ciudadano la posibilidad de dedicarse a la clase universal”.

Los funcionarios de Estado no son “caballeros andantes” con sus prestaciones arbitrarias, ni “servidores estatales” sólo por necesidad, sin deber ni derecho. Por el contrario, el funcionario, como verdadero servidor del Estado, debe encontrar en el mismo servicio del Estado, al que debe estar completamente consagrado, su satisfacción personal. Ello significa que debe recibir del Estado un sueldo digno. No puede dedicarse a negocios particulares.

Si no tienen ningún control, los funcionarios del Estado pueden desviarse de su función y dedicarse a negocios particulares o practicar actos de corrupción en perjuicio del Estado. Es por ello que deben estar sometidos a un doble control, desde arriba lo ejerce su misma “jerarquía y responsabilidad”, y desde abajo “las comunidades y corporaciones”.

7.3.3. El poder legislativo

Al poder legislativo corresponde la tarea de instituir lo universal en su primer momento, o sea el universal abstracto, las leyes, las cuales suponen la constitución. Este último punto es especialmente subrayado por Hegel. La constitución está fuera de toda determinación por parte de los legisladores, los cuales contribuyen a su desarrollo mediante el perfeccionamiento de las leyes.

Por otra parte, Hegel subraya especialmente la participación de los otros dos momentos del concepto, o sea, el monárquico, al que pertenece la decisión suprema, y el gubernativo, al que se debe consultar para el conocimiento de las particularidades sobre las que se debe legislar. Agrega además que interviene también el elemento “estamental”. Con este adjetivo se refiere a la participación de los estamentos, sobre los que volveremos inmediatamente.

Llama la atención que Hegel subraye la participación en el poder legislativo de los otros dos poderes, cuando ello es a todas luces evidente, dado que se trata de una totalidad dialéctica. No podemos menos que pensar que es una llamada de atención sobre ciertas tendencias estamentales a colocar sus derechos por sobre el derecho universal del Estado, como puede verse en sus análisis sobre “el desenmascaramiento completo de la anterior oligarquía estamentaria de Berna” de 1789 y el “examen crítico de las actas de la asamblea de estamentos del reino de Württemberg en los años 1815 y 1816”¹⁵.

Al hablar del poder legislativo, Hegel hace especial hincapié en el papel que cumplen los “estamentos” y con ellos la corporación, las asociaciones y comunidades: “Considerados como órgano *mediador*, los estamentos están entre el gobierno en general por una parte, y el pueblo disuelto en las esferas e individuos particulares por otra. Su determinación requiere en ellos tanto el *sentido* y el *carácter* del *Estado* y del *gobierno*, como el de los *intereses* de los círculos *particulares* y de los *individuos*. Al mismo tiempo esta situación tiene el significado de una mediación comunitaria con el poder gubernativo organizado, de modo que ni el poder del príncipe aparezca como *extremo* aislado, y por ende como simple poder caprichoso y arbitrio, ni los intereses particulares de las comunidades, corporaciones e individuos se aislen, o, más todavía, que los individuos no lleguen a la representación de una *multitud* y de un *montón*, por tanto a un opinar y querer inorgánico y al mero poder masivo frente al Estado orgánico” (Hegel, 1993: § 302).

La racionalidad –*Vernünftichkeit*– del Estado exige la existencia de los estamentos y sus corporaciones, asociaciones y comunidades como “término medio” –*Mitte*– del silogismo que es el concepto o la idea desarrollada. Efectivamente, la dialéctica universal abstracto-particular-universal concreto es el silogismo mayor-menor-conclusión, pero no el silogismo de la lógica formal como lo expresa el entendimiento –*Verstand*– que lo abstrae y paraliza, sino como lo capta la razón –*Vernunft*– que lo vuelve a poner en movimiento ¹⁶.

Los estamentos realizan la tarea de término medio de dos silogismos. Por una parte se constituyen como término medio de los extremos del Estado y la sociedad civil, y por otra entre los mismos miembros de la sociedad civil y el gobierno. Sin los estamentos y sus corporaciones, la sociedad civil aparecería como una simple multitud, un simple montón de individuos.

El poder legislativo de la monarquía constitucional está formado por dos cámaras. La primera cámara, cámara baja o cámara de diputados, formada por miembros pertenecientes a las “asociaciones, comunidades y corporaciones”, y la segunda cámara, cámara alta o cámara de la nobleza, que corresponde a la clase sustancial.

La clase sustancial reúne una serie de atributos que la predisponen esencialmente para cumplir una tarea política fundamental. Efectivamente, afincada en el universal inmediato que es la familia, por ser poseedora de bienes raíces “tiene en común con el poder del príncipe un querer que descansa sobre sí, y la determinación natural que el poder del príncipe incluye en sí” (Hegel, 1993: § 305). Además, su patrimonio, independiente tanto de los bienes del Estado como de la inseguridad de la industria y el comercio y de los favores del gobierno, se halla asegurado por la ley del mayorazgo contra toda arbitrariedad. Además, así como el nacimiento del príncipe asegura al Estado su estabilidad contra el arbitrio de una elección, lo mismo pasa con el nacimiento del hijo mayor.

La primera cámara, en cambio, está constituida por miembros de la clase reflexiva, pero no elegidos como individuos aislados, sino como “*representantes* esenciales de la sociedad, representantes de sus grandes intereses” (Hegel, 1993: § 311). Para ser diputado se requiere por una parte “patrimonio independiente”, y por otra “carácter, habilidad y conocimiento de las instituciones e intereses del Estado y de la sociedad civil” (Hegel, 1993: § 310).

7.4. Derecho político externo

“El pueblo como Estado es el espíritu en su racionalidad sustancial e inmediata realidad, por tanto el poder absoluto sobre la *tierra*; consecuentemente un Estado se encuentra frente a los otros en autonomía soberana” (Hegel, 1993: § 331). El poder absoluto del Estado sobre el territorio se fundamenta en que el Estado es “el espíritu en su racionalidad sustancial”, es decir, es el sujeto en su realidad inmediata. El territorio adhiere al Estado como la propiedad a la persona.

Así como los sujetos individuales luchan por el reconocimiento y exigen un estatuto jurídico de reconocimiento, lo mismo pasa entre los Estados. Ésa es la materia del derecho internacional, cuyo principio fundamental es que los tratados deben ser respetados. En cuanto a la concepción kantiana de la *paz perpetua*, ésta descansaría siempre en consideraciones particulares ya sea de índole moral, religiosa o de otra clase, de modo que se vería siempre afectada por la contingencia.

7.5. La historia universal

La última palabra no la tiene el Estado sino la historia, es decir, la dialéctica de los Estados. La historia, de esa manera, es el despliegue de los momentos de la razón, mediante la cual se van realizando el perfeccionamiento y la educación del género humano. Pueblos, Estados, individuos, son conscientes de su interés y actúan en consecuencia. Pero a la vez son instrumentos inconscientes de la formación del espíritu universal.

Por otra parte, siendo la historia “la configuración del espíritu en la forma del acaecer”, es decir, de “la realidad natural inmediata”, los estadios son “principios naturales inmediatos” y por lo tanto se encuentran uno fuera de otro. Ello significa que el espíritu se va encarnando cada vez en un ámbito geográfico determinado, es decir, en un pueblo determinado. El pueblo en el cual se encarna es el dominante, y sólo puede serlo una vez.

El despliegue del espíritu que constituye la historia se realiza de acuerdo con cuatro principios que se plasman en cuatro imperios:

- a) El primer principio es el del “espíritu sustancial” que se plasma en el *imperio oriental*. Es el gobierno patriarcal, teocrático. En lugar de leyes, reinan

la costumbre, las ceremonias, “el poder personal y el dominio arbitrario”. El lugar de las clases lo ocupan las castas. Su acción hacia fuera sólo es “furia y devastación elemental”.

b) El segundo principio es “el saber de este espíritu sustancial” que se plasma en el *imperio griego*. Es la “unidad sustancial de lo finito y de lo infinito, pero sólo como fundamento misterioso”, que “se esclarece en la belleza y la libre y serena eticidad”. La aparición de la particularidad significará su hundimiento.

c) El tercer principio es “el profundizar en sí del ser para sí que se sabe en orden a la *Universalidad abstracta* que se plasma en el imperio romano. Se produce “el desgarramiento infinito de la vida ética en los extremos de la autoconciencia *personal* privada y de la *universalidad abstracta*”. El gobierno consiste en un “poder frío y codicioso” sobre la disolución de toda eticidad, en cuyo lugar hay una dispersión de átomos que conforman una plebe corrompida. Son personas privadas, ámbito del derecho formal.

d) El cuarto principio es el retorno “desde *la oposición infinita*”, la reconciliación, “el principio de la unidad de la naturaleza divina y humana, la reconciliación en cuanto reconciliación de la verdad y de la libertad objetiva”, que se plasma en los “*pueblos germánicos*”.

La reconciliación:

a) “Despliega al *Estado* como imagen y realidad de la razón, en la cual encuentra la autoconciencia la realidad de su saber y querer sustancial en desarrollo orgánico”.

b) “En la *religión* encuentra el sentimiento y la representación de ésta su verdad como esencialidad ideal”.

c) “En la *ciencia* el conocimiento conceptualizado de esta verdad como una y la misma en sus manifestaciones, que se complementan en el *Estado*, en la *naturaleza* y en el *mundo ideal*”.

Bibliografía

- Bobbio, Norberto 1981 *Studi hegeliani* (Torino: Einaudi).
- Bobbio, Norberto 1987 *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Bourgeois, Bernard 1972 *El pensamiento político de Hegel* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Borso, Dario 1976 *Hegel, politico dell'esperienza* (Milano: Feltrinelli).
- Garaudy, Roger 1973 *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel* (Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte).
- Gramsci, Antonio 1975 *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. (México: Juan Pablos editor)
- Gramsci, Antonio 1975 *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* (México: Juan Pablos editor)
- Hegel, G. W. F. 1993 *Fundamentos de la filosofía del derecho* (Madrid: Libertarias/Prodhufi) (Edición de K.H. Ilting, traducida al castellano por Carlos Díaz).
- Hegel, G. W. F. 1976 *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).
- Hegel, G. W. F. 1983 *Lecciones sobre filosofía del derecho* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Morón). (Curso sobre "Filosofía del derecho" que Hegel impartió en el semestre de 1818/19, según los manuscritos de Carl Gustav Hömmer y P. Wannenmann, con una introducción de Karl – Heinz Ilting).
- Hegel, G. W. F. 1976 *Ciencia de la lógica* (Buenos Aires: Solar/Hachette).
- Hegel, G. W. F. 1986 *Wissenschaft der Logik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).
- Hegel, G. W. F. 1973 *Fenomenología del espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Hegel, G. W. F. 1978 *Escritos de juventud* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Hegel, G. W. F. 1971 *Frühe Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).
- Hegel, G. W. F. 1972 *La constitución de Alemania* (Madrid: Aguilar).
- Hegel, G. W. F. 1980 *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (Madrid: Alianza).
- Hegel, G. W. F. 1983 *El sistema de la ética* (Madrid: Editora Nacional).

- Hegel, G. W. F. 1987 *Dos Escritos Políticos* (México: Universidad Autónoma de Puebla).
- Hyppolite, Jean 1970 *Introducción a la filosofía de Hegel* (Buenos Aires: Ediciones Calden).
- Kaufmann, Walter 1979 *Hegel* (Madrid: Alianza).
- Locke, John 1980 *Ensayo sobre el gobierno civil* (Madrid: Aguilar).
- Losurdo, Domenico 1988 *Hegel et les libéraux* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Luckács, Georg 1972 *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (Barcelona-México: Grijalbo).
- Marcuse, Herbert 1976 *Razón y Revolución* (Madrid: Alianza).
- Marx, Karl 1968 *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. (México: Grijalbo).
- Marx, Karl 1977 *Manuscritos: economía y filosofía* (Madrid: Alianza).
- Marx, Karl 1971 *Die Frühschriften* (Stuttgart: Alfred Körner Verlag).
- Marx, Karl 1973 *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (Stuttgart: Philip Reclam).
- Pizzorno, Gallino y otros 1977 *Gramsci y las ciencias sociales* (México: Cuadernos de Pasado y Presente), N° 19.
- Rizzi, Lino 1993 *Eticità e stato in Hegel* (Milano: Mursia Editore).
- Rosenfield, Denis 1995 *Introducción al pensamiento político de Hegel* (Buenos Aires: Editorial Almagesto).
- Serreau, René 1964 *Hegel y el hegelianismo* (Buenos Aires: Eudeba).
- Taylor, Charles 1983 *Hegel y la sociedad moderna* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Valcárcel, Amelia 1988 *Hegel y la ética. Sobre la superación de la "mera moral"* (Barcelona: Anthropos).
- Weil, Eric 1980 *Hegel et l'État* (Paris: J. Vrin).

Notas

1. Ilting, en comentario introductorio al curso de 1818/19, sostiene que las críticas que Hegel hacía en sus cursos a la política de la Restauración de la Santa Alianza fueron eliminadas en la publicación de 1821, debido a la política de censura del gobierno prusiano.
2. Domenico Losurdo hace unos comentarios interesantes sobre las discusiones que provocó la “escandalosa” afirmación hegeliana de la identidad entre lo racional y lo real. Ilting se horroriza de esa afirmación y trata de salvar a Hegel recurriendo a los cursos, en los cuales la frase tiene un sentido diferente. Sin embargo, continúa Losurdo, Marx no la menciona, mientras que Lenin, quien toma una frase parecida de “Las lecciones sobre la filosofía de la historia”, formula una interpretación en la cual distingue entre “una realidad en sentido fuerte” y la “simple inmediatez empírica”, y agrega: “hay una realidad en sentido estratégico y una realidad en sentido táctico”. La primera es “la tendencia de fondo” y la segunda la forman “las contratendencias reaccionarias del momento”. Sólo la primera puede aspirar al atributo de la racionalidad. Finalmente Gramsci, comentando la frase, afirma que “parece que si no se comprende esa relación (entre lo racional y lo real) no se puede comprender la filosofía de la praxis” (Losurdo, 1988: pp. 51-56).
3. Efectivamente, en la *Fenomenología* afirma Hegel: “Lo que no es racional no tiene verdad alguna o lo que no es concebido no es; por tanto, la razón, cuando habla de otro de lo que ella es, sólo habla, de hecho, de sí misma; al hacerlo no sale de sí misma” (Hegel, 1973: p. 322). He comentado esta afirmación en “Odisea de la conciencia moderna”, p. 159.
4. Cfr. “Razón y libertad” pp. 91-98, referente a la “virtud y el curso del mundo”.
5. Es común exponer la dialéctica hegeliana mediante las categorías fichteanas de tesis, antítesis y síntesis. Ello se debe probablemente a la comodidad y a la aparente claridad que se obtiene de esa manera. Parece en efecto natural que lo primero es la afirmación o posición, a la que le sigue la contraposición, para culminar en la síntesis. Sin embargo, es a todas luces evidente que no se puede comenzar por la posición, porque sería como comenzar de la nada. La posición requiere la presuposición. Lo puesto está siempre presupuesto y lo presupuesto está puesto. Hegel lo fundamenta ampliamente en la *Lógica*, pp. 349-357. Por otra parte, tesis y antítesis, al menos en la interpretación que les da Hegel, conforman dos realidades heterogéneas, no dos polos de una totalidad, y en lo heterogéneo no puede haber dialéctica, en la medida en que no puede haber superación, pues, ¿quién se supera? Lo máximo que puede haber es síntesis, unidad sincrética, realizada por suma o mezcla, todo lo contrario de la superación –*Aufhebung*–.
6. Hegel hace una historia de la desmembración del imperio alemán en el capítulo IV de “La constitución de Alemania”.
7. “El amor se indigna ante lo que continúa separado, ante una propiedad. Es-

ta irritación del amor a causa de la individualidad es el pudor. Esta irritación del amor a causa de la individualidad es el pudor. El pudor no es una reacción convulsiva de [la parte] mortal, no es una exteriorización de la libertad de mantenerse, de conservarse. Ante una agresión sin amor, un corazón lleno de amor se siente ofendido por esta hostilidad misma; su pudor se transforma en la ira que, ahora, sí, sólo defiende la propiedad, el derecho” (Hegel, 1978: p. 263).

8. En la *Lógica* Hegel desarrolla la relación dialéctica entre el poner y el presuponer. El sujeto sólo es tal poniéndose como sujeto, pero no puede ponerse desde la nada. Sólo puede hacerlo desde lo presupuesto. Marx expresará esto en la Tesis III sobre Feuerbach, expresando que si las circunstancias hacen al hombre, es éste quien modifica las circunstancias.

9. “En cuanto hombres libres, obedecían a leyes que ellos mismos se habían dado, obedecían a hombres que ellos mismos habían designado para el mando, conducían guerras que ellos mismos habían decidido, ofrecían sus bienes, sus pasiones, sacrificaban mil vidas por una causa que era la suya. No enseñaban ni aprendían máximas morales, sino que las ejercían por acciones que podían considerar como exclusivamente propias”. (Ej. pp. 150-151).

10. El concepto de “clase universal” hegeliano ejercerá una marcada influencia en pensadores posteriores, entre los que se encuentran Marx, Gramsci y los teóricos de las elites, Mosca, Pareto y Michels. Para Marx la verdadera clase universal será el proletariado, el que recurrirá a su solo título de “humano” para revolucionar toda la sociedad. Gramsci, por su parte, encontrará en la clase universal la inspiración para su concepto de “intelectual orgánico”.

11. Losurdo llama la atención sobre el tema, comparando la posición avanzada de Hegel sobre las posiciones liberales que privilegiaban el absoluto derecho de los padres sobre la educación de los hijos.

12. “En la vida de un pueblo es donde, de hecho encuentra su realidad consumada el concepto de la realización de la razón... En un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón” (Hegel, 1973: pp. 209-210).

13. Cfr. Sobre el tema de la influencia de Montesquieu en cuanto a las formas de Estados (Bobbio, 1981: pp. 115-146).

14. “La democracia es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia. La monarquía es necesariamente democracia en tanto que es inconsecuencia con respecto a sí misma [...] La democracia es el *enigma* descifrado de todas las constituciones” (Marx, 1968: p. 40).

15. Cfr. “Cartas confidenciales sobre las antiguas relaciones de derecho público entre el país de Vaud y la ciudad de Berna”, en Hegel, 1978: pp. 183-194. “Examen crítico de las actas de la asamblea del reino de Württemberg en los años 1815 y 1816, en Hegel, 1987: pp. 9-109.

16. Es fundamental leer el desarrollo del silogismo en la *Lógica*, pp.585-619.

