

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES "ACATLAN"



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE  
MÉXICO

LAS CLASES SOCIALES EN LA TEORIA POLITICA DE HEGEL.

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A

EMILIO REYES RUIZ

Octubre de 1987.

M-0031167



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## LAS CLASES SOCIALES EN LA TEORIA POLITICA DE HEGEL

### INTRODUCCION

I-VIII

#### I.- ELEMENTOS PARA UNA LECTURA DE LOS PRINCIPIOS DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO DE HEGEL.

- I.1.- Crítica tradicional de la teoría política de Hegel. 1
- I.2.- Lineamientos generales de los Principios de la Filosofía del Derecho de Hegel. 7
- I.3.- Fundamentos filosóficos de la estructura conceptual de los Principios de la Filosofía del Derecho de Hegel. 11
- I.3.1.- Del Yo abstracto a la realidad social del reconocimiento humano. 11
- a) De la conciencia teórica a la autonciencia práctica. 12
- b) Del deseo subjetivo a la realidad intersubjetiva. 14
- c) De la desigualdad dominio-servidumbre a la igualdad universal 18
- I.3.2.- De la génesis conceptual de la voluntad a su actualización en la realidad social. 23
- a) De la inmediatez natural de las acciones - al sujeto de la libre elección. 25
- b) De las contradicciones de la libre elección a su unificación en un principio racional. 27
- c) De la autodeterminación del sujeto al sistema racional de sus acciones. 32
- d) La actualización conceptual: hacia las expresiones concretas de la voluntad en las acciones sociales. 36

#### 2.- PRINCIPIOS DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO: FUNDAMENTOS PARA UNA NUEVA FORMA DE PENSAR LA RACIONALIDAD DEL PODER POLITICO EN EL MUNDO MODERNO.

- 2.1.- El Derecho Abstracto: una crítica a la transposición de los principios de la propiedad privada

M-0031116

da en la comprensión del Estado.	42
2.1.1. De las determinaciones de la apropiación al surgimiento del contrato social.	44
a) Características sustanciales de la toma de posesión	45
b) De la singularidad del uso a la universalidad del cambio	46
c) Del valor de cambio a la operación intersubjetiva del contrato.	47
2.1.2.- Del acto social del contrato a la racionalidad de las acciones humanas.	49
2.1.3.- De la racionalidad del contrato a la crítica de sus fundamentos.	52
2.1.4.- Del contrato como categoría política a la crisis de la racionalidad del poder.	55
2.2.- La Moralidad: una crítica al subjetivismo de los principios de las acciones morales.	62
2.2.1.- De la determinación progresiva de los actos morales al surgimiento de una voluntad social.	65
a) De la responsabilidad en el propósito a su imposibilidad como acto socializante.	66
b) Del valor subjetivo de la intención al bienestar egoísta de los sujetos.	70
c) De los conflictos entre el egoísmo del bienestar y el de propiedad privada.	74
d) Del Bien como condición para un acto moral verdaderamente social.	77
2.2.2.- Crisis de los fundamentos subjetivistas de la visión moral del mundo.	83
2.2.3.- Degradación del subjetivismo moral y su imposibilidad de una visión positiva de la política.	90
<b>3.- LAS CLASES SOCIALES EN LA RACIONALIDAD DEL PODER EN EL MUNDO MODERNO: HACIA UNA VISION ORGANICA DE LA POLITICA.</b>	
3.1.- El discurso ético: hacia una aprehensión conceptual real de los conflictos sociales y de	

la racionalidad política.	102
3.2.- La comunidad ético-familiar: una esfera de -- trascendencia real de los principios egoístas de la relación contractual.	119
3.2.1.- De las determinaciones de la unidad - familiar al atomismo de la sociedad - moderna.	120
a) De la relación ético-amorosa a su objetiva ción en el estado matrimonial.	120
b) Del comportamiento ético de los sujetos en el patrimonio familiar.	122
c) De la educación de los hijos a la disolu-- ción de la eticidad familiar.	123
3.3.- La sociedad moderna: del surgimiento del ato-- mismo social del liberalismo económico a su - proyección en el terreno del poder.	129
3.3.1.- Del 'sistema de la atomística' a su - imposibilidad de una visión efectiva-- mente racional del poder.	133
a) De los aspectos liberadores del trabajo a la mediación social del 'sistema de las ne cesidades.	134
b) De la división social del trabajo a la 'ra cionalidad' de las relaciones económicas.	140
c) De la racionalidad del sistema de las nece sidades al discruso de la economía política	144
d) De la desigualdad social a la contradicción riqueza-pobreza en la sociedad moderna.	147
e) De los conflictos de la economía política al problema de una visión efectivamente ra cional del poder.	160
3.4.- La importancia de las clases sociales en el - mundo moderno: de la multitud inorgánica al - consenso organizado.	170
3.4.1.- Del atomismo social a la universalidad objetiva de las clases sociales.	174
3.4.2.- De las determinaciones de las clases - sociales a su contribución en la recon ceptualización de la racionalidad del poder.	186
a) De la actualización social de la clase sus-- tancial a sus elementos de significación po	

lítica.	187
b) De la actualización social de la clase industrial a la significación económica y política de la corporación.	
c) De la formación intelectual de la clase universal al sentido propiamente político de sus acciones.	
3.4.2.- De la profundidad política de las clases sociales dentro de la visión orgánica del poder en Hegel.	220
<b>CONCLUSIONES.</b>	244
<b>NOTAS.</b>	254
<b>RELACION BIBLIOGRAFICA.</b>	279

## I N T R O D U C C I O N

Desde hace algún tiempo la organización (del poder político) se efectúa siempre desde arriba, y esta es la preocupación principal, pero lo de más abajo, lo que en el todo tiene carácter de masa, ha sido fácilmente abandonado. Es sin embargo de la mayor importancia que devenga algo orgánico, - pues sólo así es fuerza y poder; de lo contrario no es más que una multitud, una cantidad de átomos desintegrados.- El poder justo sólo se encuentra en la condición orgánica de las esferas particulares.

Hegel, Principios de... agregado al - pfo. 290.

M - 003116

El punto de partida de mi interés por desarrollar un trabajo de tesis sobre la teoría política de Hegel lo constituyen, de manera particular, la inquietud que en mí despertaron dos seminarios sobre su filosofía política y, de manera general, las diferentes interpretaciones que sobre este autor se me brindaron durante el transcurso de la carrera. - La presencia de estos dos factores me llevaron a concebir cómo este filósofo no solamente es uno de los más difíciles de comprender, sino también uno de los más infundadamente criticados. Esta situación peculiar me condujo a cuestionarme hasta qué punto están fundamentadas una gran serie de críticas dirigidas a la filosofía política hegeliana, particularmente aquellas dirigidas a una obra que, por un lado, representa la culminación y expresión definitiva de la teoría política de Hegel y, -- por otro lado, si bien durante los quince años posteriores a su muerte no encontró críticas --mucho menos en vida del autor--, a partir de 1848 parece convertirse en el punto de ataque para todos los enterradores -- del sistema hegeliano. La obra a la que me refiero es la de Principios de la Filosofía del Derecho.

La posición central que asume en los Principios de la Filosofía -- del Derecho el tema de la racionalidad del poder político la ha convertido en objeto de diversas críticas. Según éstas, ante las cuestiones de si el poder se ejerce ¿quién lo ejerce? ¿en qué consiste este ejercicio? o ¿cuál es su funcionamiento?, la única respuesta de aquella obra consiste en que es el Estado o el gobierno el detentador absoluto del -

poder político, motivo por el cual no sólo la participación de los sujetos en el ejercicio del poder parece estar anulada, sino inclusive se -- atenta contra su libertad personal al quedar sometidos o subordinados a aquel 'poder absoluto'. Varias de las críticas desembocan, así, al argumento final de que en la teoría política hegeliana desarrollada en -- los Principios de la Filosofía del Derecho el Poder sólo se concibe en un sentido negativo: como lo que reprime, somete, subyuga o aniquila. -- No compartiendo este tipo de interpretaciones, mi trabajo se presenta -- como un abierto rechazo a este tipo de concepciones críticas.

Lo anterior me lleva a explicar ¿por qué el tema de las clases sociales en la teoría política de Hegel como punto central de este trabajo? Por un lado, la respuesta está relacionada al hecho de que este -- tema se encuentra directamente vinculado con aquella parte a la cual, -- supuestamente, Hegel llega a 'minimizar' o 'marginar', a saber: con la participación conciente de los sujetos en el ejercicio del poder político en el mundo moderno. Precisamente, el tema de las clases sociales -- en la teoría política hegeliana se insertará dentro del debate intelectual en el cual se trata de replantear qué principios harán efectivamente posible la participación conciente de los sujetos en la formación de un sistema de organizaciones sociales y políticas racionalmente unificadas, sin que se suprima el desenvolvimiento de su libre subjetividad -- personal. Más aún, este tema, como veremos a través del recorrido de -- este trabajo, se erige en una respuesta alternativa ante los problemas

dejados abiertos, o inclusive agudizados, por la crisis de ciertos discursos filosóficos que trataron de 'reconceptualizar' la racionalidad del poder político y su relación con la libertad individual de los sujetos. Por otro lado, será un tema que nos permitirá apreciar también el agudo grado de conciencia que Hegel tenía sobre los problemas económicos, sociales, políticos y filosóficos de su tiempo; un tema en el cual se reconocerá la interacción que se presenta en Hegel entre sus intereses filosóficos y sus reacciones a los conflictos de su tiempo; un tema que nos permitirá comprender que uno no se libera de la filosofía hegeliana simplemente negándola o cayendo en la descripción de una crítica hecha por otro autor; en fin, es un tema que nos permitirá comprender que uno no se desembaraza de la filosofía hegeliana sólo con definirla como 'metafísica', 'idealista', 'teológica', 'mistificadora', 'reaccionaria' o 'conservadora'.

Respecto al procedimiento que he seguido en la interpretación de los Principios de la Filosofía del Derecho puedo mencionar lo siguiente: por un lado, me he valido de otras obras de Hegel, entre las cuales están la Fenomenología del Espíritu y la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, para adquirir algunos instrumentos de interpretación; por otro lado, reconociendo la importancia que tiene seguir y mantener el orden lógico de los Principios de la Filosofía del Derecho para comprender el desenvolvimiento del discurso hegeliano referente a la racionalidad en el ejercicio del poder político, analizo esta obra según el or--

den de la estructura que ella misma presenta, esto es: primero se analiza su introducción, después su primera y segunda parte y, finalmente, la tercera o última parte. Sin embargo, considero pertinente hacer -- una acotación: el hecho de que el tema del trabajo esté dirigido a responder preguntas tales como ¿de qué manera se aborda el aspecto de la subjetividad en la reconceptualización del poder político? ¿en qué forma se cumple la participación de los sujetos en la esfera política? o ¿por qué es importante e imprescindible el aspecto de la subjetividad personal en aquella reconceptualización hegeliana del poder? este hecho, decíamos, marca ciertas exigencias e impone ciertas limitaciones al alcance de nuestro trabajo, causa por la cual mi análisis no llega a tratar abiertamente el tema de la monarquía constitucional ni el derecho político exterior o la pequeña historia universal contenidas en la última parte de la obra.

Una vez dadas las anteriores aclaraciones pasaremos a ofrecer una breve explicación de la estructura y contenido del trabajo que estoy -- presentando. El trabajo se encuentra dividido en tres partes cuya secuencia se encuentra orientada por el objetivo de mostrar, por un lado, la centralidad que asume efectivamente el problema del poder en los -- Principios de la Filosofía del Derecho y, por otro lado, la importancia que dentro de este problema tendrá el tema de la concepción hegeliana de las clases sociales.

En la primera parte -Elementos para una lectura de los Principios de la Filosofía del Derecho- hago algunas consideraciones en torno a diferentes críticas que se han hecho a la filosofía política de Hegel. Posteriormente, expongo sumariamente la visión global que sostendré -- respecto a la estructura de la obra que analizaremos así como la importancia que le concedo. A partir de lo anterior, expongo los instrumentos conceptuales que me permitirán interpretar los aspectos fundamentales de cada una de las partes que conforman la obra. Los dos instrumentos de interpretación desarrollados en esta parte -el deseo de reconocimiento y la actualización del concepto de voluntad- estarán en estrecha relación con la forma peculiar en la cual Hegel tratará de plantear las determinaciones del principio de subjetividad en el mundo moderno, mismas que jugarán un papel importante en la exigencia de reconceptualizar la racionalidad del ejercicio del poder. En lo referente a la exposición de estos instrumentos he utilizado los elementos que nos brindan la Fenomenología del Espíritu y la introducción de los Principios de la Filosofía del Derecho.

La segunda parte -Fundamentos para una nueva forma de pensar la racionalidad del poder en el mundo moderno- es un análisis de las dos -- primeras partes de la obra de Hegel ya mencionada. En este análisis se resaltan aquellos elementos que nos permitirán comprender la forma en la cual se presenta ante Hegel el problema del poder en el mundo moderno, así como la posición que ante este problema asumen dos discursos sobre la voluntad: el rousseauiano y el kantiano. Tanto las in-

suficiencias de los planteamientos filosóficos de estos dos discursos para responder de manera positiva aquel problema, así como sus repercusiones concretas en la realidad social, permitirán apreciar ante qué tipo de problemas y dentro de qué contexto intelectual se debe ubicar al tema de las clases sociales en el pensamiento político desarrollado por Hegel en su obra. Con este análisis pretendo mostrar cómo Hegel es conciente de que la introducción en la esfera del poder político de un saber filosófico abstracto -vacío de un contenido real- conduce a prácticas del poder totalmente opuestas a las que sustenta en su nivel discursivo, prácticas que inclusive pueden convertirse en un elemento destructivo de cualquier organización social y política. Todo esto nos revelará, a su vez, una de las características primordiales de los Principios de la Filosofía del Derecho, a saber: que esta obra sienta sus bases filosóficas en un proceso de denuncia de discursos abstractos y en la exigencia de que todo discurso que pretenda hablar de la racionalidad de las acciones humanas, incluidas las políticas, tiene la necesidad de establecer cuáles de sus categorías son susceptibles de adquirir realmente una significación política, cuáles no y por qué.

Con la exposición de la tercera parte -Las clases sociales en la racionalidad del poder político en el mundo moderno- concluyó, precisamente, lo que ha sido el objetivo central de toda esta tesis: mostrar por qué el tema de las clases sociales se convierte en un punto clave dentro de una reflexión filosófica hegeliana que afronta las crisis po-

líticas suscitadas por modelos de explicación abstractos y que, precisamente por ésto, esta reflexión de ninguna forma desemboca en una concepción meramente negativa, represiva o coercitiva, del poder del Estado. Esta tercera parte es, justamente, un desarrollo de todos aquellos aspectos que integran la configuración teórica del sistema hegeliano de las clases sociales de tal forma que puedan apreciarse su valor, sus alcances y sus limitaciones. Con todo esto pretendo mostrar, por una parte, que el origen de las clases sociales en la teoría política hegeliana tiene sus raíces en un profundo conocimiento de los elementos que conforman el aspecto moderno de la sociedad burguesa. Entre estos elementos se encuentran los que se refieren a la dimensión social del trabajo en esta sociedad y los referentes a uno de los problemas fundamentales de los tiempos modernos que Hegel no pasa por alto, sino que lo denuncia y lo conceptualiza de manera abierta, a saber: el carácter específico que adquiere la relación riqueza-pobreza en la sociedad moderna. Por otro lado, pretendo mostrar por qué la misma categoría de 'clase social' es la que se convertirá en una categoría de relevancia política dentro del pensamiento político hegeliano.

Como punto final de esta introducción quisiera hacer una observación. Este trabajo, como lo mencioné al principio, rechaza las críticas que tradicionalmente se han hecho a la teoría política de Hegel. No obstante, el que uno se comprometa a realizar una investigación para

comprender a determinado autor no implica que no se le pueda criticar; por el contrario, discernir con profundidad el pensamiento de un filósofo permite que una crítica posterior esté mayor fundamentada y pueda -- ser apreciada en su justo valor. Esto mismo es lo que, a mi parecer su cede con Hegel: no se trata de leerlo para servirse de su sistema filosófico como de un universo tranquilizador ante el cual podemos permanecer inmóviles; por el contrario, y en ésto radica la importancia de una lectura sobre su teoría política, leer a Hegel representa el lugar de -- enfrentamiento ante una experiencia a través de la cual se nos hace con cientes de lo que es el mundo moderno y los problemas que le aquejan -- -de lo que es la 'modernidad'-. Por esto mismo, considero que criticar a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él, supo ne saber hasta qué punto Hegel se aproxima a nosotros, saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel y, por qué no, comprender que su pensamiento puede seguir siendo un obstáculo en nuestra formación intelectual en la medida en que reales siguen sien do en nuestro tiempo los problemas que lo sostienen.

I. ELEMENTOS PARA UNA LECTURA DE LOS PRINCIPIOS  
DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO DE HEGEL.

La esencia del nuevo estado es que lo universal está unido con la completa libertad de la particularidad y con la prosperidad de los individuos, que el interés de la familia y la sociedad civil debe concentrarse, por lo tanto, en el estado, y que la universalidad del fin no debe progresar -- sin embargo sin el saber y querer propio -- de la particularidad, que tiene que conservar su derecho. Lo universal tiene pues -- que ser activo, pero por otro lado la subjetividad debe desarrollarse en forma completa y viviente. Sólo si ambos momentos se afirman en su fuerza, puede considerarse que el estado está articulado y verdaderamente organizado.

Hegel, Principios de..., agregado al pfo. 260.

## I.1. CRITICA TRADICIONAL DE LA TEORIA POLITICA DE HEGEL.

Hegel es uno de los filósofos más difíciles de comprender, pero - también uno de los más infundadamente criticados. Podemos afirmar, inclusive, que con su pensamiento ha sucedido algo peculiar: ante la dificultad de comprenderlo se hace más fácil criticarlo. La característica común en la mayoría de las críticas es la ausencia de un rigor interpretativo que permita discernir la profundidad y los alcances de su pensamiento filosófico.

Esta ausencia de penetración es un motivo de las diversas interpretaciones y críticas a las cuales se han visto sometidas sus obras - filosóficas. <sup>1/</sup> La obra de Hegel que constituye la base de nuestro -- trabajo es un claro ejemplo de lo que estamos afirmando: desde el fracaso de los movimientos revolucionarios de los años de 1840 hasta la - actualidad, los Principios de la Filosofía del Derecho <sup>2/</sup> se han visto involucrados en una serie de controversias relacionadas, de uno u otro modo, con la forma de ejercerse el poder. Estas controversias se distinguen, precisamente, por la carencia de una interpretación cuidadosa dirigida a rescatar el valor de sus planteamientos filosófico-políti--cos.

Eric Weil, en el primer capítulo de su libro Hegel et l'Etat <sup>3/</sup>, nos ofrece un interesante esbozo sobre las diversas reacciones que pro

vocaron los principios expuestos en aquella obra hegeliana durante los movimientos políticos europeos de la segunda mitad del siglo XIX. Precisamente, el libro de Eric Weil representa una respuesta a la crítica tradicional de la filosofía hegeliana surgida en aquellos movimientos: ser la apoteosis del Estado prusiano de esa época. Tanto los que constituyeron la izquierda política de ese tiempo como los elementos más conservadores veían en los Principios de la Filosofía del Derecho la justificación de un gobierno prusiano basado en el sometimiento de la conciencia individual. Los liberales y nacionalistas alemanes de la segunda mitad del siglo XIX -como Rudolf Haym en su libro Hegel und sein Zeit- conciben, igualmente, aquella obra como una verdadera apología del gobierno prusiano surgido después de la muerte de Hegel en el año de 1831. <sup>4/</sup>

Las raíces y causas de esta crítica tradicional de la filosofía política hegeliana las encuentra Eric Weil en la vinculación inmediata e irreflexiva entre una lectura superficial de los planteamientos desarrollados en los Principios de la Filosofía del Derecho y los acontecimientos suscitados en esa época.

Autores contemporáneos como Karl Popper y Sidney Hook presentan el mismo síntoma: consideran que los principios hegelianos desarrollados en aquella obra se encuentran asociados con los efectos absolutamente negativos del fascismo italiano y del nacionalismo alemán.

En su libro La sociedad abierta y sus enemigos, <sup>5/</sup> Karl Popper -- ofrece un claro ejemplo de cómo se puede interpretar 'críticamente' la filosofía hegeliana sin realizar un estudio detallado de sus obras. Lo que especialmente trata este autor es la 'influencia' que tuvo Hegel -- sobre acontecimientos políticos contemporáneos:

Es en la política donde mejor se advierte este fenómeno (s.c. la influencia de Hegel), pues tanto el -- ala marxista de extrema izquierda como el centro con servador y la extrema derecha fascista basan sus filosofías políticas en el sistema de Hegel. <sup>6/</sup>

Afirmaciones que van desde considerar la filosofía hegeliana como "un palabrerío altisonante y mistificador" hasta las de considerar a Hegel como "el eslabón perdido... entre Platón y la forma moderna del totalitarismo" <sup>7/</sup> dejan entrever cuál es la concepción que desarrolla Popper en su libro. Sobre la ausencia de un estudio profundo de las obras hegelianas, el mismo autor parece confirmar nuestra aseveración con las siguientes palabras: "¿Cómo puede explicarse esta influencia? El fin que nos mueve no es tanto explicar este fenómeno como combatirlo" <sup>8/</sup> Y tal parece que no hay mejor forma de combatirlo que combatiendo y ridiculizando a Hegel mismo.

En el caso de Sidney Hook, sus ensayos Hegel rehabilited? y Hegel and his apologists <sup>9/</sup> nos ofrecen otro ejemplo de la polémica y serie de controversias en las cuales se ha visto envuelta la obra de Hegel. Estos dos ensayos surgen como respuesta a los escritos de Shlomo Avine

ri Hegel's Hook y de Z. A. Peloczinsky Hegel again, <sup>10/</sup> en los cuales, según Hook, se hacen concesiones a Hegel con el fin de presentarlo como un "depurado liberal". Hay que hacer, sin embargo, la observación de que Hook mismo considera también un absurdo relacionar a Hegel con el fascismo moderno o totalitarismo. No obstante, si bien es cierto - que intenta desmistificar la filosofía hegeliana del tipo de interpretación popperiana, así como "desapologizarla" del tipo de interpretaciones como las de Avineri y Pelczinsky, la misma interpretación de -- Hook tiende a presentarla como un "pensamiento conservador". Esto se ve confirmado con sus acusaciones de que Hegel padeció un patriotismo prusiano y fue un ferviente nacionalista alemán. Con este tipo de acusaciones Hook ofrece elementos que, precisamente, Avineri y Pelczinsky critican en sus respectivos ensayos. Para ellos, la interpretación de Hook trata de rastrear las raíces del nacionalsocialismo alemán en las obras políticas de Hegel.

Una vez planteado todo lo anterior podemos hacernos la siguiente interrogante: ¿Cuáles son los elementos contenidos en los Principios de la Filosofía del Derecho que han servido como supuestos fundamentos para establecer una relación entre los más terribles abusos del poder y una obra que representa, como pretendemos mostrar, el mayor intento filosófico por parte de Hegel para comprender sistemáticamente la racionalidad de la praxis del Estado Moderno?.

Los argumentos que se emiten ante esta interrogante son los siguientes: en los Principios de la Filosofía del Derecho se deifica y absolutiza el poder político al conceder poca importancia a la esfera jurídica y a la vida moral desarrolladas en sus dos primeras partes, ¿acaso no se les califica de abstractas?; en ellos no tiene importancia todo lo referente a la familia y a la sociedad civil puesto que el Estado vendría a subordinar aquello que le precede; en ellos se concibe la elección popular como un sistema político pernicioso puesto que se niega la participación política del pueblo en el gobierno; igualmente, mediante la disolución de los individuos en una totalidad abstracta, se suprime la libertad de la conciencia individual dándole, así, prioridad al poder político. En fin, en los Principios de la Filosofía del Derecho se sacrifica todo principio de libertad individual para dar relevancia al poder del Estado.

¿Hasta qué punto estas acusaciones son admisibles? Todas ellas parecen encontrar su lugar de origen en la incomprensión sobre la forma en la cual Hegel desarrolló todos sus planteamientos. Todas ellas ignoran la insistencia enfática de Hegel sobre la importancia de la libertad subjetiva, individual, en el mundo moderno. Los Principios de la Filosofía del Derecho pueden estar abiertos a muchas objeciones, pero decir que sus planteamientos desembocan en una idealización del poder del Estado basada en una supresión de la conciencia individual significa mal comprenderla.

Por todo lo anteriormente expuesto, podemos decir que una interpretación que no se funde en un rigor interpretativo dirigido a comprender la profundidad de los planteamientos desarrollados en aquella obra hegeliana tiende a simplificar su contenido sin percibir que su propósito fundamental radica en descubrir aquellos gérmenes del mundo moderno que posibilitasen una mediación entre la libertad de los individuos y la forma de gobierno, no tanto en una subordinación, sometimiento o identificación de uno al otro.

Nuestro trabajo pretende mostrar, precisamente, cómo las partes que integran los Principios de la Filosofía del Derecho de Hegel expresan un procedimiento metodológico con el cual se desarrolla toda una problemática específica de la política. La especificidad de esta problemática consiste, justamente, en integrar los principios de la libertad subjetiva de los individuos con los principios de una teoría del Estado.

El principal objetivo del presente capítulo será, entonces, desarrollar algunos elementos que nos permitan apreciar en qué términos se desliza este problema de lo político al interior de la estructura conceptual de la obra hegeliana que nos ocupa. Asimismo, con estos elementos trataremos de exponer las herramientas conceptuales que nos permitirán, posteriormente, comprender por qué las clases sociales se convertirán en un tema fundamental dentro de la teoría política de Hegel.

I.2. LINEAMIENTOS GENERALES DE LOS PRINCIPIOS DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO DE HEGEL.

Los Principios de la Filosofía del Derecho están formados, básicamente por tres partes: el Derecho Abstracto, la Moralidad y, finalmente, la Vida Etica. Una forma simple de comprender el significado que tiene cada una de estas partes dentro de la totalidad de la obra puede conducir a malos entendidos. Considerarlas, igualmente, por separado o de manera aislada es alejarse completamente del tipo de lectura que nos exige el discurso hegeliano expresado en toda la obra; es romper con la lógica interna que relaciona cada una de las partes con las demás.

La importancia de encontrar y proporcionar los elementos que nos permitan captar la lógica subyacente en aquella obra hegeliana, se hace mayormente presente si consideramos que todo su desenvolvimiento gira, básicamente, en torno a la necesidad de superar los planteamientos de dos discursos sobre la voluntad: el discurso rousseauiano sobre la autonomía de la voluntad como fundamento racional de las acciones políticas y el discurso kantiano sobre la autonomía de la voluntad como fundamento racional de las acciones morales. Esta superación no tiene, sin embargo, como base un vacío deseo hegeliano de criticar ambos discursos. Entre lo criticado y la crítica se desliza la experiencia de unos principios filosóficos que han mostrado su fracaso en el intento

por encontrar un fundamento o principio racional para las acciones humanas.

Explicar metodológicamente en qué consistió el fracaso de aquellos principios reconociendo tanto su importancia como sus insuficiencias es lo que otorga un verdadero valor filosófico a los planteamientos desarrollados en las tres partes. <sup>11/</sup> En todos sus planteamientos Hegel dará muestras de estar conciente del poder destructivo de unos principios abstractos cuando se aplican en el terreno de las acciones concretas.

¿De qué manera los principios en los cuales se sustentan los discursos de Rousseau y de Kant sobre la voluntad, tanto en el terreno de las acciones políticas como en el de las acciones morales, son reconocidos, valorados, pero también criticados por los problemas que dejan abiertos? La estructura de los Principios de la Filosofía del Derecho nos proporciona una respuesta a esta interrogante.

Las dos primeras partes de esta obra -el Derecho Abstracto y la Moralidad- tendrán una característica común: en ambas Hegel reconoce cuáles son sus momentos de racionalidad, sus insuficiencias para erigirse en principios absolutos de sociabilidad y sus consecuencias. En el caso del Derecho Abstracto, Hegel mostrará las insuficiencias de los principios de las relaciones contractuales para convertirse en ver

daderos fundamentos de las relaciones políticas, en fundamento de una teoría del Estado. En el caso de la Moralidad, se reconocerán, de manera semejante, las insuficiencias de los principios formales de las relaciones morales para erigirse en principios absolutos de sociabilidad.

El reconocimiento de las insuficiencias y limitaciones de los principios del Derecho Abstracto y de la Moralidad concederán gran importancia a la tercera y última parte de la obra: la Vida Etica. Negando que los principios desarrollados en las dos primeras partes sean principios absolutos de las relaciones entre los hombres, Hegel comprenderá la exigencia de una nueva forma de pensar las relaciones políticas. Esta nueva forma será expuesta, precisamente, en la parte correspondiente a la Vida Etica. El desarrollo progresivo expresado en las tres partes de los Principios de la Filosofía del Derecho desembocará hacia el problema de pensar la racionalidad del poder en el Estado Moderno.

Desarrollar algunos elementos que nos permitan apreciar en qué términos se desliza y expone aquel problema al interior de la estructura conceptual de los Principios de la Filosofía del Derecho de Hegel será la finalidad de los siguientes incisos del presente capítulo.

Con esto, pretendemos introducirnos y ubicarnos en lo que, a nues

tro parecer, constituirá el elemento central de la modalidad específica en la que Hegel aborda el problema de la política; las clases sociales en la teoría política hegeliana.

I.3. FUNDAMENTOS FILOSOFICOS DE LA ESTRUCTURA CONCEPTUAL DE LOS PRINCIPIOS DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO.

Hay dos fundamentos filosóficos del pensamiento hegeliano -los -- cuales podríamos llamar fundamentos ontológicos de su filosofía política- que nos servirán como instrumentos en la comprensión de los Principios de la Filosofía del Derecho: el principio de satisfacción al deseo de reconocimiento y el de actualización de la libre voluntad. Expondremos, a continuación, los lineamientos generales que caracterizan cada uno de estos fundamentos.

I.3.1. Del Yo abstracto a la realidad social del reconocimiento humano.

En lo que se refiere al principio de satisfacción al deseo de reconocimiento, nuestra explicación estará basada en los elementos que nos proporciona el capítulo IV de la Fenomenología del Espíritu de Hegel referente al concepto de "Autoconciencia". El binomio deseo-satisfacción representa, a nuestro parecer, el eje sobre el cual gira la explicación del concepto de autoconciencia. Será este binomio el que -- nos llevará a comprender nuestro primer fundamento. Nuestra explicación estará dividida en tres partes: el inicio de la autoconciencia, la importancia del concepto de deseo y, finalmente, el deseo de reconocimiento. 12/

I.3.1.a. De la conciencia teórica a la autoconciencia práctica.

El surgimiento de la autoconciencia se comprende en relación a la actitud teórica de la conciencia. En esta actitud la conciencia se dirige hacia las cosas del mundo exterior con intención de conocerlas. - La finalidad de la conciencia está fuera de ella misma, en "lo otro". La característica esencial de la conciencia consistirá en ser conciencia de lo otro, en ser conocimiento de una cosa exterior al mismo sujeto cognoscente: "lo verdadero es para la conciencia algo distinto a -- ella misma". 13/

Tomando como base la estructura sujeto-objeto, podemos decir que en este comportamiento teórico la parte esencial recae del lado del - objeto, de "lo otro". Lo otro es la cosa exterior a la cual se enfrenta la conciencia y a la que tiende a conocer. Sin embargo, en este conocimiento la conciencia es absorbida por lo que conoce, se olvida de sí misma. Extraviándose en el conocimiento del objeto, la conciencia es meramente contemplativa: está totalmente volcada hacia el conocimiento de "lo otro".

La génesis de la autoconciencia se inicia por un movimiento mediante el cual la conciencia deja de tener por objeto a "lo otro" para devenir conciencia de sí. Si en el comportamiento cognoscitivo la conciencia se encontraba volcada hacia el objeto, ahora se vuelve sobre -

ella misma para pensarse y tenerse como objeto. "Lo otro", que en la conciencia teórica ocupaba la parte esencial dentro de la estructura sujeto-objeto, es desplazado para que la conciencia se convierta en - objeto de sí misma. Sujeto y objeto están ahora identificados:

...ahora ha nacido lo que no se producía en estos comportamientos anteriores: una certeza que es -- igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero. 14/

La fórmula general de esta identificación inicial entre sujeto--- objeto se nos revela como una verdadera tautología: el Yo es igual al Yo. El mundo exterior y ajeno al Yo no tiene ninguna relevancia. Debido a ésto, la conciencia de sí inmediata se presenta como un Yo autoconciente aislado y opuesto a todo lo que es no-Yo.

La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión de sí de - todo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella el yo; y, en esta inmediatez o en este -- ser su ser para sí, es singular. Lo que para ella es otro es como objeto no esencial, marcado con el carácter de lo negativo. 15/

Sin embargo, esta relación del Yo consigo mismo mostrará sus insuficiencias: es una expresión tautológica pura, sin alguna otra reali--dad que esta igualdad abstracta, vacía e infecunda; aquí "la autocon--ciencia es solamente la tautología sin movimiento del yo soy yo". 16/

La tarea de la autoconciencia va a consistir en salir de aquella

tautología formal e infecunda para lograr una igualdad concreta, rica en contenido. Será aquí donde tendrá importancia el surgimiento de la conciencia de sí como apatencia o deseo: puesto que la única realidad de la conciencia de sí inmediata es una igualdad formal y vacía, se generará en ella el sentimiento de carencia de un verdadero contenido, - pero también la exigencia de superar esta carencia. El Yo se nos revela como el sentimiento de una carencia y la tendencia a suprimirla, como deseo o apetencia.

La conciencia de sí aparecerá, ahora, como una subjetividad desesante tendida totalmente a la satisfacción de su apetito. Se nos revelará ya no como una conciencia cognoscente, contemplativa, sino como una conciencia que apetece y que tenderá a actuar; abandonará el régimen de contemplación de los objetos para consumirlos, destruirlos, logrando así su satisfacción. En contraste con la actitud teórica de la conciencia que sólo conoce al objeto pero no lo modifica, el objeto del deseo dejará de estar intacto para ser consumido, "negado".

#### 1.3.1.b. Del deseo subjetivo a la realidad intersubjetiva.

En el desenvolvimiento de las figuras concienenciales el deseo, como modalidad inmediata de la conciencia de sí, representa el fundamento para lograr la superación de la actitud teórica de la conciencia y el ingreso a una actitud activa, dinámica. La autoconciencia como de-

seo o apetencia aparecerá, a diferencia de la mera conciencia, como una conciencia práctica.

Pasaremos a desarrollar las características que presenta la autoconciencia en su modalidad de mero sentimiento de carencia y su tendencia a satisfacerse, en su modalidad de deseo.

Tres son los elementos que hacen su presencia en esta modalidad primaria: a) Un sujeto que padece la ausencia de una realidad o contenido, que tiene carencias o deseos y tenderá a satisfacerlos; b) unos objetos naturales a los que se enfrenta el sujeto y son independientes de él para existir; y c) el mismo acto de satisfacción de los deseos o apetitos que da lugar a la relación entre la subjetividad deseante y la objetividad natural. ¿Cuál es la relación entre estos elementos? La mencionaremos, brevemente, a continuación.

Al revelarse a sí misma como deseo, la conciencia de sí inmediata se enfrentará a un mundo que estará a su disposición para lograr su satisfacción. Ve en los objetos la posibilidad de otorgarse un contenido: ellos representan algo que pertenece a su propia esencia y que, sin embargo, le hace falta. Estos objetos del mundo natural son aquí lo que debe desaparecer y dejar de ser para que la conciencia de sí sea y se afirme:

...la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente; es una apetencia. Cierta de la nulidad de este otro, pone para sí esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ello la certeza de sí misma como verdadera certeza, como una certeza que ha devenido para ella misma de modo objetivo. 17/

La satisfacción será, de este modo, la expansión de un Yo en la abolición de la pretendida autonomía de los objetos. En el acto de satisfacción, sujeto y objeto niegan su unilateralidad: el objeto abandona su aparente independencia -es consumido, modificado; el sujeto, en tanto que deseo, se proporciona un contenido- se satisface.

Esta modalidad primaria de la autoconciencia tratando de afirmarse a sí misma en la satisfacción mostrará, sin embargo, sus insuficiencias, dejando entrever que la conciencia de sí requiere desplegar una actividad que trascienda esta mera inmersión de los deseos primarios en el mundo natural. A continuación, expondremos cómo se generan estas insuficiencias.

Destructor de su objeto y egoísta en su consumo, la conciencia de sí inmediata vuelve a surgir como deseo después de la satisfacción. Se hunde, así, en un ciclo sin fin, en el retorno incesante del deseo y su satisfacción que requiere de la presencia de los objetos naturales:

La apetencia y la certeza de sí misma alcanzada

en su satisfacción se hallan condicionadas por el objeto, ya que la satisfacción se ha obtenido mediante la superación de este otro; para que esta superación sea, tiene que ser este -- otro. Por tanto la autoconciencia no puede superar al objeto mediante su actitud negativa ante él; lejos de ello, lo reproduce así, como reproduce la apetencia. 18/

La satisfacción es temporal y no hace más que reproducir al mismo deseo y su tendencia a satisfacerse. El deseo se presenta como una -- autoconciencia inmediata que requiere de la satisfacción y de los objetos para mantenerse con vida. El ciclo deseo-satisfacción nos presentará, entonces, a la conciencia de sí inmediata como una individualidad viviente encerrada totalmente en el ciclo temporal que le imponen sus determinaciones biológicas. El comportamiento de la conciencia de sí en esta modalidad primaria del deseo no rebasa el comportamiento -- animal, es una conciencia "hundida en el ser de la vida". 19/

Para que la conciencia de sí inmediata se convierta en un Yo verdaderamente humano, se requiere que deje de comportarse como una mera individualidad egoísta y biológica. Falta que su objeto sea otro deseo: el auténtico objeto del deseo no es un objeto natural sino otro -- deseo, "la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia". 20/ ---  
Cualquier otro objeto que no sea otro deseo sigue dejando a la conciencia de sí en el régimen de la temporalidad natural, hundida en el ser de la vida. Para que se convierta en una conciencia de sí auténtica,

propíamente humana, se requiere que se enfrente a otra conciencia de sí inmediata.

1.3.1.c. De la desigualdad dominio-servidumbre a la igualdad universal.

La autoconciencia tendrá como verdadero origen de su humanidad, - el poder ejecutar una acción diferente a la que realiza en su estado de inmediatez. Esto sólo será posible por la intervención o mediación reconocedora de otra autoconciencia que esté dispuesta a abandonar --- igualmente su estado de inmediatez, sus deseos primarios:

La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce. El -- concepto de esta unidad de la autoconciencia en su duplicación....presenta ante nosotros el movimiento del reconocimiento. 21/

Entramos ahora a una nueva modalidad de la conciencia de sí que - en su satisfacción tenderá a lograr el reconocimiento de sí misma, como autoconciencia efectivamente libre, en otra conciencia de sí o autoconciencia. Llegamos, aquí, a lo que constituye propíamente el fundamento que nos servirá como instrumento de comprensión en la estructura conceptual de los Principios de la Filosofía del Derecho: el deseo de reconocimiento.

Los factores que se presentan en esta nueva modalidad de la conciencia de sí como deseo de reconocimiento son los siguientes: a) una

subjetividad duplicada, desdoblada: dos conciencias de sí inmediatas - que buscan la satisfacción de su deseo de reconocimiento una en la --- otra, que buscan la posibilidad de trascender su immediatez; b) el -- surgimiento de una "objetividad" cuya característica esencial será estar producida por la relación intersubjetiva de las conciencias de sí, una realidad social, y c) la génesis de un tiempo propiamente humano, espiritual, histórico. La forma en la cual cada elemento muestra su - relación con los demás la expondremos a continuación.

Para la conciencia de sí que vive en el régimen del deseo prima-- rí, otra conciencia de sí se presenta ante ella de manera inmediata - como objeto:

Pero lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo. Y, - surgiendo así, de un modo inmediato, son el uno para el otro a la manera de objetos comunes; - figuras independientes, conciencias hundidas en el ser de la vida ..., conciencias que aún no - han realizado la una para la otra el movimiento de la abstracción absoluta consistente en ani-- quilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma; o, en otros términos, no se presenta la una con respecto a la otra todavía como puro ser para sí, es decir, como autonciencias. 22/

Este enfrentamiento o encuentro inmediato va a ser interpretado - por Hegel en términos de un combate o lucha por hacerse reconocer como conciencia propiamente humana, libre. Cada conciencia aparecerá a la otra como un objeto inmediato, pero también cada una dará inicio a la

existencia de su libertad cuando deje de comportarse ante la otra como mero objeto, cuando ponga en juego su propia vida para entrar a una lucha por el reconocimiento.

La reciprocidad en el comportamiento por una lucha de reconoci--- miento donde se arriesgue la vida es aquí absolutamente esencial: se necesita que sea un doble movimiento, una doble operación de dos con--- ciencias de sí. Cada una no podrá nada sobre la otra si ésta no hace en ella aquello que la primera hace en sí misma, esto es, arriesgar la vida:

Esta presentación es el hacer duplicado; hacer del otro y hacer por uno mismo. En cuanto ha--- cer del otro cada cual tiende, pues, a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, el hacer por sí mismo, pues aquel entraña arriesgar la propia vida... Solamente - arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no - es el ser, no es el modo inmediato como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la ex pansion de la vida, sino que en ella no se da - nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es pu ro ser para sí. 23/

La operación es recíproca, bilateral y, esto será lo más importan--- te, es constitutiva. Decimos que es constitutiva porque dará inicio - a una nueva realidad diferente a la natural, porque dará origen a una relación intersubjetiva en la cual cada conciencia de sí supera su uni lateralidad, su immediatez. En fin, porque dará origen a una comuni--- dad en la cual se busca lograr el reconocimiento de todas y cada una -

de las conciencias de sí por parte de las demás autoconciencias.

El resultado de este enfrentamiento entre dos conciencias de sí - desembocará, sin embargo, en una relación intersubjetiva que implicará una desigualdad, en una relación de señorío-servidumbre: ante el peligro de morir, uno de los combatientes renuncia a ser reconocido como libre y, queriendo mantenerse con vida, cae en un estado de servidumbre; mientras que la otra conciencia de sí, habiendo mantenido su deseo de ser reconocido, entra en el estado de dominio:

En esta experiencia resulta para la autoconciencia que la vida es para ella algo tan esencial como la pura autoconciencia...mediante ella, se ponen una autoconciencia pura y una conciencia, que no es puramente para sí sino para otra, es decir, como conciencia que es o conciencia en la figura de la coseidad. Ambos momentos son esenciales; pero, como son, al comienzo, desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha logrado aún, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo. 24/

Esta relación de señorío-servidumbre se concebirá como un elemento inicial de la realidad intersubjetiva que dará lugar al despliegue de un tiempo perteneciente a las conciencias de sí, a los sujetos -un tiempo histórico, humano: el tiempo espiritual representado por el devenir de múltiples comunidades en las cuales se ha intentado realizar la plena satisfacción del deseo de reconocimiento de todas y cada una

de las conciencias de sí.

Vemos, así, cómo de un discurso que se ha iniciado con la expresión tautológica de la autoconciencia del Yo=Yo y ha desembocado en una relación intersubjetiva de desigualdad, se pasa a un nuevo discurso: el discurso de la igualdad universal.

En la exposición de nuestro primer fundamento sólo pretendemos rescatar el aspecto constitutivo, universalizante, del deseo de reconocimiento, puesto que es el que se hará primordialmente presente en las tres partes de los Principios de la Filosofía del Derecho: la libertad de las conciencias de sí, la satisfacción de su deseo de reconocimiento, no se expresa en los términos abstractos de las expresiones tautológicas, sino en la génesis constitutiva de una realidad intersubjetiva donde cada una se conciba libre en y por el reconocimiento de las demás, en y por la comunidad. El Yo abstracto con el cual nos encontramos al principio de nuestra exposición se ha convertido en un Yo concreto que trasciende su individualidad abstracta, se ha convertido en un Nosotros: el Yo no existe para sí mismo si no existe para otro Yo. El Yo deviene esencialmente una relación con otro Yo, una relación intersubjetiva -deviene un nosotros, una comunidad:

En cuanto una autoconciencia es el objeto (para otra autoconciencia, E.R.), éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto del espíritu. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la -

perfecta libertad e independencia de su contraposition, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo. 25/

La mediación del otro es absolutamente constitutiva: no puede haber objetividad para una conciencia de sí más que a condición de que se realice en la intersubjetividad.

Con esta cita damos por terminada la exposición del primer fundamento que nos permitirá comprender la estructura conceptual de los --- Principios de la Filosofía del Derecho; exposición básicamente apoyada en los elementos que nos proporciona el capítulo de la Fenomenología del espíritu referente a la "Autoconciencia".

A continuación, pasaremos a la exposición de nuestro segundo fundamento, el cual está contenido básicamente en la introducción a los --- Principios de la Filosofía del Derecho.

### 1.3.2. De la génesis conceptual de la voluntad a su actualización en la realidad social.

En los Principios de la Filosofía del Derecho, Hegel se ubica ya propiamente en un discurso sobre la igualdad: en esta obra desarrollará la génesis de las relaciones intersubjetivas pero centradas en el - aspecto de la igualdad universal, esto es, según las condiciones espe-

cíficas del derecho y del Estado modernos donde cada individuo tendrá plena conciencia de su libertad y pretenderá expresarla objetivamente. Es aquí donde viene a hacer su entrada nuestro segundo fundamento: la libre voluntad y su actualización.

El punto de vista de la voluntad libre, con el que comienza el derecho y la ciencia del derecho, está más allá de la falsa posición que considera al hombre como un ser natural y sólo como concepto existente en sí, con lo que se vuelve apto para la esclavitud. Esta antigua apariencia no verdadera corresponde al espíritu -- que sólo ha llegado al estadio de su conciencia. La dialéctica del concepto y de la conciencia -- todavía sólo inmediata de la libertad provoca -- la lucha del reconocimiento y la relación del -- señorío y de la servidumbre (v. Fenomenología -- del espíritu, págs. 115 y sigs. y Enciclopedia de las ciencias filosóficas, # 352 y sigs.). Pero únicamente con el conocimiento de que la -- idea de la libertad es sólo verdadera como es-- tado se asegura que el espíritu objetivo, el -- contenido del derecho, no sea nuevamente reduci do a su concepto subjetivo, y que, por lo tan-- to, no se vuelva a aprehender como un mero de-- ber que el hombre no está determinado en y por sí a la esclavitud. 26/

Es dentro de este contexto, representado por la igualdad en el Es tado Moderno, donde el concepto de voluntad y su actualización adquiere toda su importancia como elemento clave para el análisis interpretativo de los Principios de la Filosofía del Derecho y, por consiguiente, como elemento imprescindible para exponer la relevancia del tema de -- las clases sociales dentro de la teoría política que Hegel desarrolla en esta obra. 27/

Nuestro segundo fundamento se encuentra estrechamente ligado con la introducción de los Principios de la Filosofía del Derecho. En esta introducción, Hegel desarrolla el proceso conceptual que dará origen a la libre voluntad. Con este desarrollo nos estará brindando lo que constituye una de las características primordiales de su filosofía del derecho: la génesis de los sujetos plenamente dueños de sus decisiones y completamente conscientes de sus responsabilidades, sujetos -- que tienen plena conciencia de sí mismos como personas libres.

Nuestra explicación sobre este segundo fundamento implica, entonces, que desarrollemos las etapas en las cuales la voluntad deviene un sujeto autoconciente, es decir, una persona que se piensa y se quiere a sí misma como libre. Estará dividida conforme a las tres etapas que desembocan en la exigencia inherente a la libre voluntad autoconciente de actualizarse: la voluntad natural, la voluntad reflexivo-arbitraria y, finalmente, la voluntad libre en y por sí. El binomio querer-saber representará ahora el eje sobre el cual girará la explicación de este desarrollo debido al nivel de "inteligencia" que intervendrá en las -- acciones de la voluntad en cada etapa.

#### 1.3.2.1.- De la inmediatez natural de las acciones al sujeto de la libre elección.

En su primera modalidad, la voluntad está reducida a un estado de

inmediatez en donde las acciones no implican participación alguna del pensamiento: el "querer" de sus acciones, sus fines, está reducido a la mera sensación de inclinaciones, instintos, pasiones y a su satisfacción para darles un contenido. Este contenido estará íntimamente vinculado a las características particulares de los objetos exteriores a ella y que le causan placer o no placer. En esta distinción entre lo que le provoca o no placer, no participa un proceso de pensamiento, sino que consiste en un acuerdo o desacuerdo inmediato entre los objetos exteriores y las sensaciones de sus inclinaciones.

La voluntad libre sólo en sí es la voluntad natural o inmediata. Las determinaciones de la diferencia que el concepto que se determina a sí mismo pone en la voluntad, aparecen en la voluntad inmediata como un contenido inmediatamente presente; son los instintos, deseos o inclinaciones mediante los cuales la voluntad se encuentra determinada por la naturaleza. 28/

La voluntad, en estas acciones inmediatas de satisfacción, buscará lo agradable "distinguiéndolo" de lo desagradable sólo de manera inmediata, como mera sensación y no como pensamiento.

Debido a la ausencia del entendimiento o pensamiento, el contenido de esta voluntad será disperso: se expresa de diferentes formas según las inclinaciones o deseos a satisfacer y los objetos de satisfacción:

El sistema de este contenido, tal como se encuentra

en la voluntad inmediata, no es más que una multitud y variedad de instintos, cada uno de los - cuales es absolutamente mío al lado de los otros, y, al mismo tiempo, algo universal e indeterminado que tiene diversos objetos y modos de satisfacción. 29/

En esta primera modalidad, la voluntad busca y quiere su satisfacción dejando penetrar un elemento que le es ajeno: el objeto exterior a la inclinación o deseo. Este querer satisfacer sus propias inclinaciones representa la forma inmediata de una voluntad; sin embargo, estará dirigida hacia los objetos exteriores, estará aún "determinada por la naturaleza." 30/ Hay una relación de dependencia con "lo otro".

La exigencia de superar o "negar" esta modalidad inmediata surge del hecho de que la voluntad no puede permanecer en este estado de inmediatez, ella posee en sí misma la exigencia de ir más allá de este - estado: en el transcurso de las satisfacciones se revela la exigencia conciente de ser algo más que mera sensación, de querer algo más que - la satisfacción inmediata de las inclinaciones. Se pasará, entonces, a una nueva modalidad: la voluntad reflexivo-arbitraria.

1.3.2.b.- De las contradicciones de las acciones de la libre elección a su unificación en un principio racional.

Esta nueva modalidad se caracterizará por un movimiento reflexivo mediante el cual la voluntad se abstrae tanto de los objetos exterior--

res de sus satisfacciones inmediatas como de sus propias inclinaciones: el querer se concibe, ahora, como un sujeto que está más allá de las - diversas tendencias, como una universalidad separada de los contenidos inmediatos. Esta forma es la voluntad por sí misma, un Yo independiente conciente de sí mismo y capaz de abstraerse de todo. Es, por plantearlo así, una identidad formal, un Yo igual al Yo, lo universal auto idéntico, un Yo con plena capacidad de autoreferencia.

Esta capacidad de concebirse a sí misma como libre de toda determinación particular parece quedar manifiesta en el momento que la voluntad se propone dar el contenido que ella quiera, cuando manifiesta su capacidad de decisión para otorgar un contenido a su universalidad formal:

Puesto que la voluntad se da en esta doble indeterminación (s.c. la multitud y variedad de instintos por un lado, y la diversidad de objetos - y modos de satisfacción por otro) la forma de la individualidad, deviene decisión, y sólo como voluntad que decide es voluntad real. 31/

El Yo autoidéntico puede, entonces, decidirse a elegir entre la - diversidad de inclinaciones o desos inmediatos el que quiera; tiene la libertad de manifestar su poder de presencia eligiendo una inclinación y hacerla suya. La voluntad se expresa, así, como plena libertad de - decidir sobre cualquier deseo -como arbitrio:

De acuerdo con esta determinación, la libertad - de la voluntad es arbitrio, en el cual están incluidos tanto la libre reflexión que abstrae de

todo como la dependencia del contenido y materia dados, interior o exteriormente. 32/

Sin embargo, otra vez la voluntad se volverá a encontrar con contradicciones que deberá rebasar. Si bien la libertad de la voluntad nos revela un sujeto conciente de sí mismo y completamente libre para decidir, el único contenido que este sujeto universal idéntico a sí mismo puede proporcionarse se reduce al contenido particular de cualquier inclinación y su satisfacción: siendo la voluntad universal, pero el contenido particular, se presenta una contradicción en esta segunda modalidad de la voluntad libre.

El contenido de la voluntad reflexivo-arbitraria será no sólo particular y opuesto a su forma universal, sino también contingente, no necesario:

Este contenido es, por lo tanto, para la reflexión del yo sobre sí, sólo un posible, que puede ser o no mío, mientras que el yo, por su parte, es la posibilidad de determinarse por uno u otro de estos contenidos, es decir, de elegir entre estas determinaciones.

El contenido de esta autodeterminación sigue siendo, por lo tanto finito. El arbitrio no es la voluntad en su verdad, sino, por el contrario, la voluntad como contradicción. 33/

La contradicción del arbitrio se manifiesta primordialmente en lo que Hegel llama "dialéctica de los instintos e inclinaciones":

...se perturban recíprocamente, la satisfacción de uno de ellos exige la subordinación y el sacrificio de la satisfacción de otro, etc.; dado

además que el instinto sólo contiene la simple - dirección de su determinación, es decir, que no tiene en sí mismo la medida, la determinación de subordinar y sacrificar sólo puede ser la decisión contingente del arbitrio, aunque para ello se valga del entendimiento, que calcula qué instinto proporciona la mayor satisfacción, o se base en cualquier otro punto de vista. 34/

Tratando de solventar esta dialéctica de contradicciones y perturbaciones en la satisfacción, la voluntad reflexivo-arbitraria se valdrá del entendimiento como de un elemento para establecer un orden jerárquico entre las inclinaciones o deseos, según un criterio meramente cuantitativo: el de mayor a menor placer que el sujeto puede proporcionarse en sus satisfacciones particulares. Esta intervención del entendimiento será algo peculiar de esta segunda modalidad, de una voluntad capaz de replegarse sobre sí misma manteniéndose en la universalidad - indeterminada y, también, de determinarse con un contenido particular.

El principio cuantitativo del mayor placer que introduce la voluntad reflexivo-arbitraria mediante el entendimiento, si bien manifiesta mayormente su capacidad de determinación, no supera realmente la contradicción entre la forma universal de la voluntad y los contenidos de las satisfacciones particulares:

Los instintos e inclinaciones son en primer lugar el contenido de la voluntad, y sólo la reflexión está por encima de ellos. Pero los instintos se impulsan entre sí, se molestan recíprocamente, - todos quieren satisfacerse. Si elijo uno de ellos y postergo todos los demás, me encuentro en una -

limitación destructora, pues de esa manera he --  
abandonado mi universalidad que es un sistema de  
todos los instintos. Tampoco se soluciona con -  
la mera subordinación de los instintos a la que  
llega generalmente el entendimiento, porque no  
existe aquí ninguna medida para ese ordenamiento.  
35/

Esta voluntad reflexivo-arbitraria puede establecer un ordenamiento  
entre los instintos jerarquizándolos de acuerdo a los más placenteros  
mediante el entendimiento, pero con esto no soluciona verdaderamente  
la contradicción fundamental: sigue permaneciendo en la finitud porque  
el único contenido que le es posible es el de la inmediatez de los  
deseos, y este es contradictorio con la esencia universal que la voluntad  
descubre en el movimiento reflexivo de autoreferencia.

La voluntad tiene que hacerse búsqueda de una satisfacción universal  
para no mantenerse como una libertad meramente abstracta y formal  
que constantemente cae en contradicción al querer satisfacerse en sus  
acciones y brindarse un contenido. La única posibilidad de que esta -  
satisfacción sea universal radica en sublimar las satisfacciones particulares,  
en conferirles un orden universal que libere a los instintos  
de su aspecto meramente natural -en purificarlas mediante un principio  
que ya no sea el intelectual-cuantitativo, sino uno inmanente a la misma  
voluntad, pero en tanto que voluntad pensante, racional y ya no - -  
"intelectiva"; un principio ubicado al nivel del pensamiento o razón -  
y no en el entendimiento: la felicidad.

En la exigencia de purificación de los instintos está presente la representación universal de que se los debe liberar de la forma de la inmediata determinación natural y de lo subjetivo y contingente del contenido, para retrotraerlos a su esencia sustancial. Lo verdadero de esta indeterminada exigencia es que los instintos deben aparecer como el sistema racional de las determinaciones de la voluntad. 36/

La presencia de la felicidad como principio racional que permitirá la purificación de los instintos nos dará el paso a la tercera modalidad de la voluntad: la voluntad libre en y por sí. Veamos de qué manera se realiza este paso.

1.3.2.c.- De la autodeterminación del sujeto al sistema racional de sus acciones.

La felicidad se la propone el sujeto activo o la voluntad en cuanto ella es quien se impone sus propias determinaciones, sin embargo, - esta determinación o fin de la felicidad no se reduce a ninguno de los placeres particulares ni tampoco a la multitud desorganizada de todos ellos. La felicidad, ante todo, es totalizadora y "racional": el sujeto quiere ser feliz no solamente aquí y ahora, en determinado momento, sino de manera permanente; busca un bienestar permanente, se concibe - a sí mismo como debiendo tender siempre a este fin que descubre en sí mismo y por sí mismo. Pero la única posibilidad de que la satisfacción universal pueda efectuarse es confiriendo una organización a las satis

facciones particulares, racionalizándolas, pensándolas no en su inmediatez particular, sino también por sus consecuencias: una satisfacción puede ser muy placentera, pero tener una consecuencia nefasta; en cambio, una satisfacción que implica la visión totalizadora del pensamiento o razón puede ser o no satisfecha, sacrificada o realizada, siempre y cuando le permitan lograr su felicidad:

La reflexión referida a los instintos, en la medida en que se los presenta, los calcula y compara entre sí, con sus medios y consecuencias, y con una totalidad de satisfacción -la felicidad-, da a esta materia una universalidad formal y la purifica de esta manera exterior de su crudeza y barbarie. Esta producción de la universalidad del pensamiento es el valor absoluto de la cultural. 37/

Dos cosas son las que se requieren resaltar en este párrafo. Primero, que la universalidad de la felicidad, su carácter totalizador y purificador se revela sólo como una "universalidad formal": es sólo -- una exigencia para el sujeto, un fin indeterminado; el sujeto se impone a sí mismo el deber de ser feliz en tanto que ser dotado de pensamiento, pero no se especifica en qué consiste concretamente la felicidad en vistas a la cual es posible purificar y desnaturalizar la inmediatez de los instintos -en vistas a la cual es posible purificar los deseos o impulsos inmediatos.

En segundo lugar, Hegel nos habla de la universalidad del pensamiento como de "el valor absoluto de la cultura": el sujeto se concibe

a sí mismo actuando racionalmente, esto es, otorgándose principios universales que le permitirán mediatizar organizadamente sus inclinacio--nes inmediatas o naturales confiriéndoles así una racionalidad o universalidad desnaturalizadora, purificadora de su estado meramente natu--ral. Esta posibilidad que tiene el sujeto de actuar conforme a principios universales que él se determina libremente es el mayor valor de --la formación cultural porque será posible concebir a los sujetos como seres que realizan acciones racionales basadas en principios universales que no les vienen del exterior, sino que, por el contrario, expre--san su plena libertad de autodeterminación, su reconocimiento de sí --mismos como plenamente responsables de sus actos.

No es una fuerza exterior o ajena lo que induce al sujeto a sacrificar sus inclinaciones inmediatas, sino el hecho de que él se descu--bre a sí mismo como voluntad libre autoconciente capaz de conferirse --principios universales que le permiten sistematizar racionalmente sus instintos:

Sólo en esta libertad está la voluntad consigo --misma, porque no se relaciona con nada que no --sea ella misma, con lo cual desaparece toda rela--ción de dependencia con algo otro.

Es el concepto de la voluntad libre como lo universal que trasciende su objeto, recorre sus de--terminaciones y es en ellas idéntico consigo mismo. 38/

Esta es la tercera y última modalidad de la libre voluntad: la voluntad libre en sí y por sí, que se revela a partir de la universali--

dad formal del principio purificador del pensamiento, de la felicidad indeterminada:

Pero la verdad de esta universalidad formal, que es por sí indeterminada y encuentra su determinación en aquella materia, es la universalidad que se determina a sí misma, la voluntad, la libertad. En cuanto voluntad tiene como contenido, - objeto y fin a la universalidad, a sí misma en su carácter de forma infinita, no es sólo voluntad libre en sí sino también por sí, es verdadera idea. 39/

Las etapas con las cuales surge una voluntad libre autoconciente, un sujeto plenamente dueño de sus actos y conciente de sus responsabilidades, una persona conciente de su libertad, llegan aquí a su fin. - En cada una de ellas se presenta la característica peculiar de estar - presente un determinado nivel de "inteligencia".

La autoconciencia de la voluntad como deseo o -- instinto es sensible y, al igual que lo sensible en general, señala la exterioridad y con ello el ser fuera de sí de la autoconciencia. La voluntad reflexiva tiene los dos momentos, el sensible y el de la universalidad pensante. La voluntad existente en y por sí tiene como objeto a la voluntad misma como tal, es decir, a sí misma en su pura universalidad. Esta última tiene el significado de que en ella están superadas la inmediatez y la particularidad con que asimismo se -- recubre la naturalidad cuando es producida por -- la reflexión. Esta superación y elevación a la universalidad es justamente lo que se llama actividad del pensamiento. La autoconciencia que -- eleva y purifica su objeto, contenido y fin hasta la universalidad, lo hace como pensamiento -- que se realiza en la voluntad. Este es el punto en el que se ilumina que la voluntad sólo es voluntad libre, verdadera en cuanto inteligencia -- pensante. 40/

Estas etapas que van desde la inmediatez de la voluntad sensible, tendida hacia la exterioridad de los objetos naturales, hasta la voluntad autoconciente en y por sí libre que no encuentra en su objeto más que a sí misma y su propia voluntad, nos conducirán a la exposición de nuestro segundo fundamento: la actualización de la voluntad autoconciente, de la persona o sujeto plenamente conciente de sus actos según principios universales.

1.3.2.d.- La actualización conceptual: hacia las expresiones concretas de la voluntad en las acciones sociales.

Lo que Hegel nos dejará ver una vez desarrollada la génesis conceptual de la persona o voluntad libre en y por sí, es que nos enfrentamos a un problema: esta persona es meramente abstracta, aparece como un individuo singular abstracto relacionado sólo consigo mismo; es la unidad "absoluta de la autoconciencia consigo misma", <sup>41/</sup> "es la certeza pura de sí misma, diferente de la verdad", <sup>42/</sup> una forma unilateral puesto que permanece sólo en relación consigo misma; es en fin el concepto abstracto de una voluntad que se quiere y se piensa sólo a sí misma: "el concepto abstracto de la idea de voluntad es precisamente que la voluntad libre quiere la voluntad libre". <sup>43/</sup>

Ciertamente, la voluntad se ha convertido en un sujeto conciente de sí mismo como persona libre, pero es una voluntad que expresa una -

universalidad abstracta carente de un genuino contenido, puramente subjetiva. ¿De qué manera plantea Hegel la posibilidad de superar esta -- unilateralidad o pura subjetividad de la voluntad autoconciente? ¿Cómo la libertad subjetiva de la persona deja de ser la expresión de un concepto abstracto? ¿Cómo este concepto abstracto deviene concepto -- concreto o "Idea"? 44/

Concibiéndose a sí misma como un sujeto incompleto carente de contenido, la persona se convertirá en fuerza de actualización, 45/ en -- una fuerza de irrupción más allá de la subjetividad, en exigencia de -- salir de su mera subjetividad dándose una existencia objetiva. La voluntad libre en y por sí exige dejar de ser un mero concepto para devenir "idea", es decir, un concepto con existencia objetiva.

La actualización será, entonces, un proceso en el cual se trata -- de superar la identidad abstracta del concepto de persona para considerarlo en sus determinaciones objetivas realmente existentes: en sus determinaciones jurídica, moral, ética, familiar, económica, social y, -- sobre todo, política. La persona o voluntad libre en y por sí será -- una vacía abstracción mientras no vea sus decisiones y responsabilidades objetivamente expresadas en leyes, cuerpos jurídicos, instituciones sociales, organizaciones políticas, etc. Ver y descubrir en estas objetivaciones o actualizaciones su propia libertad es una exigencia -- inherente al individuo para concebirse verdaderamente libre. La liber-

dad no será una vacía abstracción reducida a una inmediata identidad -- de autoreferencia, sino un conjunto de acciones plenas de contenido.

Este dejar de concebir la libertad abstracta y subjetiva de la -- persona plenamente conciente de su libertad y pensarla en su mediación con múltiples objetivaciones, es pensar conforme a la "idea" o concepto concreto. A esta unidad del concepto de voluntad libre autoconciente y su existencia es a lo que Hegel llamará "idea de derecho": "El -- que una existencia sea existencia de la voluntad libre, constituye el derecho, que es, por lo tanto, la libertad en cuanto idea". 46/

Cada una de las partes de los Principios de la Filosofía del Dere-- recho -Derecho Abstracto, Moralidad, Vida Etica- representará un derecho, esto es, una configuración del concepto de voluntad y su existencia:

Las determinaciones en el desarrollo del concepto (de voluntad) son, por una parte, ellas mismas conceptos, y por otra, dado que el concepto es esencialmente como idea, tiene la forma de la existencia; la serie de conceptos resultantes es por lo tanto al mismo tiempo una serie de configuraciones. 47/

Hegel nos conduce por un nuevo camino que hay que recorrer; en él se tratará de ver cómo la libre voluntad autoconciente puede actualizarse objetivamente sin anularse, sin perderse. Se inicia un recorrido en el cual la voluntad subjetiva de la persona encuentra su media--

ción con una universalidad plena de contenido, concreta; un recorrido por el cual el Yo práctico autoconciente deje su forma vacía de la universalidad y logre su síntesis con una universalidad concreta.

Este recorrido estará representado por cada una de las tres partes de los Principios de la filosofía del Derecho: el derecho abstracto o concepto inmediato de la idea del derecho, moralidad subjetiva o reflexión interior de la idea de derecho y, finalmente, la Vida Etica o realización efectiva de la idea de derecho.

Hasta aquí nuestra exposición de lo que constituye nuestro segundo fundamento de análisis de los Principios de la Filosofía del Derecho. Este segundo fundamento, como veremos, no excluye al primero -el deseo de reconocimiento como principio constitutivo de una realidad -- intersubjetiva-, sino que lo implica de manera sustancial: cada una de las diferentes modalidades en las cuales la libre voluntad autoconciente pretende actualizarse expresan diferentes tipos de derecho que exigirán un reconocimiento por parte de las demás voluntades autoconcientes -cada una representará una forma de querer dar existencia efectiva a la libertad mediante el deseo de reconocimiento mutuo constitutivo - de una realidad intersubjetiva, social.

Como lo mencionamos al principio del capítulo, estos fundamentos nos permitirán comprender de qué manera las tres partes de los Princi-

pios de la Filosofía del Derecho están regidas por la necesidad de ----  
plantear una nueva forma de la racionalidad del poder en el Estado Mo-  
derno.

2. PRINCIPIOS DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO:  
FUNDAMENTOS PARA UNA NUEVA FORMA DE PENSAR LA RACIONALIDAD DEL PODER POLITICO  
EN EL MUNDO MODERNO.

La determinación kantiana (de la libertad) ... contiene sólo una determinación negativa, la de la limitación. Por otra parte, lo que tiene de positivo la ley racional - universal (o por lo menos así llamada), o sea la concordancia del arbitrio de uno -- con el arbitrio de otro, desemboca en la -- conocida identidad formal y en el princi-- pio de no contradicción. La definición ci tada contiene la opinión, muy difundida -- desde Rousseau, según la cual el fundamen-- to esencial y primero no es la voluntad en cuanto racional y existente en y por sí, -- sino en cuanto voluntad del individuo según su propio arbitrio; o sea que no es el espíritu en cuanto espíritu verdadero, sino en cuanto individuo particular. Una vez -- aceptado este principio, lo racional sólo puede aparecer como una limitación para -- esa libertad, es decir, no como racional -- inmanente, sino sólo como universalidad -- abstracta, exterior. Este punto de vista carece pues de todo pensamiento especulati vo y ha sido condenado por el concepto fi losófico por cuanto ha producido en las -- mentes y en la realidad acontecimientos cu yo horror sólo tiene paralelo con la tri-- vialidad de los pensamientos en los que se fundaban.

2.1. EL DERECHO ABSTRACTO: UNA CRITICA A LA TRANSPOSICION DE LOS PRINCIPIOS DE LA PROPIEDAD PRIVADA EN LA COMPRESION DEL ESTADO.

Hemos terminado nuestro primer capítulo planteando que el sujeto conciente de sus responsabilidades y de sus decisiones será una vacía abstracción mientras no las vea objetivamente expresadas en una realidad social, intersubjetiva: su libertad no debe reducirse a una vacía universalidad representada por la capacidad de autodeterminación, sino que debe actualizarse en una universalidad plena de contenido.

El problema al cual se tratará de responder de ahora en adelante será, entonces, el siguiente: ¿conforme a qué principios la multiplicidad de acciones humanas existentes en el mundo moderno pueden convertirse en un sistema racionalmente unificado donde cada individualidad personal vea objetivadas sus decisiones, sus responsabilidades, su plena libertad? ¿qué principios harán posible la participación conciente de las personas en la formación de un sistema de organizaciones sociales y políticas racionalmente unificado, sin que se vean en la necesidad de renunciar a su individualidad personal?

El Derecho Abstracto será, precisamente, la exposición progresiva del terreno más inmediato en el cual la libertad de las personas mostrará su fuerza de actualización mediante la conformación de un sistema de relaciones intersubjetivas. Este sistema representará un modo -

determinado de realización de la libertad que tendrá como eje de su --  
formación los momentos de la apropiación y del contrato. Precisamen--  
te, sobre esta articulación propiedad-contrato se centrará nuestra ex-  
plicación de esta primera parte de los Principios de la Filosofía del  
Derecho. El enriquecimiento conceptual producido por esta articulación  
concederán a las personas determinaciones particulares dentro de este  
discurso del Derecho Abstracto, mismas que repercutirán en su posibili-  
dad o imposibilidad para explicar al ámbito del poder político como --  
una esfera constituída sobre fundamentos racionales.

Teniendo en consideración lo anteriormente dicho, pasaremos, en -  
primer lugar, a desarrollar las características relativas a la apropia-  
ción y, posteriormente, veremos cómo surge su articulación con el con-  
trato. Mediante este desarrollo, veremos si los principios que nos ex-  
pone aquel discurso son o no suficientes para hacer de la diversidad -  
de acciones humanas un sistema racionalmente unificado, o más aún, si  
pueden o no convertirse en fundamentos racionales de la acción políti-  
ca. Las resoluciones a estos planteamientos, vinculados finalmente --  
con la racionalidad del poder político en el mundo moderno, serán las  
que nos permitirán, posteriormente, la relevancia que adquirirán las -  
clases sociales en los Principios de la Filosofía del Derecho.

2.1.1. De las determinaciones de la apropiación al surgimiento del contrato social.

Como hemos visto anteriormente, la voluntad libre autoconciente o persona es una libertad universal pero referida a sí misma de manera - inmediata. En los inicios de la primera parte de los Principios de la Filosofía del Derecho, Hegel nos presenta esta persona abstracta pretendiendo otorgarse un contenido a través de los objetos particulares a los cuales se enfrenta y que serán susceptibles de convertirse en su propiedad. Valiéndose de estos objetos la voluntad tiende, entonces, a objetivarse. La propiedad se convertirá en el primer acto de realización efectiva de la libre voluntad.

El acto mediante el cual la libre voluntad se apodera o apropia - de una cosa representa, según Hegel, "el derecho de apropiación del -- hombre sobre toda cosa" <sup>1/</sup>, en el cual se encuentra afirmada la soberanía del hombre sobre las cosas del mundo exterior bajo la modalidad de una relación inmediata del Yo con la cosa:

Todas las cosas pueden devenir propiedad del -- hombre porque este es voluntad libre y como tal en y por sí, mientras que lo que está frente a él no posee esta propiedad. Todos tienen derecho de llevar su voluntad a la cosa o la cosa a la voluntad, es decir, en otras palabras, eliminar la cosa y convertirla en algo suyo... Por - eso apropiarse quiere decir fundamentalmente manifiestar ante las cosas la grandeza de mi voluntad. <sup>2/</sup>

Con este derecho de apropiación se constituyen dos elementos que solamente pueden ser concebidos en su relación inmediata, corta, simple: una cosa que pierde su independencia y deviene propiedad, y un sujeto que se convierte en persona objetivada. Esta conformación de la propiedad como objetivación de la persona, será desarrollada por Hegel según sus diferentes determinaciones progresivas: la toma de posesión, el uso de la propiedad y, finalmente, su enajenación. Desarrollaremos, brevemente, estas determinaciones.

#### 2.1.1.a. Características sustanciales de la toma de posesión.

La apropiación se inicia con el momento sustancial de la toma de posesión. Este es el acto inicial por el cual el Yo, la persona, encontrándose frente a las cosas que le son exteriores se apropia de ellas, de su corporeidad: el yo pasa a la cosa depositando su "querer" la cosa pasa al Yo deviendo "lo mío". Mediante el acto de apropiación ambos elementos abandonan su unilateralidad: la cosa pierde su subsistencia y el Yo pretende darse un contenido.

Esta toma de posesión, en tanto que fundamento sustancial de la apropiación posee cierta característica que será relevante en esta esfera del Derecho Abstracto: con ella se inaugura una relación inmediata entre el Yo y la cosa en la cual el primer término -la persona- es comprendido sólo como sujeto individual, "la toma de posesión es de --

una naturaleza totalmente individual" 3/:

Posesión, que es propiedad. La libertad es aquí propiamente la libertad de la voluntad abstracta o, por eso, la libertad de una persona individual que se relaciona solo consigo misma. 4/

2.1.1.b. De la singularidad del uso a la universalidad del cambio.

La propiedad continúa su desenvolvimiento en el uso de la cosa. -- Usándola, la voluntad niega la cosa con el fin de colocarla en acuerdo consigo misma:

...la voluntad del propietario por la cual una cosa es suya es el primer fundamento sustan--- cial, del cual la determinación posterior del uso es sólo su fenómeno y modo particular que se subordina a aquel fundamento universal. 5/

Esta segunda determinación de la apropiación, comparada con la -- primera, es "negativa": la cosa me sirve para satisfacer una necesidad y es en vistas a esta satisfacción que la "niego", la consumo, hago -- uso de ella. Al principio la satisfacción es lograda por las cualidades específicas de la cosa, por su particularidad corporal, pero el -- uso constante de esta misma cosa para satisfacer una necesidad específica se presentará como fundamento para conferirle un valor que hará -- abstracción de sus cualidades particulares, convirtiéndola en algo uni versal:

En el uso la cosa es individual, determinada -- cualitativamente y cuantitativamente y en rela-

ción con una necesidad específica. Pero esta - utilidad específica, al estar determinada cuantitativamente, resulta comparable con otras cosas de la misma utilidad... Esta universalidad suya, cuya determinación simple surge de la particularidad de la cosa de manera tal que al mismo tiempo hace abstracción de su cualidad específica, es el valor de la cosa. En tanto pleno propietario de la cosa, también lo soy de su valor. 6/

El carácter exclusivo que la persona confiere a la cosa -es decir, que la concibe como perteneciendo a ella y no a otro- se hará también presente en su uso:

...la totalidad del uso es la cosa en toda su - extensión. De tal manera, si el uso me corresponde, soy el propietario de la cosa, no quedando nada de la extensión total de su uso que pueda ser propiedad de otro. 7/

2.1.1.c. Del valor de cambio a la operación intersubjetiva del contrato.

Así como la voluntad libre autoconciente, en su modalidad de persona, ha podido exteriorizarse para convertir la cosa en suya, igualmente ella puede enajenar, ceder o exteriorizar esta cosa:

Puedo enajenar mi propiedad, ya que es mía sólo en cuanto deposito en ella mi voluntad, y dejarla sin dueño o entregarla en posesión a la voluntad de otro, pero lo puedo hacer sólo en la medida en que la cosa por su propia naturaleza es algo exterior. 8/

La voluntad personal no solamente puede apropiarse de la cosa y -- usarla, sino también enajenarla, cederla o cambiarla. Pero esta posibilidad de enajenar la propiedad se basa en el reconocimiento de que -- ella posee un valor que le permite compararse con otras cosas; en la -- posibilidad de hacer abstracción de sus cualidades específicas presentes ya en el uso de la cosa. En otras palabras, en el carácter universal que permite equipararla con las demás cosas. Si una cosa es susceptible de compararse con otras cosas, ella debe poseer algún carácter universal en común con ellas gracias al cual puede ser hecha la -- comparación. Este valor se revela, de este modo, como la sustancia genuí a de la cosa.

Esta posibilidad de enajenar la cosa en base a su valor se hará -- realmente efectiva en una operación de contrato: el valor surgido en -- el uso de la cosa es abstracto en la relación inmediata del Yo a la cosa; se requiere de la participación de otro sujeto para que devenga algo real, objetivo, es decir, para devenir una cosa susceptible de enajenarse, cambiarse.

Estas son las determinaciones progresivas de la apropiación. El uso y la enajenación de la cosa apropiada, en tanto que tienen como -- primer fundamento a la toma de posesión, son expresión de los alcances de libertad que adquiere la persona por su derecho de propiedad: la voluntad personal es propietaria tanto del uso de la cosa como del valor

abstracto en vistas del cual puede enajenarla. 9/

Sin embargo, en todas estas determinaciones de la apropiación existe una cualidad que nos anuncia ya en qué sentido este derecho será "abstracto": la voluntad que aquí se determina es una voluntad que pese a encontrar una objetivación en la cosa, permanece abstracta porque es concebida como la afirmación de una voluntad individual que 'se relaciona sólo consigo misma.'

El tránsito de la apropiación al contrato viene a hacer aquí su presentación: la idea de enajenación de la cosa -manifestando que una voluntad objetivada en una cosa puede igualmente retirarse de ella y cederla a otro que la hará suya- asegura la transición de la apropiación al contrato en el desenvolvimiento conceptual de esta primera parte de los Principios de la Filosofía del Derecho. Será necesario, sin embargo, hacer algunas acotaciones para apreciar mayormente la importancia del contrato.

### 2.1.2. Del acto social del contrato a la racionalidad de las acciones humanas.

Hemos hablado hasta ahora de una voluntad que objetivándose en una cosa la hace suya, se apropia de ella expresando, así, su derecho de propiedad. Sin embargo, este derecho de apropiación es un derecho

universal del cual participan todas las personas: así, resulta que tenemos ciertamente una multiplicidad de personas que manifiestan este derecho objetivándose mediante la apropiación de las cosas. Sin embargo, todas y cada una de las personas son voluntades individuales que se relacionan sólo consigo mismas. Todas y cada una de estas personas son idénticas puesto que son propietarios, su personalidad objetivada es simplemente la libre voluntad en su inmediatez. Su identidad, implícita en el hecho de que todos son propietarios, sólo llegará a hacerse explícita cuando se vean en la necesidad de enajenar sus propiedades. Mi propiedad, como mi voluntad objetivada, existirá ahora para otras voluntades y estará relacionada con ellas; trascenderá su mera objetividad inmediata por la presencia mediadora de las otras voluntades.

Es aquí donde explicaremos en qué términos se presenta la articulación propiedad-contrato: ella es un punto importante en el Derecho Abstracto puesto que representa la conformación de una universalidad fundada en el momento intersubjetivo del reconocimiento, representa el surgimiento de una realidad social -la relación contractual. El sentido profundo de esta transición radica en la participación reconocedora de otra voluntad en la relación inmediata del Yo a la cosa en la cual se mantiene las personas en su inmediatez:

La existencia, en cuanto ser determinado, es esencialmente ser para otro... La propiedad, según el lado por el que una existencia como cosa

exterior, es, para otras exterioridades, y en -  
conexión con ellas, necesidad y contingencia. -  
Pero en cuanto existencia de la voluntad es, en  
su ser para otro, para la voluntad de otra per-  
sona. Esta relación de la voluntad con la vo-  
luntad es el campo propio y verdadero en el que  
la libertad tiene existencia. Esta mediación -  
por la cual se tiene una propiedad no sólo me--  
diante una cosa y mi voluntad subjetiva, sino -  
al mismo tiempo mediante otra voluntad y por lo  
tanto en una voluntad común, constituye la esfe--  
ra del contrato. 10/

El contrato modifica, así, la relación inmediata de la apropia--  
ción: si ésta constituye ya un derecho para todas las personas, sólo  
mediante el reconocimiento mutuo con las demás voluntades este dere--  
cho será verdaderamente objetivo; es decir, que sólo un acto social -  
como el del reconocimiento es lo que otorgará una existencia efectiva  
a la apropiación. El reconocimiento, en tanto que acto social, es lo  
que origina 'el campo propio y verdadero' en el cual la libertad de -  
la voluntad, para apropiarse de las cosas y otorgarse una existencia,  
adquiere un contenido verdadero, racional: con este reconocimiento es  
posible erigir una legalidad sobre el derecho de propiedad.

De este modo, el contrato permitirá establecer una racionalidad  
entre las personas, un terreno en el que cada uno respete la libertad  
del otro para tener propiedad: "ser una persona y respetar a los demás  
como personas" 11/, he aquí el precepto jurídico de este derecho.

El avance de la propiedad al contrato es, así, un avance racional,

una etapa inicial en la actualización de la voluntad libre en y por sí: es el avance a un contexto social donde los derechos son reconocidos, donde hay una igualdad entre la voluntad que aliena su propiedad y la voluntad del otro; la voluntad de cada uno llega a ser objetiva en la voluntad de los otros.

### 2.1.3. De la racionalidad del contrato a la crítica de sus fundamentos.

La posibilidad de constituir una "voluntad común", un terreno objetivo de libertad entre las personas es, precisamente, lo que explica para Hegel el intento por parte de otras filosofías -Rousseau sobre todo- de considerar al contrato como el fundamento de la existencia social o como el origen de la vida política. Ciertamente, hay una "racionalidad" en el contrato: con él se genera una relación entre personas que realizan su reconocimiento de libertad de apropiación instituyendo una legalidad, una relación de mutuo respeto. Sin embargo, las características propias del contrato hacen en realidad imposible que el estado o esfera del derecho público sean concebidos según los principios del derecho abstracto explícito en las relaciones contractuales.

Será aquí donde vendrá a ser importante la crítica que realiza Hegel a este equivocado intento por pensar la universalidad del poder político conforme a estos principios:

Del mismo modo, tampoco radica la naturaleza --

del estado en una relación contractual, se lo - considere como un contrato de todos con todos o de todos con el príncipe o el gobierno. La in-- tromisión de estas relaciones y en general de - las relaciones de propiedad privada en las cues-- tiones del estado ha provocado las mayores con-- fusiones en el derecho público y en la realidad. Así como en épocas pasadas los derechos y debe-- res del estado fueron considerados como propie-- dad privada de individuos particulares y reivin-- dicaciones frente al derecho del príncipe y del estado, así en una época más reciente se consi-- deró que los derechos del príncipe y del estado eran objetos de contrato y estaban fundados en él, que eran una mera comunidad de voluntades.. . Ambos puntos de vista son muy diferentes, pe-- ro tienen en común que trasladan la determina-- ción de la propiedad privada a una esfera total-- mente diferente y de una naturaleza más elevada. (véase más adelante: Eiticidad y estado). 12/

La interrogante que se nos presenta a continuación nos permitirá comprender mayormente el contenido de esta cita: ¿Cuáles son los prin-- cipios en los que se sustenta el derecho abstracto de la persona, ex-- plícito en las relaciones contractuales, y que impiden transponerlos - a la comprensión de la vida política o del estado? Pasemos a dar una respuesta a esta pregunta:

La "voluntad común" instituída por el contrato es sólo relativa-- mente universal: esta relación de comunidad entre las voluntades rea-- firma a cada persona en su individualidad exclusiva; la comunidad vie-- ne a ser sólo una congregación entre "voluntades excluyentes". 13/ El contrato representa, en realidad, una relación negativa entre las per-- sonas:

En el ámbito del contrato... ya comienza en realidad a establecerse una relación con la voluntad de los demás, pero la concordancia que tiene lugar en ellos es el arbitrio. Por otra parte, la relación esencial con la voluntad ajena es allí, en cuanto jurídica, sólo negativa: conservar mi propiedad... y dejar a los otros lo suyo. 14/

Es cierto, la relación contractual modifica la relación inmediata del Yo a la cosa: la relación entre la persona y la cosa que ella posee implica ya la mediación del reconocimiento de otra voluntad, pero -y esto es lo importante- sólo de una manera negativa, puesto que la propiedad, al ser reconocida, se referirá a esta otra voluntad sólo para excluirla, para que reconozca que la propiedad no es suya, sino que es mi propiedad -que es propiedad privada-.

De este modo, si bien el contrato es una relación entre una pluralidad de voluntades, es, no obstante, esencialmente excluyente, atomista: las partes contractuantes -los propietarios- se relacionan unas a otras como personas autónomas; ellas permanecen como "singularidades exclusivas", como propietarios privados que tienen por fundamento de relación a la prohibición:

A causa de su misma abstracción, la necesidad de este derecho se limita a algo negativo: no lesionar la personalidad y lo que de ella se sigue. Sólo hay por lo tanto prohibiciones jurídicas, y la forma positiva de los preceptos jurídicos, según su contenido, tiene por fundamento, en última instancia, la prohibición. 15/

En el contrato, el derecho de libertad de las personas se dirige

no directamente hacia la libertad de los otros como comunidad, sino - hacia la libertad de tener objetos, propiedades. Aquí no se persigue una libertad universal, sino una libertad para poseer los objetos inmediatos: es en vista al reconocimiento de su derecho de propiedad -- que cada una de las personas entra en relación con las otras y como - las otras la reconocen y se reconocen entre sí. Se persigue sólo el reconocimiento de la libertad para poseer cosas: no hay realmente una necesidad de convivencia entre las personas que las lleve más allá de su singularidad. La comunidad se crea por la necesidad de proteger - la propiedad de cada quien. Por esto mismo, el reconocimiento logrado en la relación contractual no hace más que reafirmar "lo mío" y -- "lo tuyo", esto es, se reafirma a uno y al otro su mutua exclusión. - La comunidad instituída por el contrato sólo es una universalidad for mal.

#### 2.1.4. Del contrato como categoría política a la crisis de la racionalidad del poder.

Considerar la racionalidad del poder político en el mundo moderno desde el punto de vista del contrato es promover y hacer extensivo un instrumento conceptual apto para comprender el poder sobre las cosas - a una esfera que no le corresponde. <sup>16/</sup> Las acciones políticas serían, de esta forma, concebidas bajo la misma óptica que las relaciones de - propiedad: el mismo poder político sería concebido en términos de pro-

propiedad privada. No habría propiamente una distinción entre lo público y lo privado, por lo cual cada quien podría conducirse de manera indistinta en una u otra esfera. Más aún, realizando aquella transferencia se estarían reduciendo las relaciones entre gobernantes y gobernados al puro criterio que rige las relaciones de propiedad. De esta manera, haciendo del contrato una categoría política se estaría convirtiendo al ámbito de las decisiones de poder en un terreno propicio para la ingerencia de decisiones puramente personales.

Es por los motivos anteriormente expuestos que Hegel critica la teoría filosófica del contrato social de Rousseau y su influencia perniciosa dentro de las tendencias extremistas del movimiento revolucionario francés:

Pero su defecto (de Rousseau) consiste en haber aprendido la voluntad sólo en la forma determinada de la voluntad individual, mientras que la voluntad univérsal no era concebida como lo en y por sí de la voluntad, sino como lo común que surge de aquella voluntad individual, en cuanto conciente. La unión de los individuos en el estado se transforma así en un contrato que tiene por lo tanto como base su voluntad particular.

17/

Ciertamente, la experiencia revolucionaria francesa tuvo como importancia el querer instaurar un nuevo orden político donde el conjunto de acciones humanas se vieran efectivamente unificadas sobre bases puramente racionales. Sin embargo, lo que Hegel se propone al denun--

ciar aquella influencia de Rousseau es mostrar los efectos catastrófi-  
cos que se generan en el terreno de las acciones concretas cuando los  
principios particulares del derecho de propiedad se hacen extensivos -  
a una esfera que no les corresponde: la esfera del poder político. En  
entre la existencia del contrato de propiedad y la racionalidad del po-  
der político dentro del mundo moderno existirán, en realidad, una mul-  
tiplicidad de momentos mediatizantes que deberán considerarse. Elim-  
nar estos momentos es pensar abstractamente la relación entre el que--  
rer singular y el querer universal; es, finalmente, absolutizar un dis-  
curso sobre la voluntad cuyos principios para explicar la racionalidad  
de las acciones humanas son abstractos.

Llegadas al poder, estas abstracciones han ofre-  
cido por primera vez en lo que conocemos del gé-  
nero humano el prodigioso espectáculo de iniciar  
completamente desde un comienzo y por el pensa-  
miento la constitución de un gran estado real,  
derribando todo lo existente y dado, y de que--  
rer darle como base sólo lo pretendidamente ra-  
cional. Pero, por otra parte, por ser abstrac-  
ciones sin idea, han convertido su intento en -  
el acontecimiento más terrible y cruel. 18/

La racionalidad del poder político no tiene, entonces, como crite-  
rio fundamental una relación entre gobernantes y gobernados en térmi--  
nos de contrato. Esta unión abstractamente concebida entre lo univer-  
sal y lo singular conduce no sólo a su separación, sino, inclusive, a  
una abierta oposición en el terreno de las acciones concretas: por un  
lado, en la experiencia histórica de la Revolución Francesa, los indi-

viduos rechazaron todas las organizaciones y decisiones del nuevo gobierno como barreras inaceptables sobre sí mismos -los revolucionarios franceses destruyeron, incluso, las instituciones que ellos mismos habían creado; por otro lado, el gobierno suprimió las iniciativas individuales en forma total convirtiéndose, así y de manera inevitable, en déspota- se instauró un gobierno que basaba su existencia en la intimidación de las conciencias individuales mediante el terror. 19/

Estas han sido las consecuencias negativas derivadas de un movimiento social orientado por un discurso abstracto que convierte un instrumento conceptual apto para explicar la soberanía sobre las cosas en una categoría que pretende explicar el poder sobre las personas. 20/ De esto se desprende, entonces, que los principios expuestos en el Derecho Abstracto no bastan para constituir un sistema objetivo de organizaciones sociales y políticas donde las acciones de las personas logren su pleno reconocimiento: más aún, podríamos afirmar que son, precisamente, las insuficiencias teóricas del concepto de persona configurado por este discurso las que repercuten en la imposibilidad teórica del contrato para convertirse en una categoría efectivamente política.

El centro de las inquietudes hegelianas pasará a constituirlo, precisamente, la necesidad de liberar a la esfera del poder de la influencia de los principios abstractos y atomistas del derecho de propiedad, o dicho de otra forma, liberarla de unas abstracciones filosó-

ficas cuyas consecuencias prácticas son a las que Hegel se enfrenta -- tratando de darles una respuesta. En ésto radica, de alguna forma, la importancia de la experiencia revolucionaria francesa: su fracaso da lugar al nacimiento de una problemática propia y nueva de la política que ya no será aquella de la apropiación, sino aquella de una realización de la libertad que desborde ampliamente la esfera del "tener", de la propiedad, para pensar, de este modo, la participación en los asuntos públicos con conceptos propios y nuevos.

Teníamos al principio de nuestra exposición un punto de partida - representado por la necesidad de ver conforme a qué principios la multiplicidad de acciones humanas en el mundo moderno pueden convertirse en un sistema racionalmente unificado de acciones sociales, pero hemos terminado viendo cómo la absolutización de los principios abstractos - expuestos en la primera parte de los Principios de la Filosofía del Derecho han conducido, en la realidad, al surgimiento de un gobierno cuyas acciones políticas están lejos de representar un sistema racionalmente unificado donde se actualice o realice efectivamente la libertad humana.

En nuestro tercer capítulo veremos cómo Hegel, en la última parte de su obra -la Vida Etica- desarrollará un discurso que, mediante la producción y enriquecimiento conceptual de la voluntad, nos permitirá comprender más claramente por qué califica a los principios expuestos

en la primera parte como abstractos. En esta última parte Hegel desarrollará un concepto de persona más enriquecido en sus determinaciones: ya no se tratará de la persona abstracta del Derecho Abstracto, sino de la persona concreta de la sociedad civil que en su pertenencia a una clase social encontrará un terreno concreto para actualizar finalmente su universalidad en la esfera política; como veremos, el desarrollo del sistema hegeliano de las clases sociales vendrá a jugar un papel importante dentro de la preocupación hegeliana por liberar la esfera del poder de la influencia de los principios abstractos del derecho de propiedad: será la categoría de clase social la que se convertirá en una categoría de relevancia política dentro del pensamiento hegeliano, desplazando las pretensiones del contrato para fundamentar la racionalidad del poder en el mundo moderno.

Sin embargo, como hemos mencionado en nuestro capítulo anterior, la estructura que compone a los Principios de la Filosofía del Derecho tiene una lógica que no hay que pasar por alto: cada una de sus partes tiene un sentido en la totalidad de la obra. Debido a esto, antes de pasar a considerar la tercera parte de la obra es necesario considerar el sentido de la segunda parte dentro de la trayectoria representada por el proceso de actualización de la voluntad. Como veremos en nuestra siguiente sección, la Moralidad -segunda parte de los Principios de la Filosofía del Derecho- será la exposición progresiva de un sistema de relaciones intersubjetivas basado en principios que, precisamen-

te, rebasan el régimen impuesto por las relaciones de propiedad. En esto radica, justamente, la relevancia de considerar y no pasar por alto el discurso de la Moralidad.

2.2. LA MORALIDAD: UNA CRITICA AL SUBJETIVISMO DE LOS PRINCIPIOS DE LAS ACCIONES MORALES.

El terreno de las acciones humanas y qué principios las hacen racionales seguirán siendo la preocupación central de la segunda parte de los Principios de la Filosofía del Derecho: la Moralidad. Esta segunda parte representará la exposición progresiva de un nuevo terreno en el cual la libre voluntad expresará su poder de actualización mediante la formación de otro sistema de relaciones intersubjetivas que rebasarán el carácter conflictivo hacia el cual desembocan los principios del Derecho Abstracto.

Con la Moralidad se abre un nuevo discurso que pretenderá descubrir en los principios morales la esencia racional de las acciones humanas. Este nuevo discurso nos mostrará la génesis de todo un campo de acciones que, a diferencia del Derecho Abstracto donde la voluntad se exteriorizaba en las cosas y en vista a esta exteriorización exigía el reconocimiento de los otros, se caracterizará por un movimiento reflexivo de la voluntad: la persona deviene sujeto en el momento en que es consciente de que en sus acciones intervienen elementos que desbordan el régimen de la propiedad privada. Este tomar conciencia de que su libertad no solamente consiste en poseer cosas que sean reconocidas por los otros como propiedades privadas, sino en afirmarse ella misma como sujeto, es lo que caracteriza al movimiento reflexivo propio del

terreno de la Moralidad:

Esta reflexión sobre sí de la voluntad y su ---  
identidad existente por sí frente al ser en sí  
y la inmediatez y frente a las determinaciones  
que se desarrollan en ese ámbito, determinan a  
la persona como sujeto. 22/

La voluntad no quiere en sus acciones solamente tener propieda--  
des, exteriorizarse y pretender adquirir un contenido en los objetos  
inmediatos a los que se enfrenta, sino también quiere que en sus ac--  
tos se reconozcan sus determinaciones interiores, esto es, los elemen  
tos que son propios de su subjetividad: inclinaciones, propósitos, in-  
tenciones, intereses, fines, etc. La subjetividad y no la personali--  
dad será lo característico de este nuevo terreno de actualización de -  
la libertad:

Se ha determinado así un plano más elevado para  
la libertad: el lado de la existencia de la ---  
idea, su momento real, es ahora la subjetividad  
de la voluntad. Sólo en la voluntad en cuanto  
subjetiva pueden ser efectivamente reales la li  
bertad y la voluntad existente en sí. 23/

En el Derecho Abstracto no importaba qué principios interiores me  
guiaban o cuáles eran mis fines, en la Moralidad toda acción que yo --  
ejecute tendrá que ser valorada conforme a los propósitos, intenciones  
o fines de mi voluntad subjetiva.

Este movimiento, que desborda la ausencia de interioridad de una

voluntad solamente definida por su derecho a poseer objetos, da origen al surgimiento de una voluntad que tendrá derecho a que se reconozca el valor interior de sus acciones, su subjetividad. Se establece, de este modo, un nuevo derecho: el derecho de la voluntad moral a ser valorada según aquello que constituye su determinación interior.

El problema con el cual se enfrentará nuestro nuevo discurso, a través de la exposición de este derecho de la voluntad subjetiva, será ¿cómo pensar en unas acciones universales, racionales, a partir de sujetos singulares enfrentados a otros sujetos singulares que tienen derecho a que se reconozca su subjetividad, su particularidad? o en otros términos ¿que tienen derecho a la satisfacción y realización de sus deseos y fines subjetivos?. Podríamos resaltar la importancia de esta pregunta si consideramos que su respuesta se encontrará ubicada dentro de aquel marco intelectual representado por la exigencia de rebasar la situación conflictiva en la cual cae la racionalidad del poder político por una indebida absolutización de los principios y conceptos que definen a las relaciones de propiedad. Tratemos de explicarnos.

Hemos mencionado en nuestra sección anterior que la experiencia histórica del movimiento revolucionario francés deja abierto el problema de pensar con conceptos nuevos y propios la racionalidad del poder político. Pues bien, si consideramos que los principios morales pon-

drán, precisamente, en cuestionamiento la pretensión de que todo campo de lo intersubjetivo se encuentre dominado por el régimen de propiedad, que pondrán en duda el hecho de que la presencia de los "otros" siempre se dé bajo los términos excluyentes de la relación contractual, podríamos replantear nuestra pregunta anterior de la siguiente forma: -- ¿podrá o no este nuevo discurso de la Moralidad coadyuvar a la exigencia de redefinir la racionalidad del poder político sobre bases teóricas que desborden el campo de dominio de las relaciones contractuales? La respuesta a estas preguntas nos la ofrecerá la exposición de la segunda parte de la obra de Hegel.

2.2.1. De la determinación progresiva de los actos morales al surgimiento de una voluntad social.

De manera semejante a lo que sucedió con el derecho de apropiación, el derecho moral también será desarrollado conforme a un proceso donde la articulación fin-acción constituirá ahora nuestro eje explicativo en la génesis del terreno de las acciones morales: el sujeto moral realizará actos que implican determinado nivel de conciencia, es decir, sus actos serán objetivaciones de fines predeterminados. Esta relación fin-acción se hará presente en cada una de las determinaciones del proceso: propósito y responsabilidad, intención y bienestar, bien y conciencia moral. Pasemos a continuación a la exposición de este nuevo recorrido.

2.2.1.a. De la responsabilidad en el propósito a su imposibilidad como fin socializante.

El nivel más inmediato de interioridad que el sujeto objetiva en sus acciones es el propósito. Así como en el derecho de apropiación - en su nivel más inmediato se presentaba una relación directa, corta, - entre el Yo y los objetos, en este primer nivel del derecho moral habrá también una relación corta, inmediata, entre el Yo y su determinación más simple como sujeto moral: su propósito. Existe, sin embargo, una gran diferencia en ambos casos: en el derecho de apropiación el Yo se relacionaba inmediatamente con la cosa, en el derecho moral el sujeto se relaciona no con algo exterior sino, por el contrario, con algo interior que pretende exteriorizar en su acción, con sus fines más inmediatos, sus propósitos. Debido a esto, la relación ya no será la apropiación sobre un objeto, sino de responsabilidad ante una acción realizada con un propósito definido: yo reconozco en la acción sólo -- aquello que es mío, esto es, mi propósito; no me hago responsable más que de aquello que me he propuesto hacer.

El derecho de responsabilizarse sólo de sus actos previamente propuestos se hace más claro si consideramos la relación estrecha entre - la representación anticipada que el sujeto hace sobre las condiciones en las cuales ejecutará su acción y la modalidad singular que ésta adquiere.

El propósito se presenta primeramente como representación del acto a cumplir en tales circunstancias, tales factores: llevando a cabo la acción yo objetivo mi propósito, mi voluntad en su determinación -- subjetiva más inmediata. Sin embargo, la immediatez característica de esta determinación presenta al propósito como algo limitado, finito: - en él no se contemplan la totalidad de los elementos que contiene el mundo exterior en el cual objetivaré mi acción, sino tan sólo las que presupongo en mi fin. El propósito, entonces, representa o presupone la acción en tales circunstancias y no en otras:

La finitud de la voluntad subjetiva en la immediatez de la acción consiste inmediatamente en que para su actuar tiene un objeto exterior pre supuesto acompañado de una multiplicidad de circunstancias....

La voluntad que actúa y dirige sus fines hacia una existencia previamente dada, tiene una representación de las circunstancias en que aquélla se encuentra. Pero puesto que por esta pre suposición la voluntad es finita, el fenómeno - que se muestra en el objeto es para ella contingente. 24/

Esta finitud de la voluntad subjetiva en su immediatez se mostrará en el mismo momento que se ejecuta la acción. Realizándose en circunstancias de un mundo que desborda la limitación de mi representación, la acción realmente objetivada será de alguna manera siempre inadecuada a mi fin presupuesto. La participación de lo contingente, de elementos ajenos a mi voluntad, será siempre algo posible en el momento de actuar. Será aquí donde se hagan presentes las limitaciones del propósito y el derecho peculiar que le corresponde.

Puesto que las circunstancias en las cuales se exterioriza mi acción "son múltiples y de relaciones complejas", 25/ mientras que la representación en mi propósito es limitada, finita, es posible que se sigan consecuencias imprevistas de las cuales yo no puedo hacerme responsable. Ante esto último, tengo el derecho de que se haga la distinción entre mi consecuencia previsible y las consecuencias imprevistas suscitadas por factores ajenos a mi voluntad, y de que no se me imputen o adjudiquen más que las primeras porque ellas eran las únicas que se encontraban contempladas en mi propósito.

La acción, al trasladarse a un existencia exterior, ... tiene múltiples consecuencias. Estas consecuencias son propias de la acción (le pertenecen) en la medida en que conforman una figura que contiene como alma el fin de la acción. Pero al mismo tiempo, en cuanto fin puesto en la exterioridad, está abandonada a fuerzas exteriores que pueden unirla con algo totalmente diferente de lo que ella es por sí y llevarla a extrañas y lejanas consecuencias. Es asimismo un derecho de la voluntad hacerse responsable sólo de lo primero porque es lo único que estaba en su propósito. 26/

La voluntad, en la medida en que se hace responsable de su acción, actúa como sujeto moral, es decir, es conciente de la culpabilidad o no de sus actos, de lo que puede imputársele o no: acepta reconocer como suya una existencia exterior en la cual los demás están autorizados a ver la expresión de su subjetividad:

El derecho de la voluntad consiste en que un hecho suyo sólo se reconozca como su acción propia y sólo tenga responsabilidad sobre aquello

que ella sabía en su fin acerca del objeto presupuesto, es decir, lo que estaba en su propósito. 27/

Tal es el nivel más inmediato de la voluntad subjetiva, tal es la primera forma de derecho que le corresponde. Sin embargo, en esta primera determinación del derecho moral el sujeto y sus acciones no trascienden su finitud y su singularidad. En esto radican las limitaciones del propósito, mismas que muestran sus insuficiencias para descubrir en él un principio de sociabilidad entre los sujetos. Expliquemos.

En primer lugar, referir la acción al propósito implica abstraerla de la multiplicidad de circunstancias empíricas del mundo exterior en las cuales se efectuó. Por esto, el sujeto se responsabiliza de las consecuencias previstas en su fin y no de otras. Predomina la relación directa entre cada uno de los sujetos y sus propósitos.

En segundo lugar, el propósito no trasciende la singularidad de cada sujeto: está en relación inmediata, directa, con un Yo singular que en su fin sólo se relaciona consigo mismo. Sólo compromete, entonces, al sujeto que ejecuta la acción excluyendo la responsabilidad de cualquier otro sujeto: cada quien se responsabiliza, por consiguiente, de sus propias acciones según sus propios propósitos, pero no por las de los demás. Referir la acción al propósito implica, pues, abstraer-

la de la multiplicidad de circunstancias del mundo exterior y de los demás sujetos. Ciertamente, el propósito implica ya una responsabilidad, pero no es un fin universal. Estas limitaciones e insuficiencias del propósito nos llevan a considerar la siguiente determinación que se presenta en el derecho de la voluntad subjetiva.

2.2.1.b. Del valor subjetivo de la intención al bienestar egoísta de los sujetos.

El sujeto moral no solamente será capaz de representarse una acción singular, sino también de ir más allá de ella, de reflexionar, de discernir, de pensar; en fin, está dotado de entendimiento. Es esta capacidad de reflexionar lo que le permitirá salir del aislamiento del propósito, de la singularidad de la acción representada. El será capaz de reflexionar y de discernir sobre la multiplicidad de circunstancias en las cuales se desenvuelven sus acciones morales, de conferirles cierta universalidad:

Pero la verdad de lo singular es lo universal, y la determinación de la acción no es por sí un contenido aislado en una singularidad exterior, sino un contenido universal que contiene en su interior una conexión múltiple. El propósito, en cambio parte de un ser pensante, contiene no sólo la singularidad, sino esencialmente este lado universal: la intención. 28/

Hay algo más en la intención que en el propósito: en ella ya no se trata de actuar según un fin inmediato, sino que el sujeto tiene la

capacidad de desplazar sus propósitos a segundo término para reflexionar, decidir y elegir sobre una acción ubicándola en su universalidad, es decir, sin considerarla ya de manera aislada puesto que la piensa - en la multiplicidad de relaciones complejas de las cuales forma parte. El derecho fundamental que corresponderá a la intención será el de reconocer en el sujeto a una voluntad subjetiva que reflexiona y quiere la cualidad universal de la acción. Tratemos de explicar en qué consiste, más detalladamente, esta cualidad universal de la acción.

Efectivamente, el sujeto en su intención considera sus acciones - en un conjunto de circunstancias que representan su carácter universal. Pero esta universalidad no es totalmente exterior al sujeto puesto que pensando de este modo sus actos elegirá y decidirá realizar determinado tipo de acciones y no otras. Las acciones y sus circunstancias se unifican en vistas a un valor, su universalidad está referida a este - valor: esta universalidad y esta unificación no le son ajenas al sujeto, sino por el contrario, está asociada con sus intereses propios, -- subjetivos, con el valor que ellas tienen para él: "el modo en que se determina para mí su carácter universal, constituye el valor de la acción y aquello por lo cual tiene validez para mí". <sup>29/</sup>

En la intención, entonces, el sujeto distingue cuáles son las acciones que tienen para él un valor y cuáles no: es capaz de pensar --- cuál de todas sus acciones es la que más le conviene. Este valor de -

las acciones es lo que permite conferir a la intención un grado de universalidad:"el tránsito del propósito a la intención radica en que no sólo debo saber mi acción singular, sino lo universal que está unido a ella", el valor que ella tiene para mí. Sin embargo, ¿en qué consiste este valor que reconozco en mis acciones?

En el Derecho Abstracto el valor de uso y de cambio estaban ubicados en las cosas, en la intención el valor está vinculado a la particularidad misma del sujeto moral, a la legítima libertad para satisfacer sus deseos particulares, sus inclinaciones, para satisfacerse a sí mismo. Esta es la libertad subjetiva del sujeto que fundamenta la intención.

Pero el sujeto, en cuanto reflejado sobre sí, - es un particular frente a la particularidad objetiva; tiene, por lo tanto, en su fin su propio contenido particular, que es el alma determinada de la acción. El hecho de que en la acción esté contenido y realizado este momento de la particularidad del agente constituye la libertad subjetiva en su determinación más concreta, el derecho del sujeto de encontrar su satisfacción en la acción. Por esta particularidad la acción tiene un valor subjetivo, un interés para mí. 30/

Esta libertad subjetiva de satisfacción reconocida como legítima, como un derecho por el propio sujeto, Hegel la designa igualmente con otra palabra: el bienestar.

...este contenido (de la libertad de satisfacción en la acción), en cuanto perteneciente a

la voluntad reflejada sobre sí (s.c. que se ---  
piensa no sólo como persona sino también como -  
sujeto, que busca reconocerse y mantenerse idén-  
tico con sus actos. E.R.), ha sido elevada a un  
fin universal, el del bienestar o la felicidad.  
31/

Sin embargo, este legítimo reconocimiento a actuar libremente pa-  
ra lograr el bienestar propio mostrará también sus insuficiencias para  
convertirse en un fin capaz de unificar racionalmente -intersubtivamen-  
te- a los agentes morales. Tratemos de explicarlas.

Cierto, la intención representaba un progreso en comparación a la  
moral y responsabilidad presentes en el propósito: ya no se trata sola-  
mente de reconocer que yo soy el autor del acto, sino que soy el autor  
con conocimiento de causa, que ha querido pensar libremente y actuar -  
libremente según lo que he pensado y deliberadamente elegido. Sin em-  
bargo, el hecho de que este pensar y actuar en forma libre se exprese  
sólo en vistas a lograr el bienestar particular de cada sujeto consti-  
tuye una característica que impide considerar, hasta estos momentos, -  
la libertad subjetiva de la intención como principio de acción univer-  
sal, de sociabilidad o comunidad entre los sujetos. Lo que en reali-  
dad tenemos ahora son una multitud de Yos que buscan su bienestar par-  
ticular. Todos y cada uno de los sujetos se concibe a sí mismo con el  
pleno derecho a lograr su propia satisfacción: cada uno está en rela-  
ción sólo con su propio bienestar, con su propia libertad subjetiva, -  
sin trascender su particularidad.

El derecho a la libertad subjetiva, al bienestar como satisfacción egoísta del sujeto, no puede ser erigido en derecho absoluto y definitivo debido a que los conceptos de intención, de valor subjetivo de la acción, de libre elección, de bienestar, no han sido definidos más que en la abstracción de una voluntad subjetiva en relación con ella misma. La mediación con los otros sujetos y la universalización intersubjetiva que ella suscita están ausentes. Hasta estos momentos sólo se persigue egoístamente la satisfacción propia.

2.2.1.c. De los conflictos entre el egoísmo del bienestar y el de propiedad.

Detengámonos un momento para establecer cierta relación con lo que acontecía en el Derecho Abstracto: en el contrato nos dábamos cuenta de que se configuraba un sistema de relaciones intersubjetivas regido por una legalidad basada en la prohibición, misma que confirmaba el predominio de la singularidad exclusiva, egoísta, de los propietarios. En el bienestar nos ubicamos, hasta ahora, en un nivel de las acciones morales que si bien ya no está regido por las relaciones de propiedad, no ha trascendido la particularidad subjetiva de cada sujeto. Así, tenemos, por un lado, un sistema de relaciones contractuales insuficiente para consolidar una verdadera convivencia entre los individuos y un principio moral insuficiente para erigirse en fundamento de sociabilidad entre los sujetos.

La ausencia de un fin verdaderamente socializante se hace más presente cuando ambos derechos entran en contradicción entre ellos mismos. Primordial expresión de este choque entre ambos derechos la sitúa Hegel en los casos de miseria, emergencia o peligro extremo cuando surge el derecho de violar la legítima propiedad de los otros en condiciones de pobreza extrema, o bien la posibilidad de dar muerte a otro en caso de peligro y con legítima defensa ¿Cómo es posible en estos casos aplicar un sistema de leyes objetivo basado en la protección de la propiedad a sujetos que tienen pleno derecho a su bienestar particular, - aún cuando este último se manifiesta como derecho a la preservación de la vida propia? ¿Es posible establecer el predominio de uno sobre otro cuando ambos se reconocen como plenos derechos de la voluntad? Hegel nos ofrece, en cierta forma, una respuesta a estas interrogantes:

Las situaciones de miseria y emergencia revelan la finitud y por tanto la contingencia del derecho y del bienestar, es decir del derecho abstracto que no es al mismo tiempo la existencia de la persona particular, y de la esfera de la voluntad particular separada de la universalidad del derecho. 32/

Por un lado, el derecho de la subjetividad, el derecho al bienestar no puede ser erigido en derecho absoluto y definitivo; por otro, - el derecho abstracto expresado en el contrato no puede ser tampoco más absoluto ni incondicionado. El conflicto en el cual entran ambos derechos obliga a superarlos en aquello que cada uno tiene de finito y exclusivo o unilateral.

Esta solución por los conflictos que surgen entre Derecho Abstracto y el bienestar sigue manteniéndose al interior de la preocupación y el interés hegeliano para no convertirlos en derechos absolutos ni identificarlos, aplicarlos, sustituirlos o absolutizarlos como los principios que fundamentan la racionalidad de las acciones políticas en el mundo moderno: en ambos casos no hay un fin común que perseguir, no hay propiamente la exigencia de una convivencia como fin esencial.

Hay que tener en cuenta, por otra parte, el punto de vista desde el cual se consideran aquí el derecho y el bienestar, es decir, como derecho formal y como bienestar del individuo. Lo que se denomina bien general, el bien del estado, es decir el derecho del espíritu efectivamente concreto, constituye una esfera totalmente diferente en la que el derecho formal es un momento subordinado, lo mismo que el bienestar particular y la felicidad del individuo. Ya anteriormente se ha señalado que es una frecuente equivocación de la abstracción hacer valer el derecho privado y el bienestar como lo en y por sí frente a la universalidad del estado. 33/

La exigencia de solucionar los conflictos suscitados obligará a superar ambos derechos integrándolos a una nueva esfera: el bien y su correlato subjetivo, la conciencia moral. Intentemos ahora explicar cómo se efectúa esta integración, no sin antes hacer la observación de que esta nueva determinación del derecho moral estará directamente vinculada con la posibilidad de dar respuesta a una pregunta planteada al inicio de nuestra sección: ¿puede o no el discurso de la Moralidad colaborar en la necesidad de definir la racionalidad del poder político sobre nuevas bases teóricas?

2.2.1.d. Del bien como condición para un acto moral verdaderamente social.

Volvamos ahora a plantearnos unas preguntas en relación a la problemática central que poco a poco se va configurando a través de nuestro recorrido: si el sistema de derecho abstracto es un sistema de relaciones intersubjetivas legalmente reconocido, pero insuficiente para perseguir un verdadero fin común, y si el bienestar solamente es un derecho particular que no trasciende la particularidad subjetiva de cada agente moral ¿cómo es posible pensar en un fin universal que permita - establecer una sociabilidad entre sujetos que buscan sólo el reconocimiento de su propiedad privada y su propio bienestar? ¿cómo pensar en unas acciones universales, racionales, a partir de sujetos singulares enfrentados a otros singulares que tienen derecho a que se reconozca - su particularidad, o en otros términos, que tienen derecho a la satisfacción y realización de sus deseos y fines subjetivos?

La contestación a estas preguntas empieza a configurarse al final de la segunda sección de la Moralidad: así como anteriormente el propósito se veía superado por la capacidad del sujeto para reflexionar sobre sus acciones, ahora la reflexión sobre el bienestar particular posibilitará ir más allá de la satisfacción egoísta del agente moral. Reflexionando sobre su bienestar propio, el sujeto deviene conciente que su universalidad no se corresponde con la satisfacción egoísta puramen

te subjetiva, con la ejecución de acciones individuales. Percatándose interiormente que su universalidad trasciende su egoísmo abstracto, -- tratará de manifestarla exteriormente, objetivarla, manifestándola como una referencia al bienestar de los otros. Promover mis satisfacciones subjetivas hacia una satisfacción universal, dejar de comportarme ante los otros como un sujeto sumido en su satisfacción egoísta, representará una de las posiciones más relevantes de este segundo terreno -- de actualización de la voluntad que estamos explicando. La idea de -- que un valor más alto --el bienestar de los otros-- no contradice ni se opone a la libertad subjetiva de los agentes morales, será lo que permita la configuración de un fin universal que regule, mediatice, las -- acciones de los sujetos.

Lo subjetivo, al mismo tiempo que obtiene contenido particular del bienestar, está, en cuanto -- reflejado sobre sí e infinito, en relación con -- lo universal, con la voluntad existente en sí. Este momento, puesto en un principio con la misma particularidad, es el bienestar también de -- los otros, y, en una determinación más completa pero totalmente vacía, el bienestar de todos. El bienestar de muchos otros particulares es, por -- lo tanto, también un fin esencial y un derecho -- de la subjetividad. 34/

Sin embargo, este bienestar universal tiene que expresarse en un valor reconocido por todos los sujetos: la idea de un valor más alto que no contradiga ni se oponga a la libertad subjetiva de los agentes morales, pero al mismo tiempo contemple un bienestar universal, será la que permitirá la configuración de un fin universal que unifique --

las acciones de los sujetos. Entre mis acciones y las de los demás se deslizará la racionalidad de un fin universal reconocido por todos. Será aquí donde veremos la importancia que tiene la tercera sección de la Moralidad: el Bien y la Conciencia Moral.

El bien será un fin universal que hará posible una armonía en las acciones morales según una máxima universal: será un valor en el cual cada sujeto rebasará el ámbito de su subjetividad particular, su egoísmo expresado en el bienestar propio. El bien será lo que permitirá el reconocimiento universalizante entre los sujetos morales: Yo quiero -- dar a este fin una existencia objetiva en mis acciones, de tal modo -- que deje de ser sólo una universalidad puramente interior existente sólo en el pensamiento. Pero mis acciones, como objetivación de este -- fin, existirán también para otros. Así como anteriormente en el derecho de apropiación se requería del reconocimiento de los otros propietarios para enajenar la cosa, aquí los otros sin cuya cooperación mis actos no serían verdaderamente morales y universales, serán otros sujetos morales que actuarán conforme a aquel mismo fin:

Puesto que en la realización de mi fin conservo mi subjetividad, en su objetivación supero al -- mismo tiempo esa subjetividad inmediata, esta -- subjetividad individual mía. Pero la subjetividad exterior, que es idéntica a mí, es la voluntad de los demás. El terreno de la existencia de la voluntad es ahora la subjetividad, pero -- la voluntad de los demás es al mismo tiempo la existencia distinta que doy a mi voluntad. La realización de mi fin tiene por lo tanto en su interior esta identidad de mi voluntad y la vo-

luntad de los otros, tiene una relación positiva con la voluntad de los demás. 35/

Si el "objeto o contenido adecuado de un sujeto solamente puede ser otro sujeto, esta vinculación intersubjetiva es posible por el bien como valor universal: las acciones tienen valor en la medida en que son reconocidas por mí y por lo otros como acciones que contribuyen a una satisfacción universal realizada conforme a un principio racional. De este modo, se establecerá un sistema de relaciones intersubjetivas donde los propósitos, las intenciones, las responsabilidades, el bienestar particular de cada sujeto encontrarán su verdad, es decir, se verá integradas en un sistema donde las acciones estarán reguladas según una norma universal.

En el conjunto de las acciones morales, un sujeto encontrará su verdad en la objetividad representada por la subjetividad ajena, su voluntad se identificará positivamente con la voluntad de los demás: a diferencia del derecho abstracto donde la relación con las demás voluntades era negativa, exclusiva, en la Moralidad se actúa ya no conforme a prohibiciones jurídicas que pretenden salvaguardar el respeto por la propiedad privada de cada propietario, sino por el bienestar de los otros, por una "subjetividad universal". 36/

La Moralidad se nos revela ahora, en su expresión más elevada, co

mo un acto común: los actos morales sólo tienen sentido al interior de un sistema de relaciones morales. No hay, entonces, actos morales abstractos que valgan por sí mismos; lo moral se realiza en cooperación con los otros sujetos, es social. La voluntad moral será, igualmente, expresión de una "voluntad común". <sup>37/</sup> Todos los sujetos deben ser conscientes de que actuando por el bien es posible conformar una moralidad donde los deseos subjetivos y las acciones particulares que suscitan para su satisfacción encuentran su verdadero significado. Actuar moralmente, entonces, es actuar para formar un mundo humano donde se realice la libertad universal, el bien, el "fin último del mundo". 38/

La valoración de las acciones se establece ahora en relación a un mundo que rebasa la subjetividad singular, aislada, de los sujetos. Es en esta realización de un mundo humano universalmente libre donde se expresa la universalidad de los sujetos: la acción conjunta por un fin común, el bien por y para todos.

El nuevo derecho de los sujetos morales se hace presente: el derecho a que se les reconozca como voluntades que piensan y quieren según principios universales, el derecho a ser reconocido y juzgado en sus acciones conforme a lo que ellas tienen de bueno, según su contribución al bienestar universal. He aquí la máxima modalidad del derecho moral:

El derecho de la voluntad subjetiva es que lo --

que deba reconocer como válido sea considerado por ella como bueno. Por otra parte, toda acción suya, en cuanto fin que penetra en la objetividad exterior, tiene que serle imputada como justa o injusta, legal o ilegal, en base a su conocimiento del valor que ella tiene en aquella objetividad. 39/

El valor de la acción, lo que ella tiene de bueno, no hace referencia a la inmediatez ni a la particularidad de los sujetos, sino -- que los trasciende: lo bueno es transubjetivo, está vinculado no sólo al sujeto que ejecuta la acción sino también a los demás sujetos. La responsabilidad del sujeto no recae sobre la particularidad de una acción regida por un fin inmediato como el propósito ni tampoco sobre -- las acciones libremente escogidas para lograr el bienestar propio, sino sobre una tarea más amplia: "la formación de un mundo del espíritu producido a partir de sí mismo como segunda naturaleza", 40/ en la promoción de las acciones subjetivas para la realización de un universo humano donde la libertad y satisfacción universal sea posible. La acción deberá ser juzgada como justa o injusta, legal o ilegal, según su contribución a la realización del bien, el valor universal en el cual todos reconocen un derecho y un deber absoluto.

La voluntad subjetiva se nos revela, en su expresión más concreta, como conciencia moral, esto es, tiene pleno conocimiento de que en el bien su responsabilidad rebasa la singularidad del derecho de apropiación y la particularidad del derecho al bienestar propio. En esto --

radica la importancia de la nueva modalidad de la voluntad: ya no se contempla sólo el valor subjetivo de la acción, ese universal abstracto según el cual el sujeto moral tiene el derecho de encontrar su bienestar por la elección de sus fines con conocimiento de causa, sino de un valor universal, objetivo, como el bien que expresa la exigencia de una libertad universal.

Es en esta conciencia moral donde culmina el desarrollo progresivo del derecho moral, el para sí constitutivo, característico, de la voluntad subjetiva. El derecho del sujeto moral en su acción se ha desarrollado gradualmente hasta llegar a expresar su propia universalidad: al comienzo, el sujeto reconoce su responsabilidad ante un fin inmediato objetivado en su acción, pero no expresa aún ninguna universalidad; después, cuando la acción tiende a la satisfacción subjetiva y en relación a ésta tiene valor, la universalidad implícita en el sujeto comienza a hacerse explícita en el derecho al bienestar propio; finalmente, cuando la conciencia moral reconoce en el bien un fin universal, un derecho y deber absoluto del sujeto, la universalidad de la voluntad se hace explícita.

#### 2.2.2. Crisis de los fundamentos subjetivistas de la visión moral del mundo.

El problema inicial al cual se enfrentaba la segunda parte de los

Principios de la Filosofía del Derecho, referente a cómo pensar en acciones universales --racionales-- a partir de sujetos que tienen derecho a la satisfacción de sus deseos o fines subjetivos, se ha convertido -- en el problema de cómo pensar en un fin que permita establecer una convivencia entre individuos que sólo buscan el reconocimiento de su propiedad privada y el de su libertad subjetiva. Este problema, según lo visto, parece resolverse mediante la determinación de un derecho y deber absoluto como el bien. Esta determinación solamente es posible en una conciencia capaz de ir más allá de los fines subjetivos, puramente egoístas.

El pleno conocimiento de un bienestar universal, la convivencia -- como un fin plenamente conciente, se presenta, entonces, en el nivel -- de la conciencia moral: el derecho a la apropiación, el derecho correspondiente al propósito, a la intención, las responsabilidades que im-- plican, las satisfacciones de los deseos subjetivos, el bienestar propio y el de los otros, se encuentran de esta forma promovidos, integrados, en una conciencia moral que tiene al bien como un derecho y obli-- gación absolutos de los sujetos morales.

Tanto el derecho abstracto como el bienestar y la subjetividad del saber y la contingencia de la existencia exterior están eliminados en el -- bien en cuanto independientes por sí, pero al -- mismo tiempo están contenidos y conservados en él según su esencia.

El bien, por lo tanto, en cuanto es la necesi-- dad de ser efectivamente real por medio de la -- voluntad particular y constituye al mismo tiem--

po la sustancia de esta última, tiene un derecho absoluto frente al derecho abstracto de la propiedad y a los fines particulares del bienestar.

41/

Sin embargo, el bien mostrará también insuficiencias que impedirán erigirlo en fundamento absolutamente racional de las acciones humanas. Hegel expresará, a través de la explicación de estas insuficiencias, las contradicciones hacia las cuales desemboca esta visión moral del mundo desarrollada en la segunda parte de los Principios de la Filosofía del Derecho. Será, precisamente, este aspecto el que desarrollaremos a continuación.

Hemos visto a través de nuestro desarrollo cómo la preocupación por los principios que hacen racionales las acciones humanas constituye también un tema nodal de la Moralidad. Hemos visto, igualmente, cómo esta preocupación se resuelve en la configuración de una conciencia moral que, en tanto expresión más elevada de la voluntad subjetiva, concibe al Bien como un derecho y deber absoluto de todos los sujetos. Sin embargo, que el bien no sea más que un fin a lograr, un deber, manifestará el límite y defecto fundamental de este segundo terreno de actualización de la libre voluntad representado por el subjetivismo moral.

El bien tiene con el sujeto particular la relación de ser lo esencial de su voluntad, que por lo tanto tiene en él simplemente una obligación. Puesto que la particularidad (del sujeto) se di-

ferencia del bien y cae en la voluntad subjetiva, el bien tiene en primer lugar sólo la determinación de la esencialidad universal abstracta, del deber. 42/

Mientras que la voluntad subjetiva existe y actúa realmente reconociendo en el bien una obligación, éste se presenta sólo como una --- esencialidad abstracta, como un deber-ser que no posee un contenido --- concreto, una realidad objetiva. El querer subjetivo, en su modalidad de conciencia moral, se fija una tarea que debe ser real; sin embargo, la forma del deber-ser remite esta tarea a una lejanía irrepresentable.

Esta diferencia entre la particularidad de la voluntad subjetiva y la universalidad abstracta del bien establece un abismo entre las -- acciones subjetivas de los agentes y el fin común: la convivencia como tal permanece sólo como un fin conciente universalmente reconocido, pero no se efectúa realmente. Esta disconformidad entre el deber-ser y la ausencia de una realidad objetiva del bien se convertirá en un punto importante en la crisis y degradación del subjetivismo moral: la -- conciencia moral permanece en el formalismo de un deber que se plantea el bien como un fin al que continuamente se aproxima, pero nunca alcanza efectivamente. Lo que caracterizará a la visión moral del mundo será el "deber-ser" y no lo que ya "es", es decir, la existencia de un -- bien definido concretamente y realizado objetivamente.

El bien, como principio universal que debe fundamentar la racionalidad de las acciones morales, permanece en el puro deber-ser, en la expresión tautológica de una identidad formal, es decir, en un deber que debe ser querido por el deber mismo. Pero "el deber que debe ser querido en cuanto tal y no a causa de un contenido, la identidad formal, consiste precisamente en la eliminación de todo contenido y determinación" 43/. El bien no posee, entonces, ningún contenido o determinación concreta, es sólo "la identidad carente de contenido, lo positivo abstracto, lo que no posee determinación". 44/

Es aquí donde se establece un paralelismo entre las contradicciones hacia las cuales progresa la Moralidad y la crítica que realiza Hegel al formalismo del imperativo categórico kantiano en otras de sus obras -la Fenomenología del Espíritu, sobre todo- 45/ y que en los Principios de la Filosofía del Derecho es brevemente mencionada.

La expresión kantiana más precisa que establece la capacidad de una acción para ser representada como máxima universal... no contiene por sí otro principio que no sea la carencia de contradicción y de la identidad formal (s.c. del deber por el deber mismo).

En efecto, la proposición: "considera si tu máxima puede ser tomada como principio universal", sería muy buena si ya dispusiéramos de principios determinados sobre lo que hay que hacer... Pero en este caso no está presente ni siquiera el principio mismo... 46/

Debido a esta ausencia de determinaciones, a esta identidad formal del principio del deber por el deber mismo, la conciencia moral -- tratará de conferir al bien una determinación, "lo universal del bien, lo abstracto, no puede ser realizado de modo abstracto." 47/

Habíamos visto, anteriormente, que la conciencia moral era la máxima expresión del para sí constitutivo de la voluntad subjetiva, puesto que con ella se tenía la plena convicción de querer un valor universal que trascendiera la particularidad subjetiva de los agentes morales: el bien. Ahora, ante la indeterminación de este valor, la conciencia moral se concebirá a sí misma como la absoluta certeza de saber decidir sobre lo que es el bien y el mal, sobre lo que es el derecho y el deber:

La conciencia moral expresa la absoluta justificación de la autoconciencia subjetiva, que asegura que ella sabe, en su propio interior y a partir de sí, qué son el derecho y el deber... 48/

El movimiento reflexivo de autoreferencia que da origen a la subjetividad moral y que ya hemos explicado en páginas anteriores, mostrará aquí sus más absurdas consecuencias: a la expresión universal pero abstracta del bien como un valor que permita instaurar un sistema de relaciones intersubjetivas donde las acciones entre sujetos particulares encuentran una unificación racional, la conciencia moral pretenderá conferirle determinaciones que no rebasarán el ámbito del subjetivismo particular de los agentes morales:

A causa de la constitución abstracta del bien, el otro momento de la idea, la particularidad, cae en la subjetividad que, en su universalidad reflejada sobre sí, es en su interior la absoluta certeza de sí misma, lo que pone la particularidad, lo que determina y decide, la conciencia moral. 49/

De esta forma, tenemos que el abismo nunca llenado efectivamente entre el bien como un deber-ser y la voluntad subjetiva -entre un fin proyectado en un futuro indeterminado y una voluntad que se sabe obligada a realizarlo- es lo que dará lugar, nuevamente, al predominio de la subjetividad particular de los sujetos en el terreno puramente moral.

Conciencia moral, bien y deber se combinan, entonces, de tal forma que no solamente representan el máximo desarrollo del para sí constitutivo de la subjetividad moral, sino que también encierran las condiciones de posibilidad para generar su crisis y degradación: el predominio de la particularidad subjetiva de los agentes morales se deslizará de nuevo entre sus acciones cuando la interioridad de la voluntad - se erige en la determinante absoluta de lo que son el bien y el mal, - el derecho y el deber. Ahora se deja abierto todo un margen de posibilidad para que cualquiera de mis acciones pueda justificarse, por la vía del imperativo categórico, como criterio de legislación universal: será posible universalizar toda acción que esté sometida a la contingencia, al capricho o a la arbitrariedad de los sujetos argumentando -

que se ha actuado porque se ha creído hacer el bien de todos:

...(al) permanecer en la pura interioridad de la voluntad, la autoconciencia es posibilidad de -- convertir en principio tanto lo en y por sí universal como el arbitrio, de hacer predominar la propia particularidad sobre lo universal... 50/

### 2.2.3. Degradación del subjetivismo moral y su imposibilidad de una visión positiva de la política.

En un número aproximado de quince páginas 51/ Hegel nos expone las diferentes figuras que adquiere este procedimiento por el cual la indeterminación del bien pretende superarse convirtiendo o erigiendo la interioridad de la voluntad subjetiva en la instancia determinante de todo criterio de las acciones morales: la hipocresía de la subjetividad romántica, el probabilismo de los teólogos, la sacralización absoluta de las "buenas intenciones", las perversiones de la ironía romántica, - todas estas son figuras que ejemplifican la degradación del subjetivismo moral, en todas ellas el convencimiento subjetivo, el arbitrio, se - convierte en regla y medida de toda acción que se haga pasar por buena o por mala. Todas estas son figuras donde cualquier sujeto es elevado a la dignidad de proporcionar un contenido al bien abstracto, subsumir un contenido particular bajo un universal; donde la determinación del - bien está basada en el arbitrio, capricho, sentimiento, convicción, --- creencia o representación de los individuos; en todas ellas no se reconoce más poder que aquel basado en la instancia subjetiva de los agen--

tes morales.

La determinación de lo que es bueno o malo, de lo que es el derecho o el deber, escapa ahora al dominio de la razón para refugiarse en el juego de los sentimientos, de las convicciones subjetivas o creencias. De esta forma, es posible cometer las acciones más absurdas, injustas y criminales, argumentando que se ha actuado para lograr un fin positivo; es posible matar, robar, vengar, satisfacer toda acción dominada por el odio o resentimiento y argumentar que en el fondo se ha actuado con "buenas intenciones", por el bien de todos; es posible, entonces, hacer pasar toda acción injusta como un medio para lograr fines "positivos".

Las figuras que ejemplifican la degradación del subjetivismo moral expresan, así, la gran contradicción en la cual desembocan las concepciones morales del mundo que intentan presentarse y erigirse por sí mismas como expresiones absolutamente racionales de las acciones humanas. Las conquistas de la Moralidad, su configuración de un principio racional que confiriera unidad a las acciones de los sujetos morales, degenera en la eliminación de todo criterio racional de las acciones, es decir, en la instauración de una tiranía de la voluntad moral basada en puras intenciones subjetivas.

Las consecuencias de este subjetivismo moral dentro del terreno -

de las acciones tanto sociales como políticas las contempla Hegel en los Principios de la Filosofía del Derecho. El poderío de una subjetividad moral que se concibe a sí misma como la instancia absoluta de toda determinación del derecho y del deber tiene consecuencias negativas en las acciones sociales y políticas puesto que hace caso omiso de las expresiones objetivas en las cuales se manifiestan los derechos y deberes, ignora la existencia de las instituciones sociales, de las organizaciones políticas: no se reconoce más poder que aquel basado en la instancia subjetiva de los sujetos morales. La determinación del bien está referida siempre a la subjetividad moral y no a una verdadera expresión objetiva, ética, social, política:

Esta subjetividad, en cuanto abstracta autodeterminación y certeza pura sólo de sí misma, disuelve en sí toda determinación del derecho, del deber y de la existencia, pues es el poder que para cada contenido juzga y determina exclusivamente desde sí qué es lo bueno... 52/

Esta conquista en la interioridad de la voluntad subjetiva que se convierte en la "abstracta autodeterminación y certeza pura sólo de sí misma" 53/ desvinculada totalmente de toda realidad objetiva, es decir, en una tiranía de la voluntad moral, es lo que caracteriza a un subjetivismo moral incapaz de derivar una visión positiva de la política: - el subjetivismo moral que instituye una tiranía moral concibe la realización de la libertad, el valor de las acciones morales, solamente en oposición a cualquier organización objetiva del querer humano, incluyendo al estado. La libertad humana es rebajada a acciones morales re

gidas por un convencimiento subjetivo o arbitrio de los sujetos que genera una aversión a cualquier sistema objetivo de leyes.<sup>54/</sup> Las filosofías subjetivas de la moral se caracterizan siempre por oponer la subjetividad de los agentes morales a cualquier organización objetiva del Estado.

Los movimientos estudiantiles suscitados a partir de 1815 en Alemania, y sus consecuencias, los concibe Hegel como una expresión concreta de la influencia del subjetivismo moral, y su imposibilidad de ofrecer una visión positiva de la política. Estos movimientos estuvieron encabezados por la Sociedad de Estudiantes Alemanes y tenían por objetivo lograr la libertad y unificación alemanas. Sin embargo, la visión abstracta en la cual se apoyaban semejantes objetivos provocaron repercusiones ante las cuales Hegel no permanece indiferente. Para él, la filosofía kantiana degeneró en aquellas movilizaciones en una ética de meras intenciones subjetivas que condujo a una tiranía moral -un peligro que Hegel siempre detecta en el kantismo. Tratamos de explicar brevemente este suceso.<sup>55/</sup>

En el año de 1819 un acontecimiento relacionado con un festival organizado por aquella Sociedad de Estudiantes fue lo que vino a generar todo un movimiento de represión por parte de los gobiernos de los estados alemanes. En este festival, un escritor -bajo la sospecha de ser un espía ruso cuyas actividades se creían contrarias a la causa

de la libertad y unificación alemanas- fue asesinado por un estudiante miembro de aquella asociación estudiantil. Este hecho provocó tal con moción que los gobiernos alemanes sintieron tener un motivo justificado para atacar las ideas revolucionarias prevalecientes en las universidades. Un fuerte período de represión siguió a aquel asesinato, represión que no solamente estuvo dirigida al sector estudiantil, sino - que llegó a ejercerse contra los catedráticos de las universidades e, inclusive, llegó a rebasar el ámbito meramente universitario al generarse decretos que establecían una estricta censura a los periódicos y panfletos en los cuales se llegase a detectar la presencia de ideas re volucionarias. Estudiantes, colegas y amigos del mismo Hegel tuvieron conflictos con la policía alemana debido a su conexión, real o ficticia, con la Sociedad de Estudiantes. En varios de estos casos Hegel - intervino a su favor ante las autoridades.

La atención de Hegel en estos sucesos se concentra en la justificación teórica que se pretendió dar a las movilizaciones de las organi zaciones estudiantiles: a partir de que éstas fueron cruelmente reprimidas, sus acciones recibieron un halago de santidad y de heroísmo 'na cionalista' por parte de sus dirigentes.

La carta dirigida a la madre de Karl Sand -nombre del estudiante que asesinó al escritor- es un fiel reflejo del tipo de visión entu--- siasta y romántica con la cual se pretendió fomentar la movilización -

universitaria. En aquella carta se trataba de consolar a la madre del estudiante argumentando que, después de todo, la acción de su hijo fue realizada con 'fines positivos' debido a que sus intenciones fueron -- las de coadyuvar a la libertad y unificación alemana. Mediante este -- tipo de argumentos morales se pretendió también justificar la acción -- de aquel estudiante ante los demás simpatizantes de las organizaciones.

El peligro que ve Hegel en semejantes argumentos subjetivo-mora-- listas, característicos en la posición intelectual de aquellos que dis-- culparon el asesinato del escritor por el sólo hecho de que el asesino tuvo 'buenas intenciones', consiste en que podían ser utilizados para justificar cualquier crimen. Cualquier intento por querer basar movi-- lizaciones políticas sobre semejantes criterios puramente subjetivis-- tas, abstractos, llevan necesariamente tanto a la justificación de --- cualquier acción criminal como al desprecio por cualquier sistema obje-- tivo de instituciones sociales y políticas, mismos que pueden conver-- tirse en motivos para generar una reacción infinitamente negativa en'-- las acciones del gobierno. Son estas consecuencias del subjetivismo -- moral en las acciones tanto sociales como políticas las que Hegel de-- tecta en aquellos acontecimientos suscitados en el enfrentamiento en-- tre universitarios y gobierno.

De manera semejante a lo acontecido en el Derecho Abstracto, si -- bien por razones y sobre fundamentos diferentes, se cae en una abierta

oposición entre la subjetividad particular de los sujetos y la objetividad representada por las instituciones u organismos sociales y políticos: ante una subjetividad moral que llega a considerar a sus acciones como 'buenas' en cuanto más se enfrentan y cuestionen la existencia objetiva de la esfera política, se presenta un poder político que solamente se muestra como opuesto a las acciones subjetivas. Cada instancia pretende reafirmarse a sí misma mediante la supresión o aniquilación de la otra. Nuevamente la ausencia de una existencia efectiva de momentos mediadores entre la subjetividad moral y el poder político es uno de los motivos fundamentales por los cuales se explica su mutua exclusión, su constante lucha.<sup>56/</sup>

Para Hegel, de nuevo se plantea aquí un saber abstracto como fundamento racional de las acciones humanas cuyos principios subjetivistas conducen no a un ejercicio racional del poder, sino a su imposibilidad.

Lo interesante en este caso radica en que al inicio de nuestra exposición planteábamos que el interés de la Moralidad consistía en que podía representar una posible solución a la situación conflictiva en la cual había caído el poder político a raíz de la experiencia revolucionaria francesa. Ahora vemos que este terreno moral, no regido por los principios de las relaciones contractuales, muestra insuficiencias en sus planteamientos que le impiden ofrecer una visión positiva de la

política y deja, por esto mismo, abierto todo un conjunto de contradicciones que no puede resolver conforme a sus propios principios.

La Moralidad, al igual que el Derecho Abstracto, no es más que un momento esencialmente finito y abstracto que no puede ser absolutizado. Debemos señalar que Hegel siempre llama abstracta a una determinación - separada por el entendimiento del campo conceptual dentro del cual tiene su verdadera significación, su contenido real. Se necesita, por esto mismo, superar esta abstracción refiriendo los momentos anteriormente desarrollados a la esfera concreta que les da su verdadera vitalidad. Esto último es lo que hace Hegel en su tercera parte de los Principios de la Filosofía del Derecho: la Vida Etica.

Como ya lo hemos indicado al final de nuestra exposición del Derecho Abstracto, el discurso de la Vida Etica nos permitirá comprender -- más claramente por qué califica Hegel a los principios expuestos hasta estos momentos como abstractos. Este discurso ético, a diferencia del discurso moral, desarrollará un concepto de voluntad subjetiva más enriquecido en sus determinaciones, una 'conciencia moral' enriquecida por las determinaciones que le confiere el desenvolvimiento de una vida ética en sus diversas expresiones o dimensiones: familiar, económica, social, jurídica e, inclusive, política.

En el punto de vista moral, tal como ha sido diferenciado de la eticidad en este tratado, sólo entre la conciencia moral formal. La verdadera sólo ha sido mencionada para exponer su diferencia y eliminar el posible malentendido de creer que aquí donde se habla de conciencia moral (s.c. La Moralidad) se está tratando de la verdadera conciencia moral, que aparecerá recién posteriormente con la disposición ética. 57/

No es suficiente que el sujeto moral posea en sí mismo la exigencia de actuar de tal forma que sus principios se conviertan en una máxima de acción universal para los demás sujetos. Se necesita pasar de un sujeto moral concebido abstractamente a un sujeto concebido en su situación plenamente concreta, un sujeto enriquecido históricamente. Se necesita pasar del bien indeterminado y formal a un bien enriquecido por múltiples determinaciones objetivas, un 'bien viviente'. En fin, es necesario que el libre querer comprenda que su mediación con un bien concreto solamente será posible por la formación que le confiere su 'disposición ética' en sus diferentes dimensiones: "la unidad del bien subjetivo y del bien objetivo existente en y por sí en la eticidad". 58/

Dentro de la multiplicidad de expresiones éticas en las cuales se desenvolverá el sujeto, el sistema hegeliano de las clases sociales no solamente tendrá como importancia, como lo mencionábamos al final de nuestra exposición del Derecho Abstracto, descubrir aquellos elementos

del mundo moderno que permitan liberar a la esfera política de los principios atomistas dominantes en las relaciones de contrato o propiedad, sino que también tendrá como importancia el integrar todos aquellos elementos que, enriqueciendo a la voluntad subjetiva, permitan conciliarla e integrarla dentro de una visión positiva de las acciones políticas. - ¿De qué forma se revelan, cuáles son y cómo se integran estos elementos a través del discurso ético?.

Nuestra exposición de la tercera parte de los Principios de la Filosofía del Derecho estará dirigida a dar una respuesta a todas las interrogantes planteadas hasta estos momentos y toda su importancia consistirá en que a través de esta exposición se nos revelará la manera en que Hegel plantea su solución a los problemas de reconceptualizar la racionalidad del ejercicio político dentro del mundo moderno. Dicho en otros términos, lo que estará en juego en esta exposición, en esta proyección de lo abstracto hacia la Vida Etica, es la solución a los problemas provocados por la tiranía de una voluntad cuyos principios de acción fueron absolutizados y elevados a principios rectores de la acción política, así como también a los provocados por la tiranía moral de una voluntad subjetiva cuyos principios han convertido a las acciones de los sujetos en prácticas 'terroristas'. En fin, lo que se nos mostrará en este paso de lo abstracto a lo concreto será que una filosofía del libre querer no podrá alcanzarse más que en la constitución necesaria de los conceptos fundamentales de una filosofía económica, de -

una filosofía social y, finalmente, de una filosofía política; que las filosofías del derecho y de la moral no se realizan propiamente sino es al interior de una filosofía ético-política: "lo jurídico y lo moral no pueden existir por sí y deben tener lo ético como sostén y fundamento."

59/

### 3. LAS CLASES SOCIALES EN LA RACIONALIDAD DEL PODER EN EL MUNDO MODERNO: HACIA UNA VISION ORGANICA DE LA POLITICA.

La cuestión que más se discute, es en qué sentido haya de concebirse la participación de los particulares en los negocios del Estado... Para que el discutir la cuestión de la participación de los particulares en los negocios generales tenga un sentido, se debe suponer, no lo irracional, sino un pueblo ya organizado... no es en la forma inorgánica de los particulares como tales, sino como momentos orgánicos, como clases, como entran en aquella participación; una fuerza o actividad en el Estado, no debe nunca aparecer en la figura informe e inorgánica de la pluralidad y de la multitud.

Hegel, Enciclopedia de las... pfo. 544.

3.1. EL DISCURSO ETICO: HACIA UNA APREHENSION CONCEPTUAL REAL DE LOS -  
CONFLICTOS SOCIALES Y DE LA RACIONALIDAD DEL PODER.

La denuncia de los discursos filosóficos abstractos expuestos en nuestra segunda parte nos hace apreciar cuál es el verdadero interés - que subyace en el análisis hegeliano hecho hasta estos momentos, a saber: que los conflictos del poder suscitados por la misma revolución - política francesa no se ven resueltos por la 'revolución filosófica mo - ral', sino que se agudizan aún más. Esto mismo provoca que ahora nos enfrentemos a un panorama aún más complicado que, evaluado en su justa medida, nos permitirá valorar la importancia de la tercera parte de -- los Principios de la Filosofía del Derecho: el discurso de la ética vi - viente.

Ciertamente, Hegel ha pretendido mostrarnos cómo la ingerencia de saberes filosóficos abstractos en el terreno de las acciones del poder conducen a consecuencias nefastas. Sin embargo, no hay que pasar por - alto que su crítica de las consecuencias 'autoritarias' o 'tiránicas' - inherentes tanto a los principios abstractos del movimiento político -- francés como del movimiento alemán, implica un reconocimiento de sus -- efectos liberadores: ambos fueron, sí, movimientos de liberación, pero - la libertad que los guiaba era la libertad abstracta y vacía del 'enten - dimiento' que, en el momento de su realización, solamente expresa sus - efectos negativos. Expliquémonos un poco.

La revolución política francesa significó, efectivamente, el derumbe del antiguo régimen social y político y el surgimiento de uno nuevo donde fuese posible el reconocimiento universal de los derechos de todos los sujetos como seres plenamente libres, incluyendo su derecho de participación política. Sin embargo, la concepción del poder a partir de una perspectiva contractualista 'reintrodujo' en este nuevo régimen un criterio en la forma de ejercer el poder político semejante al que predominaba en el antiguo régimen: se instauró un gobierno donde el ejercicio del poder sobre los gobernados fue concebido bajo los criterios de las relaciones de propiedad; un régimen donde, haciendo del contrato una categoría política, se convirtió al ámbito de las decisiones del poder en un terreno propicio para la ingerencia de decisiones puramente personales:

ambos puntos de vista son muy diferentes, pero tienen en común que trasladan la determinación de la propiedad privada a una esfera totalmente diferente y de una naturaleza elevada (s.c. al Estado o esfera política. E.R.). 1/

Fue de esta forma como habíamos planteado que, de alguna manera, la importancia de la revolución francesa radicaba en que su 'fracaso' político daba lugar al nacimiento de una problemática propia y nueva del poder que ya no fuera aquella de la apropiación, sino una realización de la libertad que desbordase la esfera de la propiedad, del 'tener', pensando la participación en los asuntos políticos con conceptos nuevos y propios. Sin embargo, ¿qué es lo que en realidad nos ha mos--

trado la transición de la experiencia revolucionaria francesa a la teoría kantiana de la moralidad?

La 'revolución filosófica' de la moral kantiana -mediante los principios reflexivos implícitos en su posición subjetivista- tuvo, ciertamente, una gran relevancia debido a que su sentido de liberación radicó en que pretendió romper también con los yugos de un régimen social y político que, estando en decadencia, había perdido todo aquello que le había dado vida a sus instituciones; romper con una realidad social y política en la cual la libertad se encontraba ausente. Sin embargo, hemos visto que en el horizonte discursivo de la moralidad se consideró - que todas las formas objetivas del poder tenían el mismo significado -- que aquella representada por el régimen social y político con el cual se quiso romper: el de ser la expresión universalizada de los intereses personales de quienes sustentan el poder mismo. En esto radicó, justamente, su 'incapacidad' teórica para ofrecer una alternativa política - objetiva y positiva no sólo ante el régimen que ha intentado derrocar, sino también ante la crisis política abierta por la misma revolución -- francesa: en que pensó que todas las formas de ejercer el poder se reducen a aquella que tiene enfrente y con la cual ha querido establecer una ruptura. Esto mismo explicaba también porqué al extremo subjetivismo de la moralidad correspondía la ausencia de un modelo de Estado o de sociedad postrevolucionarios: el sujeto que surgía de la experiencia revolucionaria francesa era un sujeto moral que, afirmándose siempre a

sí mismo, se presentaba en constante lucha con cualquier sistema de instituciones sociales, contra cualquier régimen político, porque veía en ellos la trama de las estipulaciones privadas de los gobernantes.

Dentro de este panorama vienen a presentarse en estos momentos varias interrogantes que nos indicarán la dimensión real de los problemas a los cuales se enfrentará Hegel en su tercera parte de los Principios de la Filosofía del Derecho.

Hegel es conciente, según lo hemos visto, de que la ingerencia de discursos abstractos en las acciones del poder ha conducido a prácticas políticas funestas, pero ¿quiere decir esto que discursos que han pretendido reconceptualizar el problema del poder a partir de la misma libertad subjetiva no han hecho más que mostrar que ni el poder ni el sujeto se 'reconcilian' realmente? ¿el sujeto es, entonces, una condición negativa del poder? o bien ¿el poder es siempre una condición negativa para la libertad de los sujetos? ¿acaso no es esto lo que nos han mostrado la crisis política francesa y la crisis 'ética' kantiana donde, - después de haber hecho desaparecer todos los momentos intermediarios, - sólo han quedado presentes la voluntad particular y la voluntad general; pero donde también la dominación de la primera -bajo la figura del propietario o del agente moral- engendró la anarquía social, y la actitud de la segunda exigió el terror o tiranía política?

Todas estas interrogantes nos marcan la pauta para hacer la indica

cación respecto al cuidado que debe tenerse con la interpretación de la tercera parte de los Principios de la Filosofía del Derecho: el discurso de la ética viviente. Y una cuestión importante es la que se hace aquí inmediatamente presente: puesto que la reflexión hegeliana pretende liberar realmente a la esfera del poder de la ingerencia de discursos que han pretendido reconceptualizar la racionalidad de las acciones políticas a partir de la libertad misma de los sujetos, entonces ¿quiere decir que esta 'liberación' sea necesariamente correlativa a aquella de negar toda participación a los sujetos en el ejercicio del poder? ¿quiere decir acaso que la única alternativa es una concepción 'absolutista' del poder en la cual la libertad subjetiva se encuentre anulada?

Creemos que Hegel se está enfrentando a un problema al que seguramente debió haberse enfrentado todo intelectual comprometido con su presente histórico, pero a este enfrentamiento nuestro autor no responde - reduciendo inmediatamente las contradicciones a uno de sus términos: su jeto o poder político. El discurso ético va, precisamente, más allá de estas posiciones 'reduccionistas', algunas de las cuales ya hemos considerado en la primera parte.

Tratando de responder a las crisis que enfrenta, el discurso ético revelará la plena convicción hegeliana de que es posible 'pensar' todavía un poder racional dentro del mundo postrevolucionario; que en medio de sus profundas crisis sociales y políticas, en el mundo moderno es po

sible discernir la posibilidad de una racionalidad del poder. Sin embargo ante las crisis contractualista y subjetivista-moral, ¿de qué otros instrumentos se dispone para realizar un nuevo análisis del poder en la modernidad? O planteada de otra forma: si la subjetividad no queda anulada dentro de la reconceptualización hegeliana del poder, entonces ¿cómo accede al poder mismo esta subjetividad?

Será aquí donde vendrá a presentarse una de las características primordiales del discurso ético que hay que tener presente: este discurso nos mostrará que, ciertamente, el problema de cómo se ejerce racionalmente el poder está esencialmente vinculado al de cómo se accede al mismo poder, pero -he aquí lo relevante- no es posible resolver estos problemas a partir de una configuración abstracta de la intersubjetividad. Los discursos tienen que salir de su abstracción, las categorías tienen que abandonar su vaciedad discursiva: el problema del poder no puede resolverse abstractamente. Expliquemos brevemente esto:

El análisis de los discursos contractualista y moral nos revelaba en ambos casos que, ciertamente, el reconocimiento intersubjetivo o socializante juega un papel importante en la reconceptualización de la racionalidad del poder en la 'modernidad'. Sin embargo, en ambos casos la intersubjetividad se construye discursivamente de una manera puramente abstracta porque no hay en estos discursos un reconocimiento de las modificaciones suscitadas en la vida social moderna ni de las fuerzas -

reales que han colocado al problema de lo Político como un tema central del debate intelectual en el mundo moderno. En estos discursos los conceptos no poseen una significación concreta porque no se encuentran mediados ni integran al conjunto de fuerzas reales que subyacen en los -- acontecimientos constitutivos de la modernidad misma. En fin, en estas creaciones discursivas existe un abismo entre lo conceptualizado y lo -- acontecido.

Estas características del discurso contractualista y moral contrastarán con lo que Hegel nos muestra en el discurso ético contenido en la tercera parte de los Principios de la Filosofía del Derecho, a saber: -- que el sujeto sobre el cual trate todo discurso que aborde el problema de la racionalidad de las acciones humanas y, por consiguiente, la racionalidad del poder, no puede ser un sujeto concebido abstractamente -- porque éste, erigido en punto de partida de cualquier discurso, queda -- inmerso en las abstractas representaciones del 'entendimiento'. No es el sujeto real en cuanto tal el que se tiene que superar, sino el sujeto tal y como es concebido por el entendimiento --el sujeto inmerso en -- las abstractas dimensiones del entendimiento y de sus variedades discursivas. Por esto mismo, la subjetividad --el libre querer autoconciente de los sujetos-- no pre-existe para Hegel al proceso de su formación espiritual, de su devenir temporal o histórico; la subjetividad es, en -- realidad, el resultado de conflictos reales, de interiorizaciones efectivas que deben ser incorporadas en la expresión discursiva.

Lo anterior explica porqué en el discurso de la ética viviente la misma idea de sujeto -la intersubjetividad misma- adquiere una dimensión diferente desde el principio mismo:

Respecto de lo ético sólo hay por lo tanto dos puntos de vista posibles: o se parte de la sustancialidad o se procede de modo atomístico, elevándose de la particularidad como fundamento. Este último punto de vista carece de espíritu, porque sólo establece una conexión mientras que el espíritu no es algo individual, sino la unidad de lo individual y lo universal. 2/

En esta cita se mencionan dos conceptos claves que permitirán, precisamente, reconceptualizar la idea de sujeto dentro del discurso de la ética viviente: el concepto de 'espíritu' y el de 'sustancia'. ¿Cómo se caracterizan y de qué manera se combinan ambos conceptos para ofrecernos una visión diferente de la subjetividad? Pasemos a dar una respuesta. 3/

El vínculo existente entre aquellos dos conceptos con la historia constituirá un punto interesante dentro del discurso ético. Según su relación con la historia, el espíritu puede ser considerado como la trama de acontecimientos unificados por un fin común, a saber: la efectiva 'actualización' del libre querer de los sujetos a través del devenir de sus propias acciones. Desde este punto de vista, el 'espíritu' hará referencia a las mediaciones objetivas efectivamente actualizadas de las acciones intersubjetivas en su devenir histórico. Lo interesante en este vínculo entre 'espíritu' e historia consiste en que las figuras de -

la intersubjetividad no pueden considerarse al margen de la actualiza--  
ción histórica de las acciones subjetivas: la figura de la intersubjeti--  
vidad -el reconocimiento intersubjetivo- no debe quedarse en la mera --  
abstracción producida por las creaciones discursivas del entendimiento,  
sino que debe descubrirse en el interior de los movimientos reales, de  
las crisis concretas, de las experiencias socializantes efectivas que -  
han dado origen a la modernidad. Pero el vínculo existente entre el --  
concepto de espíritu y la historia implica una característica más pro--  
funda.

Ciertamente, para Hegel el espíritu es historia, implica una tempo--  
ralidad, un pasado, un devenir; pero también ser figura del espíritu --  
tiene un significado más fuerte: aquel de la apropiación o 'interioriza--  
ción' de su propio movimiento histórico ya desarrollado, de su propia -  
temporalidad. Ser figura del espíritu se identifica, de esta forma, --  
con el tomar conciencia de que la comunidad existente en la cual los su--  
jetos se presentan posee una 'sustancialidad', una viveza interior que  
no es ajena a la subjetividad misma, sino, por el contrario, se revela  
como la síntesis de toda una gama de acontecimientos ya realizados, de  
enfrentamientos y conflictos profundos ya superados, de mediaciones so--  
cializantes reales, de entrecruzamientos y superaciones concretas, que  
han tenido como fondo una 'finalidad racional immanente', a saber: la --  
realización plena del reconocimiento de la libertad de los sujetos al -  
interior de una comunidad viva e institucionalizada. Ser figura del es

píritu implica, entonces, no solamente lo ya devenido, lo ya realizado, la temporalidad, sino también la toma de conciencia de este devenir como de su propia 'sustancialidad', como la apropiación de su 'realidad - sustancial'.

Esta comunidad viva e institucionalizada, aprehendida en su propia sustancialidad, constituye la realidad ética o sustancia ética donde la subjetividad verá sus decisiones y responsabilidades objetivamente expresadas en sus leyes, en sus cuerpos jurídicos, en sus instituciones - sociales y organizaciones políticas, etc.; una realidad en la cual la - subjetividad verá plenamente actualizada su libre voluntad en un sistema de organizaciones sociales e instituciones políticas efectivamente - existentes:

El derecho de los individuos a una determinación subjetiva de la libertad tiene su cumplimiento en el - hecho de que pertenecen a una realidad ética, pues la certeza de su libertad tiene su verdad en esa objetividad y en lo ético ellos poseen efectivamente su propia esencia, su universalidad interior. 4/

Anteriormente veíamos cuáles eran las consecuencias políticas de - una actitud moral que permanece puramente subjetiva y de una voluntad - moral que se distingue de un mundo puramente objetivo confrontándolo: - veíamos que lo que caracterizaba a la visión moral del mundo era el --- 'deber-ser' y no lo que ya 'es', esto es, la existencia de un bien concretamente definido y realizado objetivamente en contraste con un 'de--ber' moral que se plantea al Bien como un fin al que continuamente se -

aproxima pero nunca alcanza efectivamente. Pues bien, el discurso ético tratará de mostrar que todavía es posible erigir un discurso sobre la racionalidad del poder en la modernidad, pero revelando a esta forma del mundo como una realidad existente que posee 'nada de esencia inmanente' o esencia racional. Esta 'racionalidad' nace de la síntesis de un conjunto de acciones que se han combinado, mezclado, obstaculizado, enfrentado y mediado para dar lugar a una multiplicidad de procesos objetivos que han encontrado en la 'modernidad' misma su culminación efectiva; procesos objetivos que, en realidad, han pasado a constituir estructuras profundas, reales, concretas, de la modernidad misma.

Esta es, justamente, la importancia de la tercera parte de los Principios de la Filosofía del Derecho, de acuerdo a la interrelación entre el concepto de 'espíritu', el de 'sustancia' y la historia: que en el análisis social y político desarrollado progresivamente en el discurso ético habrá dos procesos que, en su correspondencia y alimentación recíproca, nos revelarán la 'sustancialidad' o 'racionalidad inmanente' de la realidad presente. Estos dos procesos son los siguientes: por un lado, la subjetividad tiene que devenir conciente de que el pleno desenvolvimiento de su libertad individual es posible si logra su participación conciente dentro de la universalidad concreta representada por el sistema de instituciones políticas de la realidad social a la que pertenece: por otro lado, esta realidad ético-moral tiene que deve-

nir conciente también de que la fuerza política de sus instituciones radica en el pleno reconocimiento autoconciente de sus ciudadanos.

No hay que olvidar, sin embargo, la importancia de aquello que hará posible la correspondencia entre los dos procesos: que la realidad sustancial no podrá 'subjetivizarse' -hacerse reconocer por los sujetos- ni la subjetividad podrá 'sustancializarse' -reconocer a las instituciones políticas existentes como algo esencialmente inherente a su libertad- si no es en la medida en que se encuentran mediados por la apropiación conceptual de su devenir espiritual -por la historia misma ---aprehendida conceptualmente. En el discurso ético no habrá, entonces, 'sustancialidades' ni 'subjetividades' comprendidas abstractamente, es decir, al margen de su mediación con la aprehensión conceptual de su temporalidad histórica.

Estos serían los aspectos que en estos momentos podemos resaltar - para responder de qué manera se reconceptualizará la subjetividad en el discurso ético si, como hemos dicho, no queda en realidad desplazada en esta tercera parte de los Principios de la Filosofía del Derecho. - De acuerdo a estos aspectos considerados, podemos decir que todo el análisis social y político que Hegel desarrollará en su discurso ético será una exposición sobre cómo la modernidad -aprehendida según la dinámica interna que le confiere la multiplicidad de relaciones sociales -- que la han constituido- revelará tener como característica esencial el

ser una realidad sustancial donde la racionalidad del poder tendrá su verdadera fuerza política en el reconocimiento de los sujetos de ver -- plenamente realizada su libertad dentro de los organismos políticos. -- Ciertamente, la subjetividad desplegada en su completo y libre desarrollo constituye la verdadera fuerza de la racionalidad del poder en la modernidad, pero no la subjetividad inmersa en las vaciedades discursivas del entendimiento, sino la subjetividad enriquecida y mediada por la totalidad de las relaciones sociales que le confieren a la 'modernidad' su verdadera realidad objetiva.

La importancia de todo esto que hemos considerado consiste en que nos ofrecerá, justamente, una vía diferente para abordar el tema de la racionalidad del poder en el mundo moderno: no es posible, como lo hemos afirmado, erigir un discurso filosófico sobre la racionalidad del poder a partir de abstracciones conceptuales que se niegan, a integrar la misma 'racionalidad immanente' de un mundo plenamente presente y objetivo. Por esto mismo, Hegel nos dice cuáles son las verdaderas características del discurso filosófico en el prefacio de sus Principios de la Filosofía del Derecho:

La tarea de la filosofía es concebir lo que 'es', - pues lo que 'es' es la razón. En lo que respecta - al individuo, cada uno es, por otra parte, hijo de su tiempo; del mismo modo, la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos. Es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá - de su tiempo presente como que un individuo pueda - saltar por encima de su tiempo, más allá de Rodas. Pero si tu teoría va en realidad más allá y se cons

truye un mundo tal como debe ser, éste existirá por cierto, pero sólo en su opinar, elemento dúctil en que se puede plasmar cualquier cosa. 5/

Las crisis o conflictos del poder en el mundo moderno no pueden re solverse, entonces, con discursos que establecen un abismo entre lo que conceptualizan y lo que ha acontecido -entre lo meramente discursivo y lo ya históricamente realizado. El peligro de los discursos filosófi--cos que se abstraen de la realidad concebida en su 'racionalidad inma--nente' consiste en que, permaneciendo en el mero nivel del entendimien--to, solamente construyen modelos de racionalidad social y política en - el aire, esto es, al margen de la actualización efectiva de las accio--nes humanas en el terreno de la historia.

Por esto mismo, el discurso filosófico de la ética viviente tiene que aprehender aquello que 'es', es decir, la realidad presente aprehen dida desde una perspectiva filosófica que no suprima su sentido crítico, sino que lo conjugue con su pretensión de descubrir en los acontecimientos su racionalidad efectivamente interior. Pero aprehender la reali--dad en su 'esencia racional' no se identificará de ninguna forma con -- describir las meras apariencias externas y las puras formas -est: sería mera 'abstracción intelectual'. Se necesita penetrar más allá de lo me ramente superficial y exterior para llegar a la realidad interior del - objeto -en este caso 'la modernidad' misma pero concebida no como una - realidad pasiva, muerta, inerte, sino según las fuerzas racionales inte

riores que la impulsan o mueven. La aprehensión conceptual de los verdaderos conflictos sociales y de la racionalidad del poder solamente se rá posible en la medida en que el discurso supere aquella ruptura entre lo conceptualizado y lo acontecido, entre las racionalidades discursivas producto del mero 'entendimiento' y los acontecimientos profundos de la realidad moderna. No el discurso y la realidad considerados abstractamente separados uno del otro, sino la racionalidad discursiva y la racionalidad inmanente de una realidad presente aprehendidos en su integración recíproca.

Lo que está entre la razón como espíritu autoconciente y la razón como realidad presente, lo que se para aquella razón de ésta y no encuentra en ella su satisfacción, es el obstáculo de algo abstracto que no se ha liberado para llegar al concepto. Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste, esta visión racional es la reconciliación con la realidad, que concede la filosofía a aquellos que alguna vez han sentido la exigencia de concebir y al mismo tiempo conservar en lo sustancial la libertad subjetiva, y no de no abandonarla en lo particular y contingente, sino llevarla a lo que es en y por sí. 6/

Precisamente, liberándose de los obstáculos impuestos por las anteriores abstracciones discursivas, el discurso ético revelará no sólo las fuerzas interiores que mueven a la realidad moderna, sino, al mismo tiempo, el carácter realmente fragmentario, parcial y relativo de los discursos filosóficos del contractualismo moderno y del moralismo subjetivo; revelará la 'totalidad sustancial' donde estos discursos encuentran su significación concreta. Pero ¿cuáles serán las fuerzas reales

que constituyen y mueven a esta 'totalidad sustancial'? ¿qué tipo de relaciones son las que nos revelará ahora el discurso ético? ¿cuáles son las estructuras objetivas inherentes a la modernidad? Y sobre todo, --- ¿qué tiene que ver todo ésto con el tema de las clase sociales?.

De alguna forma, en el recorrido de toda nuestra segunda parte ya se han tratado de brindar algunos elementos para explicar porqué el tema de las clases sociales vendrá a convertirse en un punto clave dentro de una reflexión filosófica hegeliana que afronta, precisamente, las -- crisis o conflictos sociales y políticos suscitados por los modelos de explicación abstractos. Pues bien, con la revelación de la 'totalidad sustancial' donde los discursos del contractualismo moderno y del subjetivismo moral tendrán su significación concreta, el discurso ético abordará, asimilará, retomará y enfrentará los principios y conflictos inherentes a estas abstracciones discursivas pero ahora relacionándolos con las verdaderas fuerzas económicas, sociales y políticas, así como con los movimientos, problemas y conflictos concretos inherentes a esta 'totalidad sustancial'. Y será, precisamente, dentro de este contexto como se desarrollarán también todos aquellos aspectos que integran la configuración teórica del sistema hegeliano de las clases sociales de tal forma que su conexión con aquellas fuerzas, movimiento y conflictos concretos nos permita apreciar su valor, sus alcances y sus limitaciones.

Estos son los motivos por los cuales podemos decir que en esta ter

cera parte del trabajo se pretende alcanzar el objetivo central de esta tesis, a saber: mostrar cómo el origen de las clases sociales en la teoría política de Hegel tiene sus raíces en un profundo conocimiento de los elementos que conforman al aspecto moderno de la sociedad burguesa, aspectos que ya no se reducirán al mero nivel de las abstracciones discursivas sino que se mediarán con los problemas de tipo familiar, económico, social y político inherentes a aquella sociedad. Como lo habíamos afirmado al final de la segunda parte, lo que nos muestra este paso de lo abstracto a lo concreto -en este caso, de las abstracciones discursivas a la aprehensión conceptual real de los conflictos sociales y de la racionalidad del poder- es que una filosofía del libre querer no puede alcanzarse más que en la constitución necesaria de los conceptos fundamentales de una filosofía económica, de una filosofía social, de una filosofía política. Y en la constitución de estos conceptos el desenvolvimiento progresivo del discurso ético revelará y enriquecerá más ampliamente las dos características primordiales inherentes a las clases sociales: por un lado, las clases permitirán liberar a la esfera del poder de las fuerzas reales que han dado origen a los principios atomistas que fundamentan a las relaciones contractuales y, por otro lado, se constituirán en verdaderas fuerzas sociales que brindarán los elementos para integrar la subjetividad dentro de una visión plenamente objetiva del poder. Pasemos pues a desarrollar las determinaciones progresivas de la Vida Etica.

3.2. LA COMUNIDAD ETICO FAMILIAR: UNA ESFERA DE TRASCENDENCIA REAL DEL ATOMISMO DE LA RELACION CONTRACTUAL.

Con la exposición de la comunidad ético-familiar se inicia el recorrido del discurso ético hegeliano en la tercera parte de los Principios de la Filosofía del Derecho -la Vida Etica. Una característica relevante viene a hacerse presente en este inicio: así como anteriormente veíamos que el contrato no era una categoría propicia para pensar la relación política, ahora tampoco se le considerará como una categoría conveniente para comprender la relación familiar. Este hecho relevante de que ni las acciones políticas ni las acciones familiares pueden subsumirse bajo la categoría del contrato nos reafirmará una de las características primordiales de la teoría política de Hegel: su inquietud por no concebir todas las esferas de las acciones humanas bajo principios esencialmente atomistas, egoístas. Esta inquietud encuentra su explicación en el hecho de que la visión hegeliana sobre la política estará dirigida contra las tendencias atomistas que quieren subsumir al Estado bajo sus principios abstractos.

Los principios en los cuales se sustenta el contrato no podrían ser considerados como fundamentos de una integración social o política porque no posibilitan que la individualidad de las personas se trascienda verdaderamente: en las relaciones de contrato no hay propiamente la finalidad consciente de crear una verdadera comunidad, sino la finalidad

de garantizar la posesión de las propiedades privadas. Por ésto mismo, el contrato revelaba en realidad ser una atomización entre los propietarios y no una verdadera integración: prevalece en él la individualidad exclusiva, egoísta, de los propietarios.

Pues bien, la comunidad ético-familiar no podrá ser subsumida tampoco bajo la categoría de relación contractual porque en ella hay, precisamente, una trascendencia del egoísmo, del atomismo, de la individualidad egoísta de las personas: dentro de la familia yo me concibo no como un individuo abstracto, egoísta, sino como un miembro que actúa en beneficio de todos los demás miembros y no por un beneficio individual, egoísta.

### 3.2.1. De las determinaciones de la unidad familiar al atomismo de la sociedad moderna.

De las tres determinaciones en las cuales Hegel desarrolla estas características de la comunidad ético-familiar-institución matrimonial, patrimonio familiar y educación de los hijos- las dos primeras son las que están primordialmente centradas en combatir el intento o la tendencia de concebirla bajo la perspectiva contractual.

#### 3.2.1.a.- De la relación ético-amorosa a su objetivación en el estado matrimonial.

Dentro de la institución del matrimonio se revela el fundamento -- esencial de la unidad familiar: el amor. Pero este fundamento sustan-- cial no será identificado con la pasión ni tampoco será reducido sólo a su dimensión natural, sentimental o inmediata: Hegel considera al amor según la fuerza unificante que se encuentra contenida.

Amor significa conciencia de mi unidad con otro de manera tal que no estoy aislado, sino que consigo - mi autoconciencia al abandonar mi ser por sí y saberme como unidad mía con el otro y como unidad del otro conmigo. 7/

En esto radica la fuerza sentimental del amor: en no 'querer ser - una persona independiente', en saberme unidad mía con el otro y del --- otro conmigo. En el amor hay ya una trascendencia de cualquier forma - de egoísmo.

Ahora bien, en la relación amorosa Hegel no ve solamente su aspecto meramente subjetivo -la 'inclinación particular entre dos personas'-, sino también su aspecto objetivo, propiamente espiritual:

Como punto de partida subjetivo del matrimonio puede aparecer la inclinación particular de las dos personas..., pero el punto de partida objetivo es el libre consentimiento de las personas, más precisamente el consentimiento para constituir una persona y abandonar en esa unidad su personalidad natural e individual. 8/

Este libre consentimiento no es más que la objetivación de la fuerza de unificación que sienten ambas personas, el reconocimiento concien

temente libre de hacer de dos una sola persona mediante el matrimonio; liberar al sentimiento de su mera contingencia, de su inmediatez natural, entrando en el estado matrimonial:

Lo ético del matrimonio radica en la conciencia de esta unidad como fin sustancial, y por lo tanto en el amor, la confianza y la comunidad de la totalidad de la vida individual. 9/

El hecho de que la conciencia de mi unidad con el otro sea el aspecto fundamental del matrimonio permite excluirlo -pese a la instancia jurídica que hay en él- de cualquier consideración bajo términos contractuales. El matrimonio es en sí mismo una relación ética, no contractual:

Anteriormente se ha señalado que el matrimonio no tiene como fundamento esencial una relación contractual; en efecto, consiste precisamente en salir del punto de vista de la personalidad independiente en su individualidad, para superarlo. 10/

Por todo lo anterior, Hegel califica al estado matrimonial como un "amor jurídico ético"<sup>11/</sup>: expresa la trascendencia individual, egocéntrica, de las personas que lo efectúan.

### 3.2.1.b.- Del comportamiento ético de los sujetos en el patrimonio familiar.

El patrimonio familiar representa una expresión objetiva más amplia del sentido ético que predomina en la comunidad familiar: la satisfacción

facción de las necesidades de los miembros de la familia requiere de la posesión de propiedades o bienes que aseguran su subsistencia de manera permanente, duradera, y no sólo temporal y contingente. Estos bienes no deben confundirse con la propiedad privada egoísta y arbitraria del Derecho Abstracto, sino que son la adquisición de un patrimonio común - -esposa, esposo e hijos:

La familia no sólo tiene propiedad, sino que para -- ella, en cuanto persona universal y perdurable, aparece la necesidad y la determinación de una posesión permanente y segura, de un patrimonio. Lo que en la propiedad abstracta era un momento arbitrario de la necesidad particular del mero individuo y el egoísmo del deseo, se transforma aquí en el cuidado y la adquisición para una comunidad, se convierte en algo ético. 12/

La trascendencia de cualquier expresión egoísta de las acciones se hace también presente en la forma de participar en el patrimonio familiar: se participa en él y se le cuida no en vistas a un fin meramente egoísta. Las acciones de los miembros dentro de este patrimonio no están orientadas por una conciencia egoísta, por el contrario se reconoce que "este es una propiedad común, por lo que ningún miembro tiene -- una propiedad particular pero todos tienen derecho sobre lo común"19/

3.2.1.c.- De la educación de los hijos a la disolución atomística de la eticidad familiar.

Nos falta, sin embargo, hablar de la tercera determinación de la comunidad ético-familiar: la educación de los hijos. Esta determinación la hemos dejado para estos momentos precisamente por el hecho de que en ella se encuentran no sólo características integradoras de las relaciones intersubjetivas, sino también factores de desintegración familiar que darán paso a la sociedad civil. Tratemos de desarrollar brevemente estos aspectos.

En su nacimiento, los niños representan la manifestación objetiva de la unidad e intimidad que relaciona a los padres en el matrimonio: - el matrimonio "se transforma, en cuanto auténtica unidad, en una existencia que es por sí, y en un objeto que ellos aman como a su propio amor, como su existencia sustancial".<sup>14/</sup>

La objetivación de los padres en los hijos representa una objetivación mayor que la del patrimonio: "mientras que en el patrimonio la unidad está sólo en una cosa exterior, en los hijos está en algo espiritual, en el cual los padres son amados y que ellos aman".<sup>15/</sup>

Los hijos tendrán también derecho a participar en el patrimonio común de su familia, pero su participación, según hemos visto, no será en un sentido egoísta sino ético; no participarán como individuos egoístas que sólo buscarían su propio provecho, sino como miembros concientes de los lazos sustanciales que los ligan a los demás miembros de la familia.

Hay otro aspecto relacionado con los hijos; su educación. La educación debe ser procurada mediante el patrimonio familiar: valiéndose de él los padres tienen una base permanente y segura que les permita solventar la formación educativa de sus hijos, misma que, a su vez, le permita asegurar su porvenir: "los hijos tienen el derecho de ser alimentados y educados con el patrimonio familiar común".<sup>16/</sup>

Sin embargo, la educación de los hijos posee una doble característica: por una parte, contribuye para que durante la primera parte de su vida el niño adquiera conciencia de su pertenencia a una comunidad que constituye su suelo sustancial, fomentando así "la confianza y obediencia como fundamento de la vida ética". Pero,

...en segundo lugar... tiene la determinación negativa de elevar a los niños de la inmediatez natural en que originariamente se encuentran a la independencia y a la libre personalidad, y con ello a la capacidad de abandonar la unidad natural de la familia.<sup>17/</sup>

En la educación, entonces, los hijos también encuentran los elementos que le permitirán convertirse en personas independientes desligadas de la unidad familiar. Por esto, la familia entra en una etapa de disolución: los hijos adquieren conciencia de que pueden ser personas independientes, individuos autosubsistentes. Los lazos que los vinculaban a la comunidad ético-familiar se ven disueltos y junto con ellos también su conciencia de pertenecer a una comunidad, a una 'universalidad'. Ahora surge "el principio según el cual los miembros de la familia de--

vienen personas jurídicas independientes".<sup>18/</sup>

El plano de intersubjetividad que tenía cada miembro de la comunidad familiar con los demás representaba un ámbito universal donde se veía trascendida e integrada su individualidad; no se veían en ella como sujetos egoístas, sino como miembros concientes de pertenecer a una comunidad y actuar dentro de ella y por ella. La familia representaba una vinculación entre la universalidad de la comunidad y la particularidad de sus miembros. Ahora esta vinculación se verá disuelta dando lugar al surgimiento de individuos independientes, personas autónomas que ya no la conciben como su suelo sustancial: a esto llama Hegel la 'pérdida de la eticidad' que da lugar al surgimiento de la sociedad civil.

Esta relación reflexiva muestra, por consiguiente, - en primer lugar, la pérdida de la eticidad, o puesto que ella en cuanto esencia es necesariamente aparente, constituye el mundo fenoménico de lo ético, la sociedad civil... Ahora aparece en cambio la situación según la cual lo particular debe ser para sí el determinante primero, con lo que se elimina la determinación ética. <sup>19/</sup>

Ahora todos son para sí mismos fines particulares, sujetos independientes que en el conjunto de sus acciones tratarán libremente de afirmarse como individuos. La sustancialidad familiar se disuelve en una multiplicidad de 'átomos sociales'. Nos enfrentamos así con una sociedad que tendrá como principio fundamental 'el desarrollo independiente de la particularidad' -la Sociedad Civil.

Con esta 'eliminación de la determinación ética', con esta 'pérdida de la eticidad', el discurso de la ética viviente se enfrenta ahora a un conflicto: ¿de qué sirve considerar a la comunidad familiar como una 'unidad sustancial' donde no son aplicables principios egoístas si esta misma comunidad encierra en sí misma los principios de su disolución, misma que da lugar al surgimiento de una multiplicidad de sujetos independientes, de personas que desenvolviéndose libremente afirmando su individualidad se comportan como 'átomos sociales'?

En primer lugar, ciertamente la comunidad familiar encierra los elementos de su propia disolución, pero hay que recordar que el análisis hegeliano se enmarca dentro de aquella pretensión de realizar una crítica a la absolutización de la categoría de contrato como instrumento explicativo de las acciones políticas o familiares porque, precisamente, las relaciones de contrato tendrán su verdadera significación en el ámbito de la sociedad civil. Esto quiere decir, entonces, que el intento de concebir la esfera familiar y la racionalidad del poder en términos contractuales significa subsumir todo bajo los aspectos que caracterizarán a esta sociedad haciendo así operativos sus principios de acción a todas las esferas de acción humana. Pero ¿cuáles son los principios y las fuerzas que se hacen presentes en la sociedad civil y que pretenden tener hegemonía sobre los demás ámbitos de acción humana?

En segundo lugar, la 'afinidad' que muestra la dinámica de las

acciones intersubjetivas propias de la comunidad familiar con la inquietud hegeliana de redefinir la racionalidad del poder liberándola de la influencia de principios atomistas, egoístas, tenderá a establecer una conexión entre ambos ámbitos de acción humana: la misma unidad sustancial de las relaciones familiares se convertirá en un elemento de significación política dentro de una de las clases sociales del sistema hegeliano y contribuirá, precisamente, a la formación de una visión de la política cuya racionalidad se negará a quedar subsumida por la absolutización de los principios o fuerzas que mueven a una sociedad donde se ha 'perdido el sentido de la eticidad'.

3.3.- LA SOCIEDAD MODERNA: DEL SURGIMIENTO DEL ATOMISMO SOCIAL DEL LIBERALISMO ECONOMICO Y SU PROYECCION EN EL TERRENO DEL PODER.

Con la transición de la unidad sustancial ético-familiar a una sociedad de sujetos independientes, libres, que tienen como principio fundamental de sus acciones el desarrollo independiente de su particularidad subjetiva -una sociedad de 'átomos sociales'-, penetramos a uno de los ámbitos más interesantes dentro de la tercera parte de los Principios de la Filosofía del Derecho: la sociedad civil. Con la exposición de la sociedad civil se generará todo un análisis que tendrá como característica relevante resaltar la plena conciencia, el profundo conocimiento, de Hegel sobre los aspectos esenciales del mundo moderno -de la modernidad.

La transición de la unidad familiar a la sociedad civil llegará a manifestar, ante todo, la agudeza con la cual Hegel pensará la sociedad del liberalismo económico: esta sociedad será el juego competitivo en el cual cada uno de los sujetos buscará satisfacer sus necesidades particulares persiguiendo sólo sus fines o intereses egoístas. Sin embargo, la satisfacción de cada uno sólo podrá ser alcanzada en su relación y confrontación con las acciones igualmente egoístas de los demás sujetos.

Hay que pensar, entonces, a esta sociedad individualista del libe-

ralismo económico como fundada sobre dos principios: de una parte, el - sujeto o la persona de la necesidad concreta -el sujeto de las necesidades:

La persona concreta que es para sí un fin particular, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y arbitrio, es uno de los principios - de la sociedad civil. 20/

y, por otra parte, la mediación o 'universalidad' que se constituye por el entrecruzamiento del conjunto múltiple de acciones egoístas de todos los sujetos dirigidas a satisfacer sus necesidades particulares:

Pero la persona particular está esencialmente en relación con otra particularidad, de manera tal que sólo se hace valer y se satisface por medio de otra y a la vez sólo por la mediación de la forma de universalidad que es el otro principio. 21/

La sociedad civil será, entonces, la sociedad fundada en el principio de 'cada uno para sí' del cual se seguirá automáticamente el sistema de 'cada uno para todos y todos para cada uno'. El modelo social -- que nos ofrecerá es el de una pluralidad de 'átomos económicos' o personas particulares encerradas en su egoísmo; el de una sociedad dispersa en infinitísimas particularidades egoístas cuyo movimiento se sustentará en una concepción de la libertad personal que no solamente se encontrará basada en la disolución de todo lazo sustancial entre los sujetos, sino también fundamentará el juego competitivo en el cual cada quien -- tratará de satisfacer sus necesidades en su relación y confrontación -- con las acciones egoístas de los demás.

La 'exterioridad' en la cual permanecerán los sujetos --cada uno -- tendrá como fin su propia particularidad y no la particularidad de los otros- es lo que lleva a Hegel a denominar a esta sociedad como 'el sistema de lo atomístico' en su Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas:

La sustancia, que en cuanto espíritu, se particulariza abstractamente en muchas personas... pierde su carácter ético, puesto que estas personas, en cuanto tales, no tienen en su conciencia y para su fin la unidad absoluta, sino su propia particularidad y su ser por sí, de donde nace el sistema de la atomística. La sustancia se hace de este modo nada más que una conexión universal y mediadora de extremos independientes y de sus intereses particulares. 22/

El modelo atomístico que nos ofrece esta sociedad lo ve Hegel, en su misma Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, como una expresión de la profunda influencia que ha tenido la filosofía atomística no sólo en la explicación de los fenómenos sociales, sino y sobretodo, en los políticos:

La filosofía atomística es el punto de vista en el cual lo absoluto se determina como subsistente por sí, como uno y como muchos unos.... Aún más importante que las cosas físicas ha llegado a ser la visión atomística en nuestros tiempos, en las políticas. Según esta visión, la voluntad de los particulares como tales es el principio del Estado; la fuerza atractiva es la particularidad de las necesidades y de las tendencias, y lo universal, el estado mismo, es la relación externa del contrato. 23/

En nuestra segunda parte del trabajo hemos expuesto ya algunas de las razones por las que para Hegel el poder político no puede estar basado en los principios de una relación contractual. Pues bien, la im--

portancia de la exposición de la sociedad del liberalismo económico radica, precisamente, en el hecho de que representará el terreno concreto -- donde la categoría de contrato tiene su génesis y su verdadera significación, misma que pretende tener un alcance político al que Hegel se opone abiertamente. La relevancia aquí consistirá en que el 'atomismo excluyente' de la categoría de contrato revelará tener sus raíces concretas -- en el 'atomismo social' o 'sistema atomístico' que nos ofrece aquella sociedad; y la tendencia de querer concebir al Poder desde una perspectiva contractualista encontrará su real explicación en el carácter hegemónico que han adquirido en la modernidad los principios y fuerzas que mueven -- a este 'sistema de la atomística' -- a la sociedad civil.

En su explicación introductoria correspondiente a la parte de la -- 'Sociedad Civil' dentro de los Principios de la Filosofía del Derecho -- Hegel mostrará nuevamente su conciencia sobre aquella tendencia dominante en su tiempo de querer subsumir la esfera política bajo las categorías propias al ámbito del modelo social que nos ofrece la sociedad civil:

Cuando se presenta al estado como una unidad de diversas personas, como una unidad que sólo es comunidad, lo que se mienta es exclusivamente la determinación de la sociedad civil. Muchos de los modernos -- doctrinarios del derecho público no han salido de esta comprensión del estado. 24/

Pues bien, ¿cuál será, entonces, la actitud hegeliana ante una sociedad que no solamente desde sus inicios se nos muestra como un conjun-

to interactivo de 'átomos sociales', como una multiplicidad unificada de sujetos independientes, sino que, precisamente por esto --ser un ámbito-- de libre desenvolvimiento de la subjetividad 'burguesa-- se presenta como una de las características esenciales de la 'modernidad'? ¿será posible para Hegel 'reconceptualizar' la racionalidad del poder al margen del desarrollo de los sujetos en este terreno sin someterlo al modelo social --de este 'sistema de la atomística'? La importancia de estas interrogantes consiste en que, precisamente, una de las preocupaciones fundamentales de la teoría política hegeliana radica en criticar todo intento por concebir todos los ámbitos de acción intersubjetiva bajo principios abstractos, egoístas o atomistas.

### 3.3.1. Del 'sistema de la atomística' a su imposibilidad de una visión efectivamente racional del poder.

La exposición de la Sociedad Civil la inicia Hegel con lo que él -- mismo llamará 'el sistema de las necesidades'. Ya hemos visto cuáles -- son los dos principios en que se fundamenta este modelo social: la particularidad subjetiva de la persona concreta como totalidad de necesidades y la forma de universalidad que se establece a través de la mediación de una persona particular o sujeto con los demás. Pues bien, la relación -- que se empezará a establecer entre estos dos principios en el 'sistema -- de las necesidades' nos mostrará la plena conciencia de Hegel sobre los aspectos esenciales que caracterizan al mundo moderno.

El 'sistema de las necesidades' constituye el aspecto básico de la sociedad civil. En la exposición o desenvolvimiento conceptual de sus diversas determinaciones -el modo de la necesidad y su satisfacción, el modo del trabajo y la formación de la riqueza- llegaremos, posteriormente, a reconocer cómo el origen de las clases sociales en la teoría política de Hegel se revela como un factor inherente a la misma lógica del funcionamiento de la sociedad moderna. Pero antes de esto, este mismo desenvolvimiento nos revelará por qué el modelo de la sociedad moderna se nos revela como un 'atomismo social'.

3.3.1.a. De los aspectos liberadores del trabajo a la mediación social del 'sistema de las necesidades'.

En los primeros párrafos del 'sistema de las necesidades' Hegel nos desarrolla lo que podríamos calificar como una 'teoría abstracta' de las necesidades y su satisfacción por medio del trabajo, con la finalidad de hacernos reconocer sus aspectos 'positivos', esto es: por qué la humanidad del sujeto tiene que empezar a definirse a partir del tipo de necesidades que lo caracterizan y en su forma de satisfacerlas. Sin embargo, durante el transcurso progresivo de la exposición Hegel nos hará ver los aspectos 'insuficientes' de este nivel abstracto de explicación cuando se trata de revelar las características del trabajo en la satisfacción de necesidades dentro del mundo moderno. Pasemos a la exposición de estos aspectos.

Iniciemos con una cuestión: ¿cómo es posible que la 'humanidad' -- del sujeto comience a definirse a partir de sus necesidades y en su forma de satisfacerlas? Nuestro punto de partida para dar una respuesta lo representa una relación directa, corta o inmediata entre un sujeto y la totalidad de sus necesidades concretas: un sujeto tiene necesidades que buscará satisfacer mediante su trabajo; este trabajo será una actividad transformadora de las cosas naturales -las despojará de su inmediatez natural imponiéndoles una forma diferente mediante la elaboración-. Pero esta actividad se encontrará mediada por la actividad de la facultad intelectual de la conciencia, es decir, el entendimiento que, separando -- las necesidades de la inmediatez natural, las descompondrá y multiplicará. Pues bien, esta actividad transformativa mediada por el intelecto no solamente desnaturaliza a las cosas, sino también al mismo sujeto: hace de él, de sus necesidades y su satisfacción, algo no-natural, no-animal; lo universaliza o humaniza al permitirle desarrollar una cultura -- teórica -el desarrollo de la dinámica misma del entendimiento en sus representaciones- y una práctica -el desarrollo y dominio de la habilidad en el trabajo que se realiza:

En la multiplicidad de los objetos y determinaciones afectados se desarrolla la cultura teórica. Esta no consiste sólo en una multiplicidad de representaciones y conocimientos, sino también en la movilidad y rapidez del representar y del tránsito de una representación a otra, en la comprensión de relaciones -- complejas y universales, etc.... La cultura práctica que se logra por medio del trabajo consiste en la necesidad que se produce a sí misma y en el hábito de estar ocupado... en el hábito de una actividad objetiva que se adquiere con esta disciplina, y en habi-

lidades universalmente válidas. 25/

En la participación del entendimiento, y en la elaboración realizada por el trabajo, las necesidades humanas y su satisfacción encuentran una diferencia fundamental con las necesidades animales: aquellas no tendrán un límite determinado y fijo. Mediante el entendimiento se efectúa una descomposición, división o abstracción de las necesidades concretas en partes o necesidades más específicas, más particulares y, por lo mismo, abstractas: una necesidad concreta genera, así, una multiplicación de necesidades cada vez más particulares. Esta abstracción o descomposición de necesidades provoca que el sujeto trascienda el círculo limitado que caracteriza a los animales: el animal tiene un círculo limitado de necesidades, el sujeto se humaniza porque puede generar por sí mismo una multiplicación infinita de sus propias necesidades:

El animal tiene un círculo limitado de medios y modos para satisfacer sus necesidades igualmente limitadas. Incluso en esta dependencia el hombre muestra al mismo tiempo que va más allá del animal y revela su universalidad en primer lugar por la multiplicación de las necesidades y los medios para su satisfacción, y luego por la descomposición y diferenciación de las necesidades concretas en partes y aspectos singulares, que se transforman de esta manera en distintas necesidades particularizadas y -- por lo tanto más abstractas. 26/

Por consiguiente, en el trabajo del sujeto existirá un momento intrínseco de liberación que caracteriza propiamente a 'lo humano' en la medida en que permite al sujeto trascender la inmediatez natural y el --

círculo de la 'animalidad'.

Sin embargo, toda esta explicación sobre la satisfacción de las necesidades del sujeto por medio del trabajo permanece en un nivel de explicación abstracto, general, en la medida en que tanto la abstracción o multiplicación de las necesidades como el sujeto que la genera y satisface son concebidos sólo desde un punto de vista individual: el punto de referencia lo constituye un sujeto abstracto, las necesidades subjetivas se satisfacen mediante la actividad singular de un sujeto 'aislado'. Predomina aquí la idea de un sujeto abstracto que es capaz de satisfacer por sí mismo la totalidad de sus necesidades mediante su trabajo también individual, abstracto.

Pero, ¿puede seguirse sosteniendo este tipo de explicación en el caso de la sociedad moderna, sobre las necesidades que en ella se presentan y el tipo de trabajo que las satisface? En este caso debe rebasarse aquel nivel de explicación y ésto se logra solamente en la medida que se revele el carácter social de las necesidades y del trabajo mismo. Será aquí, precisamente, donde empieza a constituirse el concepto de 'sistema de las necesidades'. Pero también será aquí donde podamos empezar a 'rastrear' los elementos que conformarán la categoría de clase social en la teoría política hegeliana.

Ahora bien, ¿cómo se genera la 'socialidad' de las necesidades y -

del trabajo? Es aquí donde retomaremos el momento en el que nos había dejado la desintegración de la comunidad ético-familiar.

Habíamos visto en nuestro punto anterior cómo el orden familiar se disolvía en una multiplicidad de sujetos independientes que a través de sus acciones tratarán de afirmar su libertad individual. ¿Cómo se constituye el 'sistema de las necesidades' a partir de esta multiplicidad de individualidades? ¿cómo será posible una 'socialidad' entre estos sujetos modernos o 'burgueses' si surgen precisamente de la disolución de -- unos lazos familiares que tienen por sustancialidad la conciencia de -- pertenecer a una comunidad?

El punto importante para responder aquellas preguntas lo representa la 'abstracción' tanto de las necesidades como de los medios y modos de satisfacción: si las necesidades se particularizan, entonces sucede lo mismo con los medios y modos de satisfacción. Pero estos procesos -- de abstracción o particularización se traducen en una multiplicación in finita de nuevas necesidades que provocan la imposibilidad de que cada uno de los sujetos pueda bastarse a sí mismo para satisfacer con su tra bajo individual la totalidad múltiple de sus necesidades. Será aquí -- donde las necesidades, para satisfacerse, revelarán uno de sus aspectos esenciales: su 'ser-para-otro', su aspecto social. Será aquí donde la presencia e intervención de otros sujetos --sus necesidades, medios y mo dos de satisfacción-- harán su aparición:

Las necesidades y los medios son, en cuanto existencia real, un ser para otro, cuyas necesidades y cuyos trabajos condicionan recíprocamente la satisfacción. La abstracción, que es una cualidad de las necesidades y de los medios, deviene también una determinación de los individuos entre sí. Esta universalidad, en el sentido de reconocimiento, es el momento que convierte a las necesidades, los medios y modos de satisfacción, en su singularidad y abstracción, en algo concreto, en cuanto social. 27/

De este modo, la satisfacción de la particularidad subjetiva de los sujetos sólo es posible en el terreno intersubjetivo de un trabajo universal, social: la estructura abstracta de las necesidades respecto a su posible satisfacción implica como característica esencial su 'ser-para-otro', lo social.

Si la relación inicial entre un sujeto y las cosas que producía para satisfacer sus necesidades era anteriormente directa, inmediata, ahora cada sujeto, en su existencial real, alcanza sólo su satisfacción en relación con las necesidades, medios y modos de satisfacción que proporciona el trabajo de los demás sujetos. La forma de la universalidad --esto es, la socialidad-- aparece aquí porque cada sujeto tiene que mediar con los otros; yo adquiero de los otros el medio para mi satisfacción, pero al mismo tiempo con mi trabajo produzco medios para la satisfacción de los otros. Cada uno influye en el otro, lo conoce como un elemento esencial para poder lograr su satisfacción particular y, por esto mismo, está esencialmente relacionado con él: "es en esta medida como todo lo particular deviene social". 28/

La dispersión expresada en la multiplicidad de las personas como seres independientes -como sujetos burgueses que piensan en sus fines e intereses puramente individuales como distintos de los fines universales de la comunidad ético-familiar e, inclusive, de la política<sup>29/</sup> empieza su superación en el reconocimiento de que los fines egoístas de la satisfacción de necesidades se realizan solamente a través de la mediación de las necesidades mismas constituyéndolas en 'sistema'. Ahora comprendemos por qué para Hegel la satisfacción de las necesidades en el mundo moderno se convierte en un sistema de relaciones intersubjetivas, en un sistema social de necesidades: la 'naturaleza' de la necesidad implica su satisfacción, pero ésto implica, a su vez, la liberación de la individualidad inmediata o del egoísmo arbitrario -la liberación o 'desnaturalización' de los instintos por medio de la universal mediación - del sistema de las necesidades'. En este sistema:

hay una mediación de las necesidades y la satisfacción del individuo por su trabajo y satisfacción de las necesidades de todos los demás. 30/

Esta mediación entre los sujetos hace de cada uno de ellos un 'ser universal' en el sentido de que ya no es un 'concepto abstracto' -un ser 'autosuficiente'-, sino alguien que se encuentra en una vida enriquecida por el conjunto de mediaciones propias de una producción social.

3.1.b.- De la división social del trabajo a la 'racionalidad' de las relaciones económicas.

Esta mediación o interdependencia universal entre las acciones subjetivas es resaltada por la revelación de la división social de trabajo provocada por el mismo proceso de abstracción y multiplicación de las necesidades y de los medios para satisfacerlas. Expliquemos esto.

Cada necesidad se descompone, divide o particulariza en otras necesidades más específicas, motivo por el cual se genera una multiplicación infinita de necesidades a satisfacer. Sin embargo, esto provoca, a su vez, que el trabajo dirigido sobre el material para producir los medios y objetos de satisfacción igualmente se particularicen, motivo por el cual también los conocimientos y las habilidades subjetivas -la cultura teórica y práctica- se particularizan; el número de operaciones productivas realizadas por cada sujeto se reduce solamente a un aspecto particular de la multiplicidad de las necesidades. Al particularizarse tanto los trabajos como los conocimientos y habilidades, surgen distintas ramas de trabajos divididos y especializados dentro de las cuales se desenvolverá cada sujeto. Las necesidades son tales que para satisfacerse producen instrumentalmente todo un complejo de mediaciones que llevan a la creación de formas específicas de organización productiva:

Lo universal y objetivo del trabajo reside sin embargo en la abstracción que ocasiona la especificación de los medios y las necesidades, y que especifica -- por lo tanto también la producción y produce la división del trabajo. El trabajo del individuo se vuelve así más simple y mayor la habilidad en su trabajo abstracto, así como mayor la cantidad de su producción. Al mismo tiempo, esta abstracción de la habilidad y de los medios completa y hace totalmente ne-

cesaría la dependencia y relación recíproca de los hombres para la satisfacción de sus restantes necesidades. 31/

Cierto, todos trabajarán para todos, pero no todos realizarán las mismas operaciones productivas: unos harán una determinada operación, otros harán otra y sólo a través de la interdependencia de estas operaciones los sujetos tendrán la posibilidad de satisfacerse. Unos cultivarán -a manera de ejemplo- la tierra, otros industrializarán los productos obtenidos del cultivo y otros comercializarán los productos industrializados para que, finalmente, los demás sujetos puedan adquirirlos y consumirlos. Lo mismo sucede en todos aquellos casos donde se requiere de los trabajos particulares de múltiples sujetos para producir determinado objeto de satisfacción. Unos producen esto o lo otro colaborando, así, con su trabajo particular a la elaboración de productos que sean consumidos por los otros. Un hombre singular, con su trabajo singular, cumple ya un trabajo universal: la satisfacción de los demás. Mi trabajo singular contribuye al bienestar de los otros; el trabajo de los otros contribuye a mi bienestar particular.

En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y la satisfacción de las necesidades, el egoísmo subjetivo se transforma en una contribución a la satisfacción de los demás. Se convierte en la mediación de lo particular por lo universal, en el movimiento dialéctico en el que cada uno, al ganar, producir y gozar para sí, produce y gana para el goce de los demás. 32/

Esta dependencia entre los múltiples 'ganar', 'producir' y 'gozar'

de unos con otros hace del trabajo social del mundo moderno una 'riqueza general' en la cual puede participar la colectividad completa:

La particularidad de las personas -nos dice Hegel en su Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas- comprende primeramente sus necesidades. La posibilidad de su satisfacción es aquí puesta en el complejo social, que es la riqueza general, de la cual todos obtienen su satisfacción... Esta mediación de la satisfacción por virtud del trabajo de todos, constituye la riqueza general. 33/

El 'fin universal' que se deriva de la interdependencia entre las acciones para satisfacer las necesidades particulares de cada uno se concretiza y expresa en la creación de una riqueza general y permanente en la que cada quien tiene la posibilidad de participar para lograr su propio bienestar, su patrimonio particular.

Toda esta dependencia universal entre las acciones particulares se convierte en el mundo de la riqueza general donde el trabajo social en sus diferentes dimensiones -en la producción, en el intercambio o comercio, en el consumo mismo- representa el terreno concreto donde los sujetos pretenden actualizar y hacer reconocer su libre personalidad. En este mundo la subjetividad, su libre desenvolvimiento para la satisfacción de necesidades particulares, no se ve anulada, sino que pretende satisfacerse desenvolviéndose libremente en el terreno de las relaciones económicas, productivas, comerciales, etc.

3.3.1.c. De la 'racionalidad' del 'sistema de las necesidades' al discurso de la economía política.

Todo este proceso del 'sistema de las necesidades' que va de la -- multiplicación de la necesidad a su satisfacción en la riqueza general, nos revela la conformación del mundo económico de la modernidad como un terreno de actualización de la personalidad-en el desenvolvimiento de -- su libre subjetividad-que tiende a crear sus propias leyes, a mostrar -- una lógica u 'orden' en toda la trama de entrecruzamientos en las acciones singulares. El análisis de la composición social de las necesidades nos ha mostrado, precisamente, que éstas exigen satisfacción y, para este fin, crean formas específicas de organizaciones o ramas productivas -una división social del trabajo. Pero esta misma satisfacción -- crea nuevas necesidades, nuevas exigencias, revelando que el mecanismo -- nunca se detiene, sino que se convierte en una permanente dinámica social donde, según hemos visto, el egoísmo puede convertirse en una contribución para la satisfacción de todos mediante el trabajo de todos; -- donde el egoísmo contribuye a un desarrollo universal. Esta es la imagen de 'racionalidad' en las acciones --de reconocimiento intersubjetivo-- a la que da lugar el conjunto de fuerzas y movimientos mediadores -- propios de las necesidades y su satisfacción: hay una dependencia universal en la multiplicidad de acciones subjetivas. Pues bien, esta 'racionalidad' o esta dependencia universalizante constituye el objeto de estudio de un discurso o saber que tiene, justamente, en todos estos fe

nómenos sociales las raíces de su expresión intelectual; el discurso de la economía política.

La economía política es la ciencia que tiene en estos puntos de vista su comienzo, y que tiene que -- presentar luego la relación y el movimiento de la -- masa de datos contingentes en su determinación cualitativa y cuantitativa y en su desarrollo. Es una de las ciencias que ha encontrado en la época moderna su terreno propio. Su desarrollo muestra el incesante proceso de cómo el pensamiento (véase Smith Say, Ricardo) descubre, a partir de la infinita cantidad de individualidades que en un primer momento tiene ante sí, los principios simples de la cosa, -- el entendimiento que actúa sobre ella y la gobierna. 34/

La economía política es la ciencia que analiza la formación y distribución de la riqueza. Analiza, por esto mismo, el campo de mediaciones, relaciones y complicaciones propias de este ámbito de la modernidad donde se desenvuelve libremente la subjetividad y donde se empieza a actualizar efectivamente la 'personalidad'.

La importancia que Hegel concede, sin embargo, a esta relación entre el 'sistema de necesidades' y su correspondiente conceptualización 'científica' radica no solamente en que hacen referencia a un ámbito de desenvolvimiento libre de la subjetividad, sino también en que se han -- convertido tanto en una fuerza social como intelectual que han repercutido directamente en la exigencia de replantear los términos en los cuales debe concebirse al poder político en el mundo moderno para que sus acciones sean consideradas efectivamente como racionales.

Esta es la importancia que se nos revela en la exposición progresiva del 'sistema de las necesidades': los sujetos, libres de las trabas de la 'necesidad inmediata' al estar mediados por la universalidad del 'sistema de necesidades', se desenvolverán en un conjunto de relaciones económicas donde la 'riqueza general' constituirá realmente el terreno que dará significación concreta a las determinaciones progresivas de la 'apropiación' vistas en nuestra segunda parte y que desembocan en la relación intersubjetiva del contrato.<sup>35/</sup> Las determinaciones del contrato, en tanto tienen por fundamento la propiedad, encuentran en este terreno de la economía moderna las fuerzas que lo originan: la apropiación, el uso de la cosa, la enajenación de la cosa, el reconocimiento 'intersubjetivo' de los propietarios adquieren su verdadero sentido dentro del conjunto de relaciones económicas propias de la creación de una riqueza general expresada en la producción social y en el intercambio universal posibilitado por el mismo mercado económico.

El derecho entra en la existencia en primer lugar - en la forma del ser puesto, por lo cual también su contenido entra, como aplicación, en relación con - la materia de las relaciones y los modos de propiedad y modos contractuales que se singularizan y desarrollan al infinito en la sociedad civil. <sup>36/</sup>

Es al interior de una sociedad creadora de riqueza general donde - los sujetos quieren hacer valer el reconocimiento de su derecho de propiedad: es en una sociedad productora de mercancías, de objetos cuya característica principal no es el ser consumibles inmediatamente, sino el ser 'generales', intercambiables, poseer un valor de cambio que se actua

liza o realiza en el momento del cambio social -en el mercado.

La economía política concede una importancia primordial al mundo - objetivo revelado por la exposición progresiva del 'sistema de necesidades' debido a que éste representa un ámbito muy característico de la modernidad: es la constitución de un terreno donde los sujetos quieren -- afirmarse plenamente como personas independientes logrando, no obstante, la conformación de una 'comunidad' donde cada uno contribuye a la - satisfacción y bienestar de los otros -a un bienestar común. Pues bien, ahora comenzaremos a analizar la serie de contradicciones e insuficiencias de este mundo objetivo y la forma en la cual se proyectan y repercuten en el plano de la esfera política o del poder.

3.3.1.d. De la desigualdad social a la contradicción riqueza-pobreza - en la sociedad moderna.

Hemos visto que al proceso de constitución de las relaciones económicas se encuentra íntimamente vinculada la configuración de un concepto de 'personalidad' por el cual los sujetos se conciben como seres plenamente libres para desenvolverse en el terreno de las organizaciones o ramas productivas; plenamente libres para participar en la riqueza general. Según este nivel de explicación, habría aparentemente una 'uniformidad' universal entre todos los sujetos para actualizarse como personas efectivamente libres: todos pueden hacerlo, todos tienen la posibi-

lidad de efectuarlo; todos son libres, en este sentido, de desenvolverse y buscar la conformación de un patrimonio propio. Así pues, la participación en el patrimonio común o riqueza general está abierta a todos los sujetos. Tal pareciera que este terreno constituyese un plano de plena intersubjetividad donde se hace presente una 'racionalidad', - una socialidad entre las acciones subjetivas: todos contribuyen con sus acciones particulares a la satisfacción de todos; el egoísmo subjetivo, habíamos visto, es capaz de contribuir a un desarrollo universal. Hay una mediación de lo particular con lo universal.

No obstante, será aquí donde Hegel rastreará precisamente una de - las características fundamentales del mundo moderno, a saber: que en esta igualdad de libertad personal para participar en la riqueza común está en realidad la fuente de todas las desigualdades o distinciones sociales. Expliquemos esto.

En este nivel se ha definido al sujeto como un ser libre; sin embargo, los sujetos o personas libres -obvia resolución pero aguda en el pensamiento hegeliano- evidencian fuerzas desiguales. La misma libertad dentro de este mundo objetivo de la economía moderna es fuente de - desigualdad social: la desigualdad es necesaria si existe libertad. En fin, la misma libertad del desenvolvimiento personal hace en realidad - imposible cualquier uniformidad absoluta y permanente, cualquier igualdad concreta entre los sujetos mismos.

Por esto mismo, el derecho de libertad en la sociedad moderna:

...no sólo no elimina --nos dice Hegel-- la desigualdad de los hombres puesta por la naturaleza --elemento de desigualdad--, sino que la produce a partir --del espíritu y la eleva a desigualdad de la habilidad, al patrimonio e incluso a la cultura moral e intelectual. 37/

Por esto mismo nos dice también Hegel que, ciertamente, los sujetos son libres para lograr su patrimonio o bienestar particular, pero --será esta misma libertad, conjugada con factores tanto naturales, sociales, subjetivos u objetivos, la que se convertirá o traducirá en fuente de desigualdad social:

La posibilidad de participación en el patrimonio general (s.c. la riqueza general), es decir, el patrimonio particular, está condicionado por una base inmediata propia (capital) y por la habilidad. Esta por su parte se halla condicionada por aquella, pero también por las circunstancias contingentes, a cuya multiplicidad da lugar la diversidad en el desarrollo de las condiciones corporales y espirituales, --ya de por sí desiguales. Esta diversidad se muestra en esta esfera de la particularidad en todas direcciones y en todos los estadios, y unida con las demás contingencias y arbitrariedades de otro origen, tiene como consecuencia necesaria la desigualdad de los patrimonios y las habilidades de los individuos. 38/

No solamente las diferencias entre las habilidades subjetivas provocadas por la naturaleza misma, sino también las diferencias que entre ellas produce la división social del trabajo donde, según lo visto, las capacidades transformativas e intelectivas se particularizan y diversi-

fican. Pero también están presentes las diferencias en el capital disponible en cada quien para desenvolverse en el terreno de los negocios. Todas estas condiciones tanto subjetivas como objetivas, conjugadas con una multiplicidad de factores contingentes, influyen para explicar el surgimiento e incremento de las diferencias sociales.

La vida social en la época moderna está lejos de instaurar una igualdad absoluta y permanente entre los sujetos. Por el contrario, esta sociedad moderna --ámbito propio del libre desenvolvimiento de la subjetividad en todas sus direcciones-- genera desigualdades e, inclusive -- las agudiza. Cualquier igualdad universal, absoluta e impercedera, de la que se pretenda hablar en el mundo moderno no será más que una igualdad basada en abstracción 'intelectual'.

Pero no solamente quedará cuestionada aquella pretendida 'uniformidad subjetiva' entre las personas, sino también la pretendida 'racionalidad' absoluta que la economía política aprecia en el ámbito de las necesidades y su satisfacción: donde anteriormente se apreciaba una forma de unificación de las acciones subjetivas por medio del trabajo social --del mecanismo social de la satisfacción-- no se presentará realmente como una efectiva 'comunidad', sino como una carrera competitiva donde cada quien pretenderá afirmar su individualidad egoísta ante los otros. Expliquémonos.

Ciertamente, cada sujeto se ve en la necesidad de relacionarse con los otros para satisfacer sus necesidades. Esta relación genera una universalidad o conjunto de acciones 'intersubjetivas', pero -y esto es lo importante- son relaciones donde domina el sentido de la utilidad o instrumentalidad y no el sentido de la eticidad. Tratemus de explicar-nos aún más.

La relación con los otros generada por el trabajo está fundada en una 'conciliación' instrumental: el reconocimiento de la necesidad de la conciliación para obtener satisfacción no es ético porque en realidad se establece en términos instrumentales. La relación con los otros está dominada aquí no por mi 'conciencia de pertenecer a una comunidad', sino por el hecho de que concibo al otro como un medio para lograr mi satisfacción, mi bienestar particular. Mis acciones están dominadas -- por una conciencia que tiene fines egoístas para los cuales los otros -- sólo serán instrumentos en su realización. El reconocimiento recíproco de los sujetos en el terreno de la economía moderna es puramente instrumental.

Debido a lo anterior, podemos decir que la 'universalidad' en la conciliación de las necesidades y su satisfacción se crea 'inconcientemente', no es una realidad social sabida y querida por sí misma; es producida por acciones dominadas por una voluntad egoísta: un yo se rela--ciona con los otros yos pero pensando en su propio beneficio.

Es este 'egoísmo universal' el que se reafirma en el momento de -- participar en la riqueza general: siendo una participación donde los sujetos pretenden afirmar su 'personalidad' -- su libertad para desenvolverse en el terreno económico y procurarse su satisfacción-- esta participación en realidad se convierte en una competencia en la que cada uno pretenderá acumular egoístamente la riqueza. La libertad en el terreno de la economía moderna se traduce, en su existencia concreta, en una competencia entre 'talentos individuales': cada quien podrá procurarse una mayor satisfacción, mayores bienes, mayor riqueza, dependiendo de su habilidad personal para desenvolverse en el terreno de los negocios, aunada a otros factores múltiples según hemos visto.

Ciertamente, la participación de la subjetividad en la riqueza general confiere a la economía moderna una dinámica profunda, real, al tener por fondo el desarrollo infinito, abierto, de la libertad personal. Pero la misma economía, por el mismo motivo, se convierte en un campo -- donde cada quien afirma contra el otro su derecho de ser 'individualidad'; cada sujeto afirma contra el otro y frente al otro su derecho particular para adquirir una riqueza personal e inclusive acrecentarla valiéndose de los demás. En esta traducción de la libertad subjetiva en una lucha competitiva para acumular riquezas yo veo al otro como rival, como enemigo, al cual tengo que enfrentarme y afirmar mi subjetividad a riesgo de que, de no hacerlo así, él sea quien me prive de mi personalidad, quien me 'cosifique': tanto quien actúa como yo como el que no ----

actúa como yo es para mí un rival, un enemigo, con quien competir, con quien combatir, porque en ambos casos me enfrento a una subjetividad - que tiene la misma mentalidad egoísta o individualista que la que tengo yo mismo. No existe la 'fuerza ética' en este nivel de la economía moderna, a diferencia de lo que acontecía en la comunidad ético-familiar.

Será, precisamente, dentro de los enfrentamientos que afloran en - la economía moderna donde Hegel vendrá a desarrollar algo muy interesan- te: los aspectos negativos del trabajo.<sup>39/</sup> Mediante el desarrollo de es- tos aspectos Hegel nos ofrecerá una explicación interesante de cómo el terreno de la personalidad económica se convierte en un campo no sólo - de conflictos sociales, sino también de antagonismos que, inclusive, -- pueden transformarse en una acentuada desigualdad entre quienes afirman su libertad individual -su subjetividad egoísta- mediante la acumula- ción personal de riqueza y quienes se verán privados de hacer lo mismo; se convierte en una acentuada desigualdad entre los cada vez más enri- quecidos y los cada vez más empobrecidos. Aspectos negativos que nos permitirán comprender cómo la libertad por la acumulación de riqueza -- -la afirmación del tipo de 'personalidad' configurado por el liberalis- mo económico-, se convierte en un factor no sólo de atomización social, de egoísmo universal, sino de una desintegración social que puede impli- car la 'despersonalización' de grandes sectores de la sociedad moderna. Desarrollemos brevemente estos aspectos.

Anteriormente veíamos cuál era el mecanismo social del 'sistema de las necesidades': cada necesidad implicaba su satisfacción, la cual generaba el surgimiento de nuevas necesidades; el mecanismo no se interrumpía puesto que cualquier nuevo momento se dividía, a su vez, en necesidades más particularizadas. Esta serie de particularizaciones daba lugar también a la división social del trabajo según la cual cada sujeto se desenvolvía en una rama de organización productiva. La misma particularización del trabajo, y todo lo que ella implica será lo que posibilite el incremento de la masa de producción:

el trabajo del individuo -nos decía Hegel en una cita anterior- se vuelve así más simple y mayor la habilidad en su trabajo abstracto, así como mayor la cantidad de producción. 40/

Pero ahora, desarrollando aún más el funcionamiento de este mecanismo social, Hegel nos dice que, aunado a la misma simplificación del trabajo y al incremento correspondiente de la producción, se encuentra la desvalorización del trabajo como actividad creativa, educativa.

La abstracción del producir -nos dice ahora Hegel- hace además que el trabajo sea cada vez más mecánico, y permite que finalmente el hombre sea eliminado y ocupe su lugar una máquina. 41/

El trabajo llega a ser cada vez más y más simplificado, más y más mecánico, provocando que la creatividad de la actividad -la cultura teórica y práctica que ella posibilitaba- vaya siendo desplazada dando lugar a un trabajo mecanizado, tedioso, 'inconciente', en el cual el cle-

mento propiamente espiritual queda anulado: la plenitud autoconciente - de la actividad humana deviene una actividad vacía. Si anteriormente - veíamos que la 'humanización' del sujeto consistía en que su trabajo le permitía 'universalizarse' o liberarse respecto de lo inmediatamente natural o animal, ahora nos encontramos que ésto se ha perdido a tal grado que el trabajo mismo puede ser realizado por una máquina o realizarse en condiciones totalmente desfavorables, 'enajenantes'. En relación a esto, Hegel nos dice lo siguiente en la Enciclopedia de las Ciencias filosóficas:

El trabajo que se hace de este modo, en el tiempo - mismo, más abstracto, tiene por consecuencia, con - ocasión de su uniformidad, por una parte, la facilidad del trabajo y el acrecentamiento de la produc-ción; por la otra, la limitación a una sola habilidad, y, por consiguiente, la dependencia incondicionada del complejo social. La habilidad misma se hace de este modo mecánica, y de aquí procede la posibilidad de subrogar al trabajo humano la máquina.

42/

Esta contradicción entre aumento de la masa de producción y desvalorización de un trabajo que, finalmente, puede ser desplazado por la - máquina, tendrá una contradicción correspondiente más generalizada en - la sociedad moderna, a saber: la contradicción entre riqueza y pobreza. Será aquí donde Hegel dé muestras de tener un profundo conocimiento de los conflictos que se suscitan en la sociedad moderna -en este sistema de lo atomástico: para él la pobreza no es una herencia del pasado, tam - poco una mera forma accidental derivada del mecanismo social, ni la ex - presión de un escaso desarrollo de la misma economía, sino un fenómeno

inherente al pleno desarrollo de la misma economía moderna; endémico a la misma lógica del buen funcionamiento de la sociedad civil:

Cuando la sociedad civil funciona sin trabas, se produce dentro de ella el progreso de la población y de la industria. Con la universalización de la conexión entre los hombres, a causa de sus necesidades y del modo en que se preparan y producen los medios para satisfacerlas, se acrecienta la acumulación de riquezas, pues de esta doble universalidad se extrae la máxima ganancia. Pero por otro lado, tiene como consecuencia la singularización y limitación del trabajo particular, y con ello la dependencia y miseria de la clase ligada a este trabajo, lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, especialmente los beneficios espirituales que ofrece la sociedad civil. 43/

La riqueza, de acuerdo a Hegel, aumenta en relación proporcionada al aumento de la acumulación de la riqueza, el empobrecimiento está acompañado por el enorme enriquecimiento. Por esto mismo, el empobrecimiento de grandes masas no es un fenómeno accidental del sistema, sino inherente a él; es el precio que la sociedad paga por el enriquecimiento de una pequeña parte. Ambos son la expresión antagónica de un mismo fenómeno: el poder de la riqueza manifestado a través del mecanismo social:

Es la riqueza general y la necesidad general -nos dice Hegel en su Filosofía Real- que es sacrificada al mal y deja que así todos sin excepción participen también de su existencia, de modo que puedan servir se de ella. Condena a una muchedumbre a la brutalidad, a embotarse en el trabajo y a la pobreza, para dejar a otros que acumulen riqueza y para poder quitársela. 44/

Por esto mismo, podemos decir que la pobreza de una muchedumbre es para Hegel un fenómeno tan moderno como el mismo proceso de multiplicación y satisfacción infinita de las necesidades y la acumulación de riqueza; o más aún, es una consecuencia de ellas.

Sin embargo, el análisis hegeliano de la pobreza no se detiene aquí: el empobrecimiento de grandes masas no solamente implicará su privación de los elementos 'culturales' del trabajo, la desvalorización de éste a un grado tal que puede ser desplazado completamente por la máquina, su imposibilidad de tener un mínimo nivel de subsistencia asegurado, la acumulación y concentración correspondiente de la riqueza en otras manos, la sobre producción, sino que también implicará la privación de la posibilidad de hacer valer sus derechos -actualizar su libre querer, lograr su reconocimiento- en el conjunto de organismos institucionales que intervendrán en el mecanismo social del 'sistema de las necesidades' tales como la 'administración de la justicia' y el 'poder de policía' (que Hegel estará lejos de entender como un mero sistema de fuerza coercitiva)<sup>45/</sup>:

Al igual que el arbitrio, también otras circunstancias casuales, físicas o que dependen de condiciones exteriores, pueden reducir a los individuos a la pobreza. En esta situación se mantienen las necesidades de la sociedad civil, y al mismo tiempo que ella les retira los medios de subsistencia naturales y elimina el lazo que representaba la familia en la forma de un clan, pierden en mayor o menor grado todas las ventajas de la sociedad civil: la posibilidad de adquirir habilidades y en general cultura, la administración de justicia, los cuida-

dos sanitarios e incluso con frecuencia el consuelo de la religión. 46/

De este modo, el hecho de que estas masas no solamente permanezcan inmersas en la dinámica misma de la atomización social, sino que sufran sus consecuencias de manera directa al quedar 'despersonalizadas', 'cosificadas', deshumanizadas, sumergidas en una situación que lejos de representar la actualización de su libre querer representan su completa anulación, este hecho ~~decíamos~~ nos revela al fenómeno social de la pobreza como un proceso dialéctico: es la expresión real de la tensión provocada por las necesidades creadas por la sociedad civil y la imposibilidad de esta misma sociedad para asegurar que los sujetos logren satisfacerlas.

La compenetración de todos los elementos que han permitido comprender el por qué de la relación riqueza-pobreza en el mundo moderno es lo que ha llevado a Hegel a concebir que en realidad la pobreza misma no es más que la expresión de un sistema atomístico que no solamente no contiene los elementos concientes unificadores, sino que puede llevar la atomización misma a un grado tal de empobrecimiento de grandes masas -de 'despersonalización'. Por esto mismo no es extraño que Hegel nos diga no sólo que, pese a las posibles soluciones que se han intentado, "la cuestión de como remediar la pobreza es un problema que mueve y atormenta a las sociedades modernas", <sup>47/</sup> sino también que:

Se manifiesta aquí que en medio del exceso de riqueza la sociedad civil no es lo suficientemente rica,

es decir no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe. 48/

La concepción de Hegel sobre la pobreza implica también el surgimiento de la 'plebe'<sup>49/</sup>: no solamente el hundimiento de masas de la sociedad en una situación de extrema miseria, sino aunado a ésta el surgimiento de una 'indignación interior' hacia la sociedad misma, hacia el gobierno, hacia los ricos, hacia las mismas vías institucionales; en fin, el surgimiento de un desprecio hacia todo aquello en lo cual estas masas vean la causa de su miseria y la imposibilidad de solventarla a pesar de tener, supuestamente, el derecho a ello. Con esta 'indignación interior' los sujetos no se reconocen en la sociedad misma, se sienten excluidos al verla como algo que les niega sus derechos, como un enemigo, como algo hostil a ellos mismos; no se saben realmente 'integrados' a esta sociedad, sino todo lo contrario, se ven en la imposibilidad de actualizar efectivamente su libre querer, ven aniquilado el desenvolvimiento de su subjetividad:

La caída de una gran masa por debajo de un cierto nivel mínimo de subsistencia, que se regula por sí solo como el nivel necesario para un miembro de la sociedad, y la pérdida consiguiente del sentimiento del derecho, de lo jurídico y del honor de existir por su propia actividad y trabajo, lleva al surgimiento de una plebe, que por su parte proporciona mayor facilidad para que se concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas... La pobreza en sí no convierte a nadie en plebe; ésta aparece sólo con la disposición que se asocia a la pobreza, por la íntima indignación contra los ricos, la sociedad, el gobierno, etcétera. 50/

El estudio del 'sistema de la atomística' desemboca así en la comprensión de una 'plebe' que se mantendrá concientemente presente como uno de los verdaderos problemas inherentes a la sociedad moderna en la medida en que, estando directamente conectada a la producción, se encontrará privada de propiedad, sumida en la miseria, carente del elemento formativo del trabajo y privada de todos los derechos y beneficios legalmente reconocidos dentro de la esfera de la misma sociedad civil; en fin, se encontrará privada de elementos que son sustanciales a su personalidad, o más aún, de su personalidad misma. <sup>51/</sup>

De esta forma, podemos decir que la sociedad moderna encierra en sí misma los principios y elementos que no solamente acentúan la atomización social, sino que también pueden conducir al caos y al desequilibrio social.

### 3.3.1. De los conflictos de la economía política al problema de una visión realmente racional del poder.

Desvalorización del trabajo, privación de sus elementos culturales, educativos, empobrecimiento de grandes masas, imposibilidad de lograr un mínimo nivel de subsistencia en estas masas, sobreproducción industrial asociada a un subconsumo social, tensiones o conflictos que lleven a la 'despersonalización' de múltiples sujetos, etc., todos estos procesos que se entrecruzan profundamente nos dejan apreciar qué es lo

que acontece realmente en la revelación de la dinámica misma de un sistema de atonización social donde la afirmación del tipo de 'personalidad' propio del liberalismo económico se conjuga con el dominio de las ciegas fuerzas de las necesidades y de sus modos de satisfacción -el dominio o hegemonía de las ciegas fuerzas del mecanismo social del mercado.

La posibilidad de dar una solución efectiva a todos aquellos conflictos -de conciliar las diversas voluntades- no se efectuará de manera inmediata, no será 'natural'. Ella exigirá la participación, la vigilancia y el cuidado de un 'poder'. La particularidad egoísta en la que se mantienen los sujetos y las circunstancias a ella relacionada, etc., todo esto hace necesaria una 'previsión' o 'guía general'; como nos dice Hegel: "lo general tiene que poder apoderarse de este destino inconciente, ciego, y convertirse en gobierno".<sup>52/</sup>

Esta idea de la participación de un 'gobierno' o 'poder' que no solamente regule los conflictos, sino en general todas las relaciones del ámbito económico, es lo que nos ubica nuevamente -pero en una forma más enriquecida- con el debate político al que se ha estado enfrentando --- Hegel en sus Principios de la Filosofía del Derecho: la racionalidad -- del poder en el mundo moderno.

Todo lo anteriormente visto nos lleva, así, a plantear las siguien

tes cuestiones: ¿qué características y qué tipo de participación o relación puede tener este 'poder' o 'gobierno' en un terreno de relaciones económicas donde se hace presente una de las características esenciales de la modernidad: el libre desenvolvimiento de la subjetividad? ¿tendrá que restringirse, limitar o controlar mediante imposiciones este desenvolvimiento de libertad subjetiva? o más aún ¿cuál es la visión del poder que se deriva de la misma relación entre el discurso de la economía política y el sistema de la atomística? ¿cuál será la postura de Hegel ante todo esto?<sup>53/</sup>

Viene aquí a presentarse nuestro punto de partida: si la economía política -como teoría del 'sistema de las necesidades'- se denomina a sí misma como 'política' ¿ a qué concepción o forma del ejercicio del poder se refiere? Pues bien, la economía política se define a sí misma como 'política' porque pretende un 'poder' o Estado que funcione como -mera garantía del orden del proceso económico, del perpetuarse de su desarrollo. Desarrollemos esto.

Apreciábamos anteriormente que las necesidades exigían satisfacción creando para ésto formas específicas de organizaciones productivas; pero esto genera también nuevas necesidades, nuevas exigencias. Este proceso de multiplicación de necesidades tiende a tener su propia lógica, crea cierta 'legalidad', misma que no solamente hace referencia al desenvolvimiento económico de los sujetos, sino que se pretende proyec-

tar también al Estado -a 'su' Estado. La forma de 'poder' de este Estado obtiene reconocimiento, se justifica políticamente, en tanto que - evidencia, aplica y mantiene en vigor aquella 'lógica' o 'legalidad'; - en la medida en que garantiza el pleno desenvolvimiento del mundo económico expresado en el 'sistema de las necesidades: los sujetos de este sistema serán los que primordialmente se encuentren interesados en que la apropiación personal de la riqueza, así como los mecanismos mediante los cuales se obtiene, sean reconocidos y garantizados por un poder que los proteja contra cualquier contingencia, conflicto o problema capaz - de suscitarse en el entrecruzamiento dinámico de las acciones mismas.

Para la economía política tal pareciera que el poder del Estado -- muestra su 'racionalidad' en la medida en que no puede tener otra autoridad, otra finalidad en su ejercicio político mismo, que aquella implícita en las leyes que rigen al mismo mundo económico. Desde este punto de vista, el poder del Estado tiene su única fuente de 'racionalidad' - en el supuesto orden, en la supuesta legalidad o 'racionalidad', surgidos inconcientemente del reconocimiento instrumental que en la satisfacción de las necesidades hace posible la dependencia recíproca de los -- trabajos particulares -en su 'socialidad'. En este caso, la 'racionalidad' del poder del Estado no es más que la mediación universalizante -- presente en el sistema atomístico de las necesidades y de los intereses egoístas que la caracterizan.

En fin, la economía política pretende que las leyes de su propio discurso -por consiguiente, las leyes mismas del 'sistema de necesidades- sean las mismas del poder político. De esto se deriva que en la economía política el espacio del gobierno es aquel mismo de la economía y sus leyes: el poder político no tendría más soberanía que aquella implícita en las 'normas' de las relaciones económicas, o más aún, en la creación, circulación o distribución de la riqueza misma. La economía política tiende necesariamente al Estado, pero no puede concebirlo sino reduciéndolo, sometiéndolo, a las reglas de su propia lógica.

Hegel cuestiona, sin embargo, este tipo de visiones o 'deducciones' intelectuales como la que se deriva de la economía política: la 'racionalidad' del poder, en este sentido 'reduccionista' no iría más allá -- del mecanismo de la economía moderna donde prevalece un mero reconocimiento instrumental entre los sujetos; no iría más allá del concepto -- egoísta de personalidad que encuentra en este terreno las raíces sociales de su configuración real; no iría más allá de concebir la libertad en términos de una libertad personal que se identifica con el libre desenvolvimiento de la industria y del comercio; en fin, no iría, en realidad, más allá del mismo 'sistema de la atomística', del mecanismo de la atomización social; no tendría ningún fin común o bien universal que seguir que no sea aquella misma 'universalidad' que se revela en el mercado económico.

Quando se confunde el estado con la sociedad civil

y es determinado en base a la seguridad y protección personal, el interés del individuo en cuanto tal se ha transformado en el fin último. 54/

Pero, ¿qué representa esta pretensión de la economía política de querer someter al Estado a su propia lógica? ¿de querer subsumir la racionalidad del ejercicio del poder a sus propias normas o leyes? Para Hegel, esto representa la tendencia dominante en su tiempo de querer concebir todas las esferas de acción humana bajo los principios egoístas, atomistas o instrumentalistas que caracterizan a la sociedad civil y cuyas repercusiones en el terreno del poder la teoría política hegeliana tiene plenamente presente, según lo hemos venido viendo, en alguna forma, desde nuestra segunda parte del trabajo.

En realidad, el discurso de la economía política muestra las fuerzas reales que explican la tendencia moderna de querer subsumir la esfera del poder político bajo principios, categorías y normas que no le corresponden:

Cuando se representa al estado como una unidad de diversas personas, como una unidad que sólo es comunidad, lo que se mienta es exclusivamente la determinación de la sociedad civil... En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular' 55/

Al universalizarse los principios, categorías y normas de la socie

dad civil, el poder político nuevamente corre el riesgo de ser concebido bajo los criterios de la relación privada y egoísta dominante en el terreno de la producción y del intercambio económicos: no habría un bien universal efectivamente común al cual perseguir concientemente. En el mundo moderno, el poder económico -el poder de la riqueza misma- no solamente se deriva de la disolución de la unidad sustancial ético-familiar, sino que pretende proyectar, universalizar, esta disolución hacia las acciones políticas -hacia el poder político.

Pero si esto sucede cuando las fuerzas de la economía se universalizan, si el poder político pierde desde este punto de vista su 'sustancialidad', entonces, ¿qué otra concepción del poder político puede proponerse? ¿qué alternativa puede presentarse para que el Poder no se reduzca a ser un mero medio instrumental para garantizar, reafirmar, la personalidad egoísta o atomista que subyace en la dependencia recíproca del 'sistema de las necesidades'?

El problema al que se enfrentará Hegel radica en que si el poder político se concibe como un poder externo al mecanismo social de lo civil, puede correrse el riesgo de que devenga un poder opresivo sobre el terreno de la subjetividad social: la pretensión de querer conciliar los conflictos internos al libre desenvolvimiento del desarrollo de las necesidades a través de ordenamientos impuestos por organizaciones externas corre el peligro de que el poder se conciba sólo como un obstácu

lo o límite a los derechos individuales, personales (libertad de empresa, de industria, de comercio, etc.); como un mero impedimento sistemático del desenvolvimiento de las necesidades y su satisfacción. Los 'sujetos económicos' no se reconocerían en estas organizaciones del poder lo verían como algo ajeno a su propio desenvolvimiento subjetivo e, inclusive, como mera obstrucción o coerción sobre su libre personalidad.

Desde esta perspectiva, el poder negaría cualquier reconocimiento sustancial al proceso de 'liberación' presente en la mediación del 'sistema de las necesidades'. En esta medida, al margen de una de las características esenciales de la modernidad --la plena libertad e independencia del libre querer individual--, el poder del Estado carecería de realidad y por lo mismo sería impotente, carecería de legitimidad. El poder se convertiría, así, en una vacía soberanía, en vacía autoglorificación --de un poder abstracto, sin reconocimiento. Realizándose en toda su plenitud, esta 'autoridad' podría valer solamente como 'Terror' en sus confrontaciones con lo civil; solamente como su represión.

Todo lo anterior nos lleva a plantear un punto muy interesante, a saber: o al final del poder del Estado la subjetividad se reconoce a sí misma en su pleno desarrollo o el ejercicio político sólo será concebible en contradicción con las fuerzas y principios que se actualizan en las relaciones económicas. Pero aunado a esto surgen inevitablemente las siguientes interrogantes: ¿cómo concebir un poder político 'autónomo'

a los intereses puramente egoístas de la sociedad civil sin que por esto se vuelva represivo? o bien ¿cómo es posible la producción de una lógica autónoma respecto a la mera reflexión egoísta que domina en las relaciones económicas y permita redefinir la racionalidad del poder en términos diferentes, sí, pero no represivos? ¿cómo puedan los 'sujetos económicos' ser concientes de la necesidad de un poder político cuya universalidad no se reduzca a un mero agregado de voluntades individuales y cuya racionalidad no se reduzca tampoco a mera garantía del reconocimiento instrumental que afirma el dominio de los intereses egoístas? En fin, ¿puede la economía ser 'política' en un sentido diferente de aquel en que se efectúa una reducción de lo político a mera garantía de los mecanismos de desarrollo propios del 'sistema de las necesidades'?

Todos estos aspectos, todas estas interrogantes, que surgen de la relación entre el sistema de la atomística, su relación con el discurso de la economía política y todos aquellos conflictos relativos a la visión del poder en el mundo moderno, nos ofrecen finalmente la pauta para introducirnos con el tema central de nuestro trabajo: las clases sociales en la teoría política de Hegel. En los siguientes puntos que desarrollaremos de ahora en adelante analizaremos y comprenderemos el significado relevante que adquiere el tema de las clases sociales en lo que se ha convertido ahora el centro mismo de la problemática hegeliana: la posibilidad de integrar los particularismos característicos del sistema egoístico de dependencia universal de la sociedad civil dentro de la es

fera universalizante del poder político.

3.4. LA IMPORTANCIA DE LAS CLASES SOCIALES EN EL MUNDO MODERNO: DE LA MULTITUD INORGANICA AL CONSENSO ORGANIZADO.

El desenvolvimiento conceptual del discurso ético nos ha permitido desarrollar, en nuestra exposición anterior, tanto los principios que mueven a la economía del mundo moderno, los conflictos y crisis que se suscitan a partir de las fuerzas actuantes en este terreno del libre desenvolvimiento subjetivo, así como sus repercusiones en el nivel de lo político. Este mismo desenvolvimiento permite ubicar, en estos momentos, a la reconceptualización hegeliana del poder frente a dos visiones del mismo poder político que, a pesar de ser opuestas, tienen un punto de partida común, a saber: la necesidad de superar, controlar o regular las ciegas e inconcientes fuerzas del mecanismo económico. Recordemos cuáles son estas dos visiones.

En el primer caso, la exigencia de evitar el desequilibrio y el caos social suscitados por las tensiones y enfrentamientos inherentes al mecanismo social de las necesidades lleva al liberalismo económico a concebir el poder político como un instrumento meramente protector de la expresión egoísta de la 'personalidad' y convertirlo, de este modo, tanto en un 'apéndice' del mecanismo social de la riqueza general como en un instrumento de la acumulación meramente egoísta de la riqueza y de los medios que permiten obtenerla. Considerar la 'racionalidad' del poder político desde el punto de vista del liberalismo económico es, fi

nalmente, subsumir las acciones políticas bajo los principios de unas - relaciones económicas donde predomina la lucha competitiva por la acumu- lación personal de la riqueza social. Podríamos decir que la relación instrumental entre los sujetos inherente al 'sistema de la atomística - social' se proyecta y absolutiza en una relación instrumental entre su- jeto-poder: el poder se convierte en el instrumento protector de una -- 'comunidad' donde cada quien reafirma la dimensión egoísta de su perse- na mediante la mayor acumulación egoísta de la riqueza social. De lo - que se trataría, en este caso, es de asegurar que efectivamente se res- peten y cumplan los compromisos de unas relaciones contractuales que, - como hemos visto, encuentran en el 'sistema de la atomística' las raí-- ces sociales de su atomismo excluyente.

En el segundo caso, pretendiendo controlar y contrarrestar los efec- tos negativos suscitados por el mecanismo social de las necesidades -in- cluyendo la despersonalización masiva- se concibe al poder político co- mo algo externo, impuesto desde 'afuera' y ajeno al desenvolvimiento -- subjetivo. En este caso, pretendiendo evitar el caos social mediante - la participación de organismos políticos 'externos' se corre, sin embar- go, el riesgo de que el Poder se convierta en un factor de 'despersona- lización' al limitar e, inclusive, aniquilar el principio que caracteri- za a la modernidad misma: el principio del libre y completo desenvolvi- miento de la subjetividad. Desde este punto de vista, el Poder no sola- mente puede ser concebido por los mismos sujetos como una limitación im-

positiva sobre su misma libertad subjetiva, sino que puede inclusive de generar en una vacía y abstracta soberanía política al negar cualquier reconocimiento sustancial al proceso de mediación-satisfacción de las necesidades.

Frente a estas dos concepciones del poder totalmente diferentes, - pero ambas igualmente insuficientes y contradictorias, la subjetividad puede tomar dos vías: 1) dejar que su libre desenvolvimiento siga permaneciendo en la expresión meramente egoísta de sus acciones, pero bajo - el riesgo y la amenaza constantes de quedar sometida, absorbida e, inclusive, aniquilada o 'negada' por sus propios enfrentamientos así como por las fluctuaciones y contingencias inherentes al mecanismo económico; 2) tratar de liberarse de las fluctuaciones, conflictos y contingencias inherentes al mecanismo social de las necesidades, pero encontrando dentro de la misma sociedad moderna los medios que le permitan lograr su - satisfacción subjetiva a través de una acción realmente intersubjetiva, integradora, unificadora y universalizante de los intereses subjetivos, y ya no mediante acciones dominadas por fines puramente egoístas, atomistas; en fin, liberarse de los conflictos y contingencias económicas mediante un desenvolvimiento afirmativo de su libre querer subjetivo -- que supere la expresión meramente egoísta de su 'personalidad'.

La reconceptualización hegeliana del poder en el mundo moderno tendrá como fundamento, precisamente, la segunda alternativa. Mediante es

ta alternativa se evitará, por un lado, no sólo que el Poder sea concebido como mero instrumento protector del egoísmo prevaleciente en el sistema de la atomística social, sino también impedirá que sea convertido en un mero 'apéndice' de la fuerza inherente al mecanismo social de la riqueza social; por otro lado, no sólo evitará que el Poder sea concebido como algo ajeno y externo al propio desenvolvimiento de la subjetividad, sino también que pueda degenerar en un mero sistema de fuerza impositiva o, inclusive, coercitiva. Todos los elementos mediante los cuales Hegel enriquecerá esta alternativa permitirán que la subjetividad reconozca, finalmente, al ejercicio del poder como la plena expresión de la actualización de su libre desenvolvimiento.

Teniendo como punto de partida esta alternativa, un aspecto importante vendrá a hacerse presente en la reconceptualización hegeliana del poder, a saber: que la racionalidad del poder debe estar a la altura de la 'modernidad', a la altura del espacio constituido por la economía como un terreno plenamente conquistado por la subjetividad para afirmarse libremente en su desenvolvimiento; que el ejercicio del poder político - en el mundo moderno, para ser racional, tiene que abrazar efectivamente el espacio de las relaciones económicas, sin que por esto el poder mismo se vea subordinado a las fuerzas de la atomística social. Esto nos lleva a plantear lo siguiente: para que la subjetividad se reconozca -- finalmente en el Poder se tendrán que reconsiderar las relaciones y tradiciones inherentes al mecanismo económico. Esto se debe a que, si

se margina completamente este terreno en la reconceptualización del poder, este último carecería de legitimidad--de racionalidad.

Será dentro de este contexto donde vendrá a presentarse el tema de las clases sociales en la teoría política de Hegel.

### 3.4.1. Del atomismo social a la universalidad objetiva de las clases sociales.

En las clases sociales se hará presente, precisamente, la correspondencia entre la exigencia de reconceptualizar la racionalidad moderna del poder político y la posibilidad de revelar --en la reconsideración del mecanismo social de las necesidades-- la génesis o existencia --de una lógica no dominada o sometida por el egoísmo subjetivo pero que sea, al mismo tiempo, inherente al desenvolvimiento de la misma subjetividad. El tema de las clases sociales nos mostrará que, lejos de ignorar o reflejar simplemente las contradicciones de la economía política, Hegel procederá desde ellas para revelar la fuerza que adquieren realmente dentro del mundo moderno ámbitos y experiencias del desenvolvimiento subjetivo que tendrán una función integradora, realmente unificante y, por esto mismo, efectivamente universalizantes. En la reconsideración de la dinámica interna al mecanismo social de las necesidades --al mecanismo social de la riqueza-- el tema de las clases sociales en --la teoría política de Hegel nos mostrará que la exigencia de reconcep--

tualizar la racionalidad del poder en la modernidad estará íntimamente conectada con el problema de cómo se accede al poder mismo sin convertirlo en 'reflejo' o instrumento de un mero atomismo social. Pero, ¿qué características tendrán las clases sociales dentro de la teoría política hegeliana que las hará tener tal relevancia? ¿de qué manera contribuirán a superar el dominio del atomismo social y todas sus implicaciones tanto económicas como políticas? ¿de qué manera contribuirá también a reconceptualizar la racionalidad del ejercicio del poder evitando su expresión meramente negativa y coercitiva? En fin, ¿qué matices le darán las clases sociales a la misma concepción hegeliana del poder?

Para empezar a dar respuesta a estas interrogantes tomaremos como punto de partida lo que nos dice Hegel en uno de sus párrafos de la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.

Pero la división concreta de la riqueza general, que es además asunto general, en masas particulares de - trabajo, según los momentos del concepto, que tienen una peculiar base determinada de subsistencia, y correspondientes a estos modos de trabajo y de necesidades y de medios para su satisfacción y además de - fines y de intereses, como también de cultura espiritual y de hábito, constituye la diferencia de clases. Los individuos participan en estas clases según el - talento natural, la capacidad, el arbitrio, el acaso. En cuanto pertenecen a dicha esfera determinada y fija, tienen su existencia real, la cual, como existencia, es esencialmente particular, y en esta existencia tienen su eticidad como honesta y su reconocimiento y su honor. 56/

Dos aspectos importantes se encuentran contenidos en este párrafo-

fo, mismos que nos interesa resaltar en su debida importancia porque -- tendrán que ver directamente con el problema de la reconceptualización hegeliana de la racionalidad del poder.

El primero hace referencia a la conexión que establece Hegel entre el mismo proceso de creación y articulación de la riqueza social, y el surgimiento de las clases sociales. Tratemos de explicar este nexo.

En uno de los puntos anteriores veíamos que el proceso de sociabi-lización de las necesidades se constituía en el mundo objetivo de la riqueza social donde los sujetos tratan de actualizar su libre desen-volvimiento personal. Sin embargo, veíamos también que los movimien--tos subyacentes a un proceso de particularización, especificación y di-visión de las acciones subjetivas da lugar a la división social del --trabajo, misma que se expresa en la existencia de diferentes ramas de organización productiva. Pues bien, la mediación entre la multiplici--dad de las acciones subjetivas y la dinámica de las diferentes ramas -de trabajo -la producción, el intercambio o comercio e, inclusive, el mismo consumo- dará lugar a movimientos internos al proceso de satis--facción de necesidades que, estableciendo diferencias específicas, me--diaciones objetivas, agrupamientos determinados entre los sujetos, re--velarán al mismo tiempo que éstos se congregan, se ubican o integran a un grupo social determinado. La conformación de estos grupos se expli-ca según las diferencias específicas y las semejanzas objetivas entre

unos y otros sujetos, diferencias o semejanzas presentes ya no sólo en la satisfacción de necesidades, sino que se proyecta en la totalidad de su vida social: en sus niveles de subsistencia, en su cultura teórica, en su visión del mundo, en su comportamiento y actitud ante la naturaleza, en su conducta y relación con los otros sujetos, en sus valores, en sus costumbres o hábitos, en el conjunto de sus intereses personales; en fin, las necesidades, y todo lo que su satisfacción implica, se congregan en sistemas particulares, asumiendo la forma de distintas clases sociales. Lo importante de todo esto consiste en que estos grupos generales o clases sociales surgen del movimiento inherente a la socialización y especificación de las necesidades:

Los medios infinitamente variados y su movimiento, que de un modo igualmente infinito se entrelazan en la producción e intercambio recíprocos, se unen por la universalidad inherente a su contenido y se diferencian en grupos generales. El conjunto total adopta la forma de sistemas particulares de necesidades, de medios y trabajo, de modos de satisfacción y de cultura teórica y práctica en los que se reparten los individuos, dando lugar a la diferencia de clases. 57/

No es el mero capricho, ni tampoco el azar, ni el mero convencimiento subjetivo o el acuerdo convencional, lo que explica la existencia de diferentes clases sociales en el mundo moderno, sino "la razón inmanente de las necesidades humanas y a su movimiento": el origen de las clases sociales no es meramente accidental, sino que es un factor inherente a la lógica del funcionamiento de la sociedad moderna. No es el consentimiento individual el que ha dado lugar a esta diferenciación social,

sino un largo proceso de multiplicación y formación de las necesidades, mismas que se han gestado realmente, históricamente: es el producto del entrecruzamiento de acciones que se han actualizado realmente en la historia misma.

En fin, en esto radica la importancia de este primer aspecto que - hemos querido resaltar: en revelar la conformación de las distintas clases sociales como un factor de la sociedad moderna que es necesario reconocer 'objetivamente', es decir, que es necesario reconocer como una característica esencial de la 'modernidad', la cual no debe pasar desapercibida en un discurso que pretenda hablar de la racionalidad del poder - en el mundo moderno a menos que las diferencias se borren en un proceso de abstracción intelectual semejante al que se presenta en los discursos del contractualismo moderno, del subjetivismo moral y, en cierta medida, en el mismo discurso de la economía política.

Sin embargo, a partir de nuestra última cita de la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas mencionábamos la presencia de un segundo aspecto referente a las clases sociales. Este segundo aspecto se encuentra - contenido, de alguna forma, en lo que hemos dicho del primero. Ciertamente, la mediación que domina en la sociedad civil no sucede solamente entre - necesidades individuales: las necesidades se congregan en sistemas particulares o formas de vida social comunes, asumiendo la forma de distinción de clases. Pero hay otro aspecto inherente a las clases sociales y

es el de su 'integración universalizante'. Expliquémonos.

Decíamos anteriormente que las necesidades -y todo lo que su satisfacción implica- se congregan y articulan en sistemas particulares dando lugar, así, a las clases sociales: la particularización de los sujetos - y de sus necesidades se 'reagrupa' en lo universal de las clases sociales. Cada una de las clases sociales sea, entonces, la expresión de una universalidad real y objetiva porque no solamente 'agrupa' a los sujetos, sino porque también conservará en esta agrupación sus intereses subjetivos. Es esto, precisamente, lo que permitirá a los sujetos de una misma clase social encontrar los elementos para realizar una relación intersubjetiva donde el reconocimiento con los otros se dé en términos de una relación ética, no egoísta o atomística: en su clase social los sujetos se reconocerán al interior de funciones definidas y determinarán su propio interés en el reconocimiento-aceptación de los demás sujetos. En cada clase social se concretizará, de este modo, una mediación entre lo particular y lo universal: ser miembro de una clase social es llevar ya una vida universal.

Por esto mismo, oponiéndose a cualquier representación abstracta de la subjetividad, Hegel nos dirá que la universalidad de la clase social llega a convertirse en el suelo sustancial de los sujetos:

Con la expresión de que el hombre debe ser algo, entendemos que debe pertenecer a una clase, pues ese algo quiere decir que es algo sustancial. Un hombre sin clase es una mera persona privada y no está en

una universalidad real. Contrariamente, el individuo puede tomarse en su particularidad por lo universal y suponer que si entra en una clase se entrega a algo inferior. Esta es la falsa representación que cree que cuando conquista una existencia que le es necesaria, por ello se limita y se pierde. 58/

Anteriormente decíamos que los sujetos no tenían sentido si no es por el conjunto de momentos que lo integran dentro de una vida universal, concreta. Pues bien, las clases sociales cumplirán, precisamente, esta función universalizante de la vida subjetiva: en la clase social cada uno dejará de comportarse como un ser abstracto, egoísta, para convertirse en miembro de un grupo social determinado: será en su pertenencia a una clase social donde la particularidad subjetiva se mediatizará con una universalidad objetiva. La universalidad se determina ahora como -- clase social. Pero hay que tener en cuenta algo importante: que esta -- universalidad de la clase social no es algo meramente exterior, vacía, - formal o abstracta, sino que encuentra sus raíces en la interioridad misma de las necesidades subjetivas, en los medios y modos de satisfacción, y en la proyección de todo esto en la totalidad de la vida social de los sujetos.

El proceso de universalización o 'humanización' mediante el cual - los sujetos se liberan de la mera inmediatez natural de sus instintos de desemboca, en estos momentos, en su pertenencia a una clase social donde - logrará encontrar los elementos que le permitan establecer una mutua in-

terdependencia ética con los demás miembros de la misma clase. Por esto mismo nos decía Hegel, en su Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, - que los sujetos: "en cuanto pertenecen a dicha esfera determinada y fija (s.c. su clase social), tienen su existencia real, la cual, como existencia, es esencialmente particular, y en esta existencia tienen su eticidad como honesta y su reconocimiento y honor". 59/

Una cosa importante conviene resaltar en todo esto que hemos dicho: Hegel concederá, efectivamente, gran importancia a las clases sociales - como ámbitos de universalización real y objetiva, pero esto no quiere decir que la importancia del libre desenvolvimiento de la subjetividad - como principio esencial de la 'modernidad' quede desplazada. En su concepción de las clases sociales Hegel conjuga la articulación concreta de la riqueza social en sus diferentes dimensiones -producción, intercambio, consumo- con la dinámica de las acciones a través de las cuales los sujetos buscan satisfacciones. Por esto mismo, la dinámica que le confiere a la sociedad moderna el libre desenvolvimiento subjetivo no se verá anulada en la revelación conceptual de las clases sociales sino, por el contrario, seguirá manteniéndose presente en el pensamiento hegeliano. Pero hay que tener en cuenta que no se trata de una 'libertad subjetiva -- abstracta', sino de una libertad que muestra su existencia real conforme se nos van revelando las 'estructuras objetivas' del mundo moderno. Por esto mismo nos dirá Hegel que la subjetividad mantiene su libre desenvolvimiento dentro de una sociedad moderna diferenciada en clases sociales,

pero la existencia de estas últimas son una expresión inherente, necesaria, de esta misma sociedad y la subjetividad no debe pretender abstraerse de ellas a menos de correr siempre el riesgo y la amenaza constante de ser aniquilada por los conflictos, los enfrentamientos, las fluctuaciones, las contingencias, inherentes al mecanismo económico --según los hemos visto anteriormente.

El modo de participación en el patrimonio general está abandonado a la particularidad de los individuos, pero la diversidad general que produce la particularización de la sociedad civil es algo necesario. 60/

Recordemos que Hegel se está refiriendo a una subjetividad que, en su existencia real, está lejos de actualizar un libre desenvolvimiento meramente inercial porque no se desarrolla en un plano de 'homogeneidad abstracta'. Por el contrario, es una subjetividad cuyo libre desenvolvimiento se enfrenta a conflictos, complicaciones, enfrentamientos profundos, a procesos de 'despersonalización' que pueden aniquilarla, suprimirla o limitarla: la subjetividad no se despersonaliza en su pertenencia a un grupo social determinado; por el contrario, en su clase social los sujetos encontrarán un ámbito real y objetivo que les permita seguir afirmando su subjetividad pero ya no en su dimensión abstracta, egoísta o atomista. Si la subjetividad permaneciera en su atomismo egoísta y abstracto, estaría siempre sujeta a los peligros inherentes al mecanismo económico. La concepción hegeliana de las clases sociales no puede ser juzgada o criticada a partir de la 'pureza'

de una subjetividad meramente abstracta.

Hay, sin embargo, una relevancia más profunda en esta relación entre la particularidad subjetiva y la universalidad objetiva de las clases sociales, a saber: que la dinámica del libre desenvolvimiento subjetivo se mantiene presente en la concepción hegeliana de las clases sociales a tal grado que les confiere a éstas una característica esencial que se manifiesta en su carácter abierto, dinámico, no cerrado. Las clases sociales no serán sistemas cerrados basados puramente en privilegios naturales o divinos, no serán un sistema de castas rígidas, sino un sistema de distinciones sociales abierto y conjugado con el desenvolvimiento de los sujetos mismos. Las distinciones entre clases sociales no son para Hegel determinadas en factores meramente naturales, divinos, hereditarios; no se dan por nacimiento ni tampoco son una 'carga' del pasado de la cual la modernidad no haya podido liberarse; las distinciones de las clases sociales en la teoría política de Hegel encuentran su explicación, como hemos visto, en la fluidez misma del mundo de la riqueza social conjugado con el desenvolvimiento subjetivo:

Cualquiera que sea la clase social a que pertenece el individuo, si bien influyen en ello condiciones naturales y una serie de circunstancias, la determinación última y esencial radica, sin embargo, en la opinión subjetiva y en el arbitrio particular, que encuentra en esta esfera (s.c. en la clase social) su derecho, su mérito y su honor. De esta manera, aquello que sucede en ella por una necesidad interior, está al mismo tiempo mediado por el

arbitrio y adopta para la conciencia subjetiva la figura de ser una obra de su voluntad. 61/

En fin, retomando los dos aspectos anteriormente explicados, así - como estas últimas observaciones que hemos desarrollado, podemos apreciar la importancia de las clases sociales dentro del discurso ético: si la diferenciación en clases sociales es una característica esencial de la sociedad moderna, entonces no puede ser ignorada en un discurso que trata de reconceptualizar la racionalidad del poder en la modernidad. Y en esto radicará, precisamente, la importancia de las clases - sociales en la teoría política hegeliana: en que su aprehensión conceptual revela no solamente su surgimiento u origen en la misma creación y articulación de la riqueza social, sino también las funciones universalizantes o éticas que le concederán a la misma categoría de 'clase - social' un alcance y una significación plenamente política: precisamente, en sistema de atomización social las clases sociales cumplirán la función de crear una mutua interdependencia ética -no egoísta ni atomista- que permitirá reconceptualizar el fenómeno del poder y la racionalidad de su ejercicio dentro del mundo moderno.

Si la familia es la primera base del estado, las -- clases sociales son la segunda. Reciben su importancia del hecho de que las personas privadas, a pe sar de su egoísmo, tienen que dirigirse necesariamente a los demás. Esta es por lo tanto la raíz que liga el egoísmo al estado, cuya preocupación debe ser que este conjunto sea sólido y firme. 62/

Las clases sociales en la teoría política de Hegel no se reducirán

entonces, a reflejar pasivamente la estructura diferenciada de la sociedad moderna, sino que evidenciarán la especificidad de su contribución netamente política. Antes que defender 'ideales abstractos' -la defensa de la eliminación de las diferencias intrínsecas a la sociedad civil y su crecimiento con todos sus 'males' o conflictos hubiera sido, precisamente, la defensa de una 'abstracción intelectual'- Hegel usará a las mismas diferenciaciones sociales como un medio para lograr un grado de mediación universal intersubjetiva que tendrá que ver directamente con su visión orgánica de la política. Pero ¿cuáles son estas clases sociales? ¿en qué se diferencian una de la otra? y lo más importante ¿cómo se presenta en cada una de ellas esta doble característica: su relación con la riqueza social y su contribución política?

El desarrollo progresivo del discurso ético nos lleva, de este modo, a realizar la exposición de cada una de las diferentes clases sociales de tal manera que se profundicen, amplien y resalten los aspectos - que hemos señalado. Pasemos, pues, a desarrollo progresivo del sistema hegeliano de las clases sociales.

3.4.2.- De las determinaciones de las clases sociales a su contribución en la reconceptualización de la racionalidad del poder.

Como hemos visto, la posibilidad de reconceptualizar la racionalidad del poder en el mundo moderno está íntimamente conectada con el problema de cómo se accede al poder mismo sin convertirlo en 'reflejo' de un mero atomismo social. Pues bien, las determinaciones de cada una de las clases sociales se enmarcan dentro de esta exigencia de plantear cómo acceder al mismo poder para afirmar que su ejercicio es efectivamente racional.

Ciertamente, el poder político en el mundo moderno, para devenir racional, tiene que atrazar el espacio de las relaciones económicas, pero este espacio está lejos de representar una homogeneidad y una uniformidad absolutas entre todos los sujetos por el hecho mismo de que la existencia de diferentes clases sociales en las cuales se integran los sujetos constituye una característica esencial de la sociedad moderna. Por esto mismo, los dos aspectos de las clases sociales de los que hemos anteriormente hablado le dará un matiz sumamente interesante a la exposición de las diferentes determinaciones inherentes a cada clase social: en esta exposición habrá una correspondencia entre la revelación del conjunto de acciones que agrupan a los sujetos en determinada clase social --según la ac

tualización social de su libre querer- y la revelación de los elementos que contribuirán a la reconceptualización hegeliana de la racionalidad moderna del poder. En este sentido entendemos la clasificación que hace Hegel de las diferentes clases sociales:

De acuerdo al concepto (s.c. a la actualización del libre querer de los sujetos de determinada clase social según el conjunto de sus acciones intersubjetivas, E.R.) las clases sociales se determinan como clase sustancial o inmediata, clase formal o reflexiva y finalmente clase universal. 63/

La siguiente exposición de las determinaciones de cada clase social la hemos realizado desde la perspectiva de mostrar la relación entre el progresivo proceso de universalización en cada clase social y la instauración de la forma política en el mundo moderno. Pasemos , entonces, a la exposición de cada clase social.

3.4.2.a.- De la actualización social de la clase sustancial a sus elementos de significación política.

La clase sustancial o agrícola se caracteriza porque sus miembros tienen una forma social de actualizar su libre querer basada en dos aspectos esenciales: 1) un sentido de sus acciones sociales y una visión del mundo determinados por la realización de un trabajo -la agricultura- que no los libera realmente de los

condicionamientos 'sustanciales' de la naturaleza; 2) la existencia de una vida familiar cuyas características éticas, vistas ya anteriormente, tendrán en esta clase sustancial una dimensión tanto social como política. Tratemos de explicar estos aspectos tomando como punto de partida el siguiente párrafo:

La clase sustancial tiene su patrimonio en el producto natural de un suelo que trabaja. Este suelo debe ser exclusivamente de propiedad privada y exige no un mero uso indeterminado sino una elaboración objetiva. Puesto que el trabajo y la ganancia están ligados a épocas naturales y fijas singulares, y que el rendimiento depende de las características cambiantes del proceso natural, la finalidad de la necesidad se transforma en previsión del futuro. Por sus condiciones se mantiene sin embargo como un modo de subsistencia mediado en menor grado por la reflexión y la voluntad propia, y conserva la disposición sustancial de una actividad inmediata basada en las relaciones familiares y en la confianza. 64/

La agricultura, como forma de trabajo de esta clase social, representa un conjunto de acciones productivas relacionadas con el cultivo de un suelo natural que, finalmente, le 'ofrecera' sus productos con los cuales poder satisfacer sus necesidades -lograr su bienestar y subsistencia. Los productos con los cuales se relacionarán, entonces, los miembros de esta clase tendrán un carácter puramente natural: no se ejecuta sobre ellos alguna actividad que los despoje de su 'sustancialidad natural', no se les 'industrializa'. Ciertamente, hay una actividad laboral, pero ésta se encuentra di-

rigida a la preparación del suelo para sembrarlo y, posteriormente, cosecharlo; nunca se dirige sobre los productos de este suelo para 'desustancializarlos': ellos se aceptan y consumen tal y como son extraídos del suelo.

Ahora bien, la misma actividad para trabajar el suelo se encuentra condicionada o sujeta a otros factores naturales: la fertilidad de la tierra, no se puede sembrar ni cosechar en cualquier época del año; cuando se siembra es porque se prevee que durante determinado tiempo se pueda lograr la cosecha en condiciones favorables: 'el rendimiento depende de las características cambiantes del proceso natural', 'la finalidad de la necesidad se transforma en previsión del futuro'. En fin, el sentido de las acciones productivas de la clase sustancial se encuentra condicionado por las regularidades de los fenómenos naturales, pero también están sujetas a sus posibles fluctuaciones.

La no-desustancialización de los productos naturales y el condicionamiento de los demás factores naturales que intervienen, de alguna forma, en el trabajo de esta clase social influyen para que sus miembros no adquieran propiamente una formación cultural teórica -un desarrollo activo del entendimiento- susceptible de generar representaciones dinámicas y una visión del mundo desligadas de los aspectos naturalmente sustanciales del medio en el cual se desenvuelven. Asimismo, no llegan a reconocerse en los productos obtenidos del suelo natu

ral: "el hombre recoge aquí con un sentimiento inmediato lo dado, --- agradece a Dios por ello y vive en la confiada fe de que esos bienes son duraderos"<sup>65/</sup> La ausencia de una participación reflexiva del entendimiento y el no-reconocimiento de sí misma en los productos naturales son los motivos por los cuales los miembros de esta clase sustancial tendrán unas acciones intersubjetivas y una visión del mundo fundadas en el sentimiento inmediato, en la confianza o la fe.

Sin embargo, Hegel no sólo nos dice que esta clase 'tiene su patrimonio en el producto natural de un suelo que trabaja', sino también que ella 'conserva la disposición sustancial de una eticidad inmediata, basada en las relaciones familiares y en la confianza' ¿Cómo se interpenetran ambos aspectos?

En la comunidad ético-familiar encontramos que la intersubjetividad entre los miembros no estaba dominada por los principios --- egoístas y excluyentes de las relaciones contractuales: en la vida familiar todos se comportan como miembros de una comunidad y no como --- personas egoístas e independientes. Pues bien, en la medida que la --- clase sustancial tiene como una de sus características esenciales el conservar la disposición sustancial de esta forma de vida ético-familiar, mostrará en el sentido de sus acciones sociales las mismas características: la trascendencia del egoísmo y la 'renuncia' a la personalidad atomista se harán presentes en el momento de adquirir su pa

trrimonio y asegurar la continuidad de su subsistencia mediante sus acciones productivas sobre el suelo natural. Las acciones de los miembros de esta clase tienen como finalidad proveer a sus familias de los medios de subsistencia: se trabaja o cultiva el suelo para obtener un patrimonio común del cual puedan valerse todos aquellos miembros de la familia.

Todos estos aspectos que contempla Hegel en las determinaciones de esta clase sustancial están ubicadas dentro del marco de referencia de cómo encontrar en la misma sociedad moderna ámbitos de experiencia subjetiva donde los otros sean concebidos en términos de un reconocimiento diferente al 'instrumental' dominante en el 'sistema de la atomística social'. Precisamente, las acciones sociales de la clase sustancial no se encontrarán regidas por la finalidad de obtener egoístamente ganancias personales, en ellas no domina el espíritu de competencia ni el deseo de acumulación de la riqueza social. Pero las acciones y la forma de vida de esta clase social se verán también relativamente libres de las fluctuaciones, contingencias, conflictos, enfrentamientos inherentes al mecanismo del mercado económico, así como de la inseguridad y variabilidad de la propiedad que acompañan al mismo desarrollo de la industria y del comercio.

Esta es la disposición simple, no dirigida a la adquisición de riqueza; se la podría llamar la disposición de la vieja nobleza, que consume todo lo que es. En esta clase lo fundamental es la naturaleza, mientras que la

propia diligencia es lo subordinado; en la segunda clase (s.c. la clase industrial) en cambio, lo esencial es el entendimiento y el producto natural sólo puede ser considerado como material (s.c. como materia prima que tendrá que ser industrializada y comercializada. 66/

Sin embargo, si bien Hegel contempla desde esta perspectiva la importancia que tiene la clase sustancial en el mundo moderno, él está conciente de que la fuerza del desarrollo de la industria en la sociedad moderna ha llegado a influir en la forma económica de la agricultura:

En nuestra época la economía rural se maneja - también de manera reflexiva, como una fábrica, y adopta así un carácter que se opone a su naturalidad, carácter que corresponde a la segunda clase. Esta primera clase mantiene sin embargo siempre el modo de vida patriarcal y su disposición sustancial. 67/

Este hecho de que la clase sustancial conserve su 'disposición sustancial' y sus acciones intersubjetivas se encuentren dominadas por fines éticos, es lo que hace que tampoco la 'administración de la justicia' tenga gran ingerencia dentro de ella: ni el matrimonio ni las relaciones familiares que con él surgen están constituidos sobre los principios que regulan las relaciones de propiedad privada o relaciones de contrato. Igualmente, los miembros de esta clase sustancial participan en su patrimonio sin perder de vista el bienestar familiar, participan éticamente y no contractualmente. Por esto mismo, la aplica

ción de las especificaciones del derecho privado efectuada por las instituciones administrativas de la justicia no están dirigidas al contenido sustancial de esta clase, sino sobre aquellos aspectos relacionados con la desintegración familiar: el divorcio, la muerte de los padres, etc.

Pero hay otro aspecto importante en esta clase sustancial, a saber: la dimensión ya no solamente social de sus acciones, sino también su alcance y significación política. Expliquemonos.

Anteriormente afirmábamos que la misma unidad sustancial de las relaciones familiares se convertiría en un elemento de significación política dentro de una de las clases sociales del sistema hegeliano — precisamente, dentro de esta clase sustancial — para contribuir a la formación de una visión del poder político cuya racionalidad se negase a quedar subsumida por la absolutización de los principios o fuerzas atomísticas que mueven a una sociedad moderna donde se ha perdido el sentido de la eticidad. Pues bien, podemos decir ahora que no sólo la comunidad ético-familiar, sino también el tipo de actividad económica que caracteriza a la clase sustancial adquieren una significación efectivamente política porque liberan a sus miembros del deseo egoísta de competencia y de la acumulación personal de la riqueza, así como de las fluctuaciones propias del mercado económico, lo cual influye deter-

minantemente en el momento de su participación y representación política.

Justamente por lo anterior, Hegel tiende a ver a la clase sustancial como una fuerza ético-política que contrarreste -y esto es importante- no el desarrollo implícito con el surgimiento del mundo moderno, sino los efectos negativos, disgregantes, atomísticos e, inclusive, despersonalizantes de la economía moderna, mismos que tienen, como hemos visto, repercusiones en el nivel político. Se trata de apreciar - en esta clase sustancial elementos de integración efectivamente intersubjetivas que permitan reconceptualizar la racionalidad moderna del poder contrarrestando no a la 'modernidad' en sus aspectos esenciales, sino los efectos catastróficos de un mercado económico que pretende adquirir un poder absoluto y que, abandonado a sí mismo, puede conducir al caos y al desequilibrio social. Por esto mismo, refiriéndose tanto a la importancia social y política de esta clase sustancial, Hegel nos dice lo siguiente:

Una de las clases de la sociedad civil contiene un principio que es por sí mismo apto para constituirse en esta relación política. Es la clase de la eticidad natural, o sea la que tiene como base la vida familiar y, respecto de su subsistencia, la propiedad raíz. De un modo más preciso, está constituida especialmente para tener una posición y una significación políticas, en la medida en que su patrimonio es independiente tanto del patrimonio del estado como de la inseguridad de la indus

tria, el deseo de ganancia y de la variabilidad de la propiedad. 68/

Podríamos decir aquí que la misma afinidad que muestra la dinámica de las acciones intersubjetivas de la clase sustancial con la inquietud hegeliana de reconceptualizar la racionalidad del poder liberándolo de la influencia perniciosa de principios y fuerzas atomísticas, egoístas, vendrá a establecer una conexión estrecha entre ambos: en la esfera del poder del Estado los miembros de la clase sustancial no aparecerán como una masa indivisa ni como una multitud inorgánica, sino como miembros de una clase cuya realidad social es capaz de conjugarse orgánicamente con la universalidad concreta de la esfera del poder político.

3.4.2.b.- De la actualización de la clase industrial a la significación económica y política de la corporación.

La importancia de la segunda clase social --la clase industrial-- consistirá en que en ella se centran todos aquellos aspectos vistos anteriormente con la exposición del 'sistema de las necesidades'. Podríamos afirmar, incluso, que aquella exposición está basada en el modelo social de esta clase industrial. Por esto mismo, muchas de las características de la sociedad moderna se explican por la existencia de esta segunda clase social: todos aquellos movimientos, entrecruzamientos, en

frentamientos, mediaciones, vistos en la exposición de la sociedad del liberalismo económico -desde el proceso de liberación respecto a lo meramente natural o animal posibilitado por la interdependencia social del trabajo hasta aquellos procesos y conflictos de 'personalización' y 'despersonalización'- encuentran en la existencia de esta clase industrial su 'raíz social'. Pero, ¿cuáles son las determinaciones particulares de esta clase? Precisamente, ellas pueden comprenderse, en gran parte, por su contraste con las de la clase sustancial:

La clase industrial se ocupa de la elaboración del producto natural y depende, para los medios de su subsistencia, de su trabajo, de la reflexión y del entendimiento, así como, esencialmente, de la mediación con el trabajo y las necesidades de otro... La primera clase (s.c. la sustancial), en cambio, tiene poco que pensar en sí misma; todo lo que obtiene es el don de un extraño, la naturaleza. Este sentimiento de dependencia es para ella lo primero, y a él se une con facilidad el aceptar pacientemente todo lo que pueda sobrevenir. La primera clase está, por lo tanto, más inclinada al sometimiento, y la segunda a la libertad. 69/

Las acciones productivas de los sujetos de esta clase industrial están dirigidas a la adaptación de las materias primas, esto es, a objetos a los que se despoja de su forma natural, de su 'coseidad' o 'sustancialidad'. Este tipo de acción productiva 'desustancializante' permite que esta clase social ya no vea en los productos la 'concesión bienintencionada' de un ser supremo o divino, sino la objetivación de su propio esfuerzo, la actividad creativa de su libre querer: "lo que -

produce y goza lo debe fundamentalmente a sí misma, a su propia actividad". <sup>70/</sup>

Una de las explicaciones del 'sentido de libertad' de esta clase industrial la encontramos, entonces, en el hecho de que establece una superación o ruptura con cualquier mundo naturalizado, 'sustancializado' o divinizado; en que crea su propio mundo al actualizar sobre las cosas la universalidad de su libre querer e imponiéndoles una forma -- propiamente humana, no-natural, 'universal'.

Sin embargo, la 'desnaturalización' o 'desustancialización' de la clase industrial implica también el rompimiento de los lazos ético-familiares, lo cual explica que su sentido de libertad se manifieste -- también en el marcado individualismo de los sujetos que la integran. En esta clase social encuentra sus raíces, precisamente, el principio del libre y completo desenvolvimiento de la subjetividad del cual anteriormente hemos afirmado que constituye uno de los principios de la 'modernidad' misma.

Pero la clase industrial no solamente se caracteriza por los dos aspectos anteriores --el autoreconocimiento en su propio trabajo y su individualismo--, sino también por la conjugación de éstos con el proceso de 'universalización' o socialización expresado en la mediación de las necesidades y el trabajo de un sujeto con las necesidades y el trabajo de los otros. Precisamente, la afirmación anterior de que la expo

sición hegeliana del 'sistema de las necesidades' se basa en el modelo social de esta clase industrial se comprende más claramente cuando tenemos en cuenta las diferentes 'subclases' -por decirlo de alguna forma para evitar confusión- en que Hegel divide a la misma clase industrial según el 'grado' en que se manifiesta en sus sujetos aquel proceso de socialización o mediación con los otros:

Su ocupación (de los sujetos de esta clase industrial; E.R.) se divide en trabajo para necesidades individuales concretas a pedido de los individuos, en la clase artesanal; en masa de trabajo más abstracto para necesidades individuales, pero de un carácter más general, en la clase fabril; y en intercambio de los medios individuales entre sí a través del medio de cambio universal, el dinero, en el cual es efectivamente real el valor abstracto de todas las mercancías, en la clase comercial. 71/

La socialización presente en las acciones de las dos primeras 'subclases' -artesanal y fabril- caracterizan el tipo de producción sobre el cual se asienta la clase industrial: no se producen objetos consumibles de manera inmediata, sino productos a los cuales se les confiere un valor abstracto o general -el valor que caracteriza a las mercancías- porque se crean en función no de las necesidades y cualidades particulares de quienes los producen, sino en función de las necesidades de otros. No son los objetos naturales que consumían los miembros de la clase sustancial, sino mercancías cuyo valor general las hace susceptibles de comercializarse y venderse como artículos de

consumo que satisfagan las necesidades de otros sujetos y no las propias; un valor general en el cual se funda el proceso de mediación o socialización con los demás.

Cierto, la clase artesanal expresa en menor medida este tipo de producción porque su actividad está dirigida a satisfacer la demanda específica de sujetos particulares. A diferencia de esto, las acciones de la clase fabril -la actividad productiva de la clase que se desenvuelve en las fábricas- manifiestan un 'grado' mayor de socialización debido a que crean gran cantidad de mercancías u objetos con valor general que no satisfacen las necesidades específicas de sujetos concretos: la producción se realiza a mayor escala porque está dirigida a satisfacer las demandas del mercado económico.

Pero hay aquí una cosa importante que conviene señalar, a saber: que en la clase fabril se concentran o hacen presentes, justamente, los aspectos negativos del trabajo ya anteriormente considerados. La pérdida de una actividad productiva verdaderamente autoconciente y formativa, el embotamiento y mecanización del trabajo, la imposibilidad de asegurar un nivel mínimo de subsistencia, la imposibilidad de actualizar y hacer reconocer efectivamente el libre querer en la sociedad moderna; en fin, todos aquellos aspectos y fenómenos asociados con el surgimiento de la 'plebe' considerados anteriormente se manifiestan de manera primordial en los sujetos de esta clase social. Por esto nos -

decía Hegel, refiriéndose a la interdependencia universal suscitada - por la multiplicación infinita de las necesidades, de los medios y del trabajo, que:

Pero por otro lado tiene como consecuencia la singularización y limitación del trabajo particular, y con ello la dependencia y miseria de la clase ligada a este trabajo, lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, específicamente los beneficios espirituales que ofrece la sociedad civil. 72/

Lo que nos interesa resaltar aquí es, precisamente, que dentro de la clase industrial -y primordialmente en la 'subclase' fabril- se concentran los aspectos negativos inherentes al trabajo social en el mundo moderno.

Hay, sin embargo, otra 'subclase' industrial cuyas características representan el 'ápice' en el que se manifiesta la 'universalización' o socialización entre los sujetos de la sociedad moderna: la clase comercial.

En la clase artesanal y en la clase fabril encontramos un sentido de socialización o relación con la 'otredad' en sus acciones productivas: se trabaja para satisfacer la demanda de otros sujetos, o más aún, las demandas del mercado -como sucede en la clase fabril- : ellas producen objetos 'universales' cuya característica esencial es el ser in--

tercambiables, vendibles -crear mercancías. Pues bien, la clase comercial ocupará una posición intermedia entre las clases que producen mercancías y el público que las adquiere para consumirlas: la relación con los otros solamente se realiza de manera concreta, real, a través de la clase comercial. Por esto mismo, la clase comercial expresará, de alguna forma, el poder de la riqueza social en el terreno específico del mercado económico.

La clase comercial no 'produce' propiamente objetos, no los despoja de su carácter sustancial, pero es quien comercializa con ellos, quien los pone a disposición de los consumidores: ella concreta una forma universal de intersubjetividad donde los 'fraccionamientos' entre los sujetos provocados por la división social del trabajo se superan en la universalidad del cambio social que ella hace posible -en la universalidad del mercado económico donde esta clase comercial encuentra el terreno concreto de las determinaciones de su acción social. Su nivel de conciencia o formación teórico-cultural adquiere una importancia particular en cuanto está directamente vinculada al conocimiento y funcionamiento de los fenómenos económicos inherentes al mercado universal.

Por todo lo anterior, podemos decir que la clase comercial 'encarna' una forma de universalidad objetiva en el terreno de las relaciones económicas: la universalidad del mercado donde se concretiza la expresión objetiva del valor abstracto de las mercancías y donde el dinero -

se constituye en el medio del cambio universal. La clase comercial, nos decía Hegel en una cita anterior, está ocupada 'en el intercambio de los medios individuales entre sí a través del medio de cambio universal, el dinero, en el cual es efectivamente real el valor abstracto de todas las mercancías'. Podríamos, inclusive, decir que es sobretudo en esta clase social --como expresión de una forma de poder universal, el poder del mercado-- donde podría encontrarse la explicación de aquella tendencia dominante de querer concebir al poder político desde una perspectiva contractualista o instrumentalista.

Estas son las tres 'subclases' en las cuales se divide la clase industrial: la artesanal, la fabril y la comercial. Pero hemos hablado anteriormente del sentido egoísta de la libertad que caracteriza a esta clase y de cómo este sentido egoísta se traducirá, en su existencia concreta, en una abierta competencia por la acumulación personal de la riqueza, lo cual concede a la sociedad civil una dinámica profunda pero también su carácter conflictivo. Por esto mismo, nos dice Hegel que esta clase social constituye "el aspecto móvil de la sociedad civil"<sup>73/</sup>, pero que esta misma movilidad hará de esta sociedad "el campo de batalla del interés privado individual de todos contra todos".<sup>74/</sup> Por esta misma clase social la sociedad moderna se convierte en el juego competitivo donde cada uno buscará satisfacer sus necesidades particulares persiguiendo, así, sólo sus fines e intereses egoístas. Pues -

bien, esta lucha presente en el juego competitivo por la adquisición egoísta de la riqueza vendrá a revelarnos otra de las determinaciones de esta clase social: su principio del orden y de legalidad. Explicuémonos.

Las acciones de esta clase industrial están concentradas en la creación y acumulación de la riqueza social que, en los conflictos suscitados por el choque de los intereses privados, debe siempre serle reconocida y garantizada a cada uno. De este modo, los sujetos de esta clase social serán los que principalmente estén interesados en que la apropiación de la riqueza y la seguridad de su patrimonio singular, al igual que los medios que les permiten obtenerlos, sean reconocidos y asegurados por un sistema de leyes que los protejan jurídicamente:

En la clase industrial el papel del individuo resulta especialmente acentuado y este sentimiento de sí está muy estrechamente ligado a la exigencia de una situación jurídica. Por ello el sentido de libertad y orden surgió -- fundamentalmente en las ciudades. 75/

Es en la conciencia de los sujetos de esta clase social donde -- surge el reconocimiento de que son necesarias un conjunto de instituciones u organismos que regulen las relaciones intersubjetivas. Por -- esto mismo, si anteriormente decíamos que los organismos de la 'administración de la justicia' tenían poca ingerencia en las relaciones intersubjetivas de los miembros de la clase sustancial, ahora afirmamos

que en las acciones de esta clase industrial aquellos organismos encuentran un sentido profundo en cuanto representan la aplicación de un sistema de leyes reguladoras del régimen de propiedad privada: "por medio de la administración de la justicia se anula la lesión a la propiedad y de la persona". 76/ Hay una identificación profunda entre el principio de legalidad y orden de la clase industrial y el sistema de leyes aplicado por aquellos organismos.

Sin embargo, dentro del juego de la libre competencia que caracteriza a la industria y al comercio "existen acciones legales y usos privados de la propiedad... permitidos" que pueden "ocasionar u ocasionan daños o injusticia a otros" 77/, llegando así a poner en peligro el bienestar de estas personas. Por esto mismo, debe salvaguardarse no sólo las propiedades de los sujetos, sino también su derecho de bienestar y el conjunto de condiciones que lo hacen posible:

Este derecho (de propiedad reconocido legalmente en la administración de justicia, E.R.) se refiere sólo a la protección de lo que tengo; para el derecho como tal el bienestar es algo exterior... Pero puesto que estoy totalmente enredado en la particularidad, tengo -- que reclamar el derecho de que en este contexto también sea favorecido mi bienestar. Se debe atender a mi bienestar, a mi particularidad, lo cual ocurre por medio de la policía y de la corporación. 78/

Las instituciones del 'poder de policía' tendrán, precisamente, como fin el brindar las condiciones que aseguren el bienestar de los

sujetos: brindar servicios educativos que les permitan adquirir y asegurar un trabajo y un nivel de subsistencia, servicios que atiendan los casos de enfermedad o incapacidad del trabajo, servicios que regulen o controlen los precios de las mercancías, servicios públicos como el del alumbramiento de las calles, etc.,

El control y la previsión policial tiene la finalidad de mediar entre el individuo y la posibilidad general existente para el alcance de sus fines individuales. 79/

Pero aquí vendrá a presentarse un aspecto importante en el caso de la clase industrial vinculado a la contradicción pobreza-riqueza ya visto anteriormente: el mecanismo social del mercado económico está sujeto a contingencias, fluctuaciones, conflictos, enfrentamientos, que no pueden ser realmente canalizados, solventados, por los organismos institucionales de la justicia ni del poder policial.

Hemos visto anteriormente que el análisis hegeliano de la relación entre el empobrecimiento de grandes masas y el enriquecimiento de unos cuantos implica no solamente la privación en aquellas masas de los elementos culturales o formativos del trabajo, su imposibilidad de asegurar un nivel mínimo de subsistencia, su padecimiento de los conflictos asociados con el fenómeno social de la relación sobreproducción y consumo, sino que también implica la privación de hacer valer sus derechos y lograr el efectivo reconocimiento de su dignidad humana dentro

del conjunto de instituciones que intervienen en las acciones económicas, tales como la 'administración de la justicia' y el 'poder de policía'. En fin, en el fondo del análisis hegeliano de la pobreza subyace la idea de que ni el mecanismo universal del mercado económico, ni el conjunto de instituciones administrativas de la justicia, ni el poder policial aseguran la plena satisfacción de los sujetos -- sobre todo de aquellos que realizan su trabajo directamente en las fábricas.

Será dentro de este marco de referencia donde vendrá a tener gran importancia en las determinaciones de la clase industrial la revelación de la existencia objetiva de la corporación: la reconsideración hegeliana de las relaciones y complicaciones del espacio económico alcanza, en el caso de la clase industrial, una gran relevancia en la medida que nos revela a la corporación como una forma de organización objetiva cuya fuerza en la sociedad moderna consiste en permitir un nivel de integración ética entre los sujetos de aquella clase social. En este sentido nos afirma Hegel que la corporación "toma para ellos -- el lugar de una segunda familia". 80/

Anteriormente decíamos que la libertad en el terreno de la economía se traducía realmente en una competencia por la acumulación egoísta de la riqueza social en la cual se actualiza una figura egoísta de la persona, pero de la cual se derivan también procesos de 'desperso-

sonalización': en esta lucha competitiva, que encuentra en la clase industrial una explicación concreta, yo veía al otro como un enemigo al cual enfrentarse y afirmar ante él, y a través de él, mi subjetividad a riesgo que, de no hacerlo así, fuese él quien me llegase a privar de mi personalidad --quien me llegase a 'cosificar'. En esta competencia tanto quien actuase como yo, como el que no lo hiciese, era un rival con quien combatir. No existía, en este nivel, una fuerza ética intersubjetiva.

Pues bien, la revelación de la existencia objetiva de la corporación en el mundo moderno es, en realidad, la revelación de una fuerza social que posee un sentido plenamente ético y que se encuentra presente dentro de las mismas relaciones económicas --cuyo 'modelo social' está representado por la clase industrial. Pero lo importante aquí es que la corporación constituye una organización 'objetiva' en la medida que representa la síntesis de un conjunto de acciones cuya combinación, mezcla o mediación, ha encontrado en la organización corporativa su culminación efectiva. La corporación es el producto histórico de las mismas acciones subjetivas de los sujetos de una clase social en su esfuerzo por lograr una plena actualización de su libre querer.

La fuerza ética de la corporación como forma de organización objetiva entre los sujetos de la clase industrial consiste en que ella

permite que sus miembros lleguen a ser concientes de que sus intereses particulares, su bienestar subjetivo, su propia subsistencia coinciden con la seguridad y protección de los intereses, del bienestar y de la subsistencia de los otros sujetos que integra la misma corporación: - "recien en la corporación se alcanza el nivel de una eticidad pensante y conciente". 81/ De esta manera, los sujetos de aquella clase social que se integran dentro de un organismo corporativo ganan una medida de seguridad económica: a través de su acción en grupo logran una protección contra las contingencias, los conflictos, las fluctuaciones, inherentes al mercado económico,

Si no es miembro de una corporación autorizada (y sólo si es autorizada una comunidad deviene corporación), el individuo carece de honor profesional y es reducido por su aislamiento al aspecto egoísta de la industria, en el que su subsistencia y su goce no son permanentes. 82/

Las acciones dominadas por fines puramente egoístas alcanzan en la corporación una integración ética que vincula orgánicamente el egoísmo de cada quien con un bienestar concientemente común y objetivo: el de todos los miembros de la corporación. Pero la trascendencia del egoísmo no implica la negación o limitación de la libertad de los sujetos; por el contrario, el derecho del sujeto a ejercer su propia habilidad, a asegurar y afirmar su libre querer en su trabajo o profesión, es 'racionalizado' por su pertenencia a una corporación:

En la corporación el llamado derecho natural de utilizar sus habilidades y ganar con ellas todo lo posible sólo se limita en la medida - en que se les destina de un modo racional, es decir se las libera de la accidentalidad y de la opinión personal, que pueden ser peligrosas para sí mismo y para los demás, y de este modo se las reconoce, se las asegura y se las eleva al mismo tiempo al nivel de una actividad conciente para un fin común. 83/

Ahora ya no se trata de un 'átomo social' luchando egoístamente - por su reconocimiento. Más bien se trata de que, en su pertenencia a una corporación, un sujeto es alguien que ha ganado rango y dignidad, alguien que ha alcanzado un 'honor' y un reconocimiento que lo protege, inclusive, de caer en la miseria y sufrir una completa degradación personal:

En la corporación la ayuda que recibe la pobreza pierde su carácter accidental, y lo que hay en ella de injustamente humillante. Al mismo tiempo la riqueza, al cumplir sus deberes con la corporación, deja de provocar el orgullo de su poseedor y la envidia de los demás. 84/

Sin embargo, la corporación tendrá un alcance más extenso al de la mera protección económica: en su calidad de miembro de un organismo corporativo el sujeto aprende a afirmar económicamente sus intereses, pero también -de manera gradual- los llegará a afirmar políticamente. Su desenvolvimiento en la corporación, el contacto con sus miembros, su -

participación en el manejo y en las decisiones de la misma organización corporativa, se convierten en 'vehículos' que proveen también una forma de educación política a los sujetos de la clase industrial: el 'espíritu' corporativo se vuelve también un 'espíritu' ético-político: "el espíritu corporativo contiene inmediatamente el arraigo de lo particular en lo general". 85/

En la corporación, entonces, los sujetos adquirirán dos formas de 'educación'. Una, afirmando y protegiendo su profesión, su trabajo o vo ca ci o n, le permite al mismo tiempo protegerse económicamente contra las fluctuaciones y conflictos internos al mercado económico. La otra es el proceso mediante el cual, adiestrándose para conducirse en los asuntos de la corporación, les permitirá convertirse en sujetos políticamente - activos: una vez que los sujetos reconocen la protección de sus intereses con los demás miembros de la corporación, llegarán a ser conscientes de que su mediación y participación política les es esencialmente nece saria -de que el reconocimiento de la esfera del poder político también es un momento esencial en la afirmación de su libre querer.

La pertenencia a la corporación representará, entonces, un nivel - objetivo de afirmación del libre querer de los sujetos de la clase in-- dustrial que los hará conscientes de no ser individuos aislados, abstrac- tos, egoístas, meros 'átomos económicos' dispersados, sino miembros de

una comunidad organizada. Es en este sentido que la corporación -como forma de unidad orgánica entre sus miembros- se situará dentro de la reconceptualización hegeliana del poder ya no solamente en su dimensión meramente económica de 'aseguradora de la riqueza' de sus miembros, sino también en su dimensión políticamente educadora dentro de la 'sociedad civil': será en esta forma orgánica de pertenencia a una corporación y no como una multitud disuelta, inorgánica y atomística, como los sujetos pueden llegar a tener una presencia efectivamente real en la esfera universal del poder político. Precisamente, en el llamado a la 'politicidad' de las corporaciones se centra, a nuestro parecer, uno de los núcleos de la propuesta hegeliana sobre la racionalidad del poder en la 'modernidad'.

Pero antes de pasar a comprender cómo se conjugan en la reconceptualización hegeliana del poder la 'universalidad relativa' de la corporación y la universalidad del poder político es necesario revelar la importancia que adquiere en la teoría política hegeliana la existencia de otra clase social en el mundo moderno: la clase universal.

3.4.2.c.- De la formación intelectual de la clase universal al sentido propiamente político de sus acciones.

La importancia de la clase universal consiste, precisamente, en -

que su formación y existencia está íntimamente ligada a la universalidad del poder político: esta clase universal se constituirá en un eslabón importante entre el particularismo de la sociedad civil y la universalidad del poder del Estado. Precisamente, el interés de Hegel por querer encontrar, en su reconsideración de las relaciones y contradicciones de la economía moderna, ámbitos que trasciendan los intereses meramente egoístas inherentes al 'sistema de la atomística social' se concretiza y hace presente en esta tercera clase social. Tratemos, pues, de explicar sus características.

Anteriormente habíamos afirmado que el desarrollo conceptual de las clases sociales trata de ir descubriendo -a partir del conjunto de acciones sociales que las caracterizan- los elementos específicos de su contribución efectivamente política. Esta relación entre la universalización o socialización de las acciones subjetivas de cada clase social y su contribución política desemboca, en estos momentos, en la existencia de una clase universal cuya formación ética e intelectual le brindará la posibilidad de desenvolverse directamente en el ámbito de los asuntos políticos. Pero, ¿en base a qué y cómo es posible esta formación? ¿por qué en esta clase se conjugarán la forma universal del conocimiento y el sistema de organización propiamente política? Para dar una respuesta a estas interrogantes tomemos como punto de partida el siguiente párrafo:

La clase universal se ocupa de los intereses generales de la situación social. Debe ser por lo tanto relevada del trabajo directo -- para satisfacer sus necesidades, por disponer de un patrimonio privado o por medio de una indemnización del estado, que absorba, por otra parte, su actividad de manera tal que el interés privado encuentre su satisfacción en su trabajo por lo general. 86/

Hay un punto central en esta cita que caracteriza la 'universalidad' misma de esta clase social y que consiste en que la formación de su desarrollo intelectual se encuentra posibilitada por su desvinculación con cualquier tipo particular de trabajo presente en las otras clases sociales -- la agricultura, la industria o el comercio.

La clase industrial se caracterizaba por tener un 'sentido de libertad' basado en su actividad 'desustancializadora' de los objetos naturales y en la disolución de los lazos ético-familiares. En la clase industrial había un proceso de 'universalización' o socialización entre las acciones subjetivas donde aquel 'sentido de libertad' se identificaba con la libertad egoísta de la industria y del comercio. Pues bien, la desvinculación con cualquier trabajo particular le permite a los miembros de la clase universal expresar en sus acciones una forma de libertad universal más plena que la de la clase industrial. Ciertamente, dentro de la clase industrial la 'subclase' de los comerciantes expresaba ya una forma objetiva de universalidad -- la

universalidad abstracta del mercado-, pero la efectiva universalidad concreta sólo será posible con la participación de los miembros de la clase universal debido a que su actividad no estará dirigida o vinculada a la creación y/o comercialización de mercancías. Por esto mismo, la expresión social de su libre querer no estará dominada por el individualismo, ni por el deseo egoísta de acumulación de riqueza, ni por el espíritu de competencia: su relación con los otros no estará mediada por los criterios que regulan las acciones intersubjetivas en los sujetos de la clase industrial.

Veámos también anteriormente que la clase sustancial no se encontraba afectada directamente por las fluctuaciones y contingencias de la industria y del comercio puesto que basaba el sentido de sus acciones sociales en una forma productiva dependiente más bien de los factores naturales -la agricultura- y en la intersubjetividad ética de una vida familiar: su patrimonio o subsistencia no dependían de la creación de productos abstractos o mercancías ni se encontraba inmersa dentro de la lucha competitiva propia de una clase industrial donde prevalece el individualismo. Pues bien, algo semejante -pero no idéntico- sucede en la clase universal: no estando vinculada al trabajo creador de mercancías para satisfacer las demandas del mercado económico, ni tampoco a la ocupación del cambio comercial, tampoco se encontrará sujeta con la satisfacción de sus necesi

dades- a las fluctuaciones y contingencias de la industria y del comercio: no estará, en fin, sujeta ni afectada por el poder universal del mercado económico. Más aún, su desvinculación con cualquiera de los trabajos realizados por los miembros de las otras clases sociales le posibilita, precisamente, ir 'más allá' del pretendido dominio absoluto del mercado, así como de sus conflictos, enfrentamientos, inseguridades, fluctuaciones, etc.

La clase universal no tiene al suelo natural, a la creación de valores, a su comercialización, a sus propios intereses subjetivos como centro de sus acciones, sino la sociedad civil en su conjunto bajo la perspectiva de incorporar sus funciones dentro de las funciones integrativas del poder del Estado. En este sentido, esta clase social tendrá una formación universal que le dará un sentido plenamente ético-político a sus acciones: éstas se encontrarán orientadas a conciliar, precisamente, los intereses de los miembros de la sociedad civil y los intereses universales del poder político.

Por los aspectos anteriormente considerados, podemos decir que es en la clase universal donde encontramos, dentro de la discusión de las clases sociales en los Principios de la Filosofía del Derecho, un punto interesante en la reconceptualización hegeliana de la racio-

nalidad del poder: la clase universal no es un mero 'reflejo' de las necesidades funcionales de una sociedad moderna compleja y diferenciada, sino la crítica tanto al atomismo social como a la universalidad del mercado de pretender tener un poder absoluto y supremo.

Para terminar con la exposición de las determinaciones de las clases sociales nos gustaría señalar algo en relación a la clase universal que tiene que ver con una observación hecha anteriormente.

En líneas anteriores indicábamos que la imagen de las clases sociales que nos presenta Hegel en sus Principios de la Filosofía del Derecho no se identifica con la de unos círculos cerrados y predeterminados por privilegios naturales, divinos, familiares o sanguíneos. Ciertamente, es la imagen de una sociedad diferenciada en grupos sociales determinados, pero abierta al 'talento subjetivo' de los individuos; es una sociedad diferenciada en clases sociales donde no se anula el principio del libre desenvolvimiento subjetivo, sino que se mantiene y conjuga con la revelación de los ámbitos objetivos que caracterizan al mundo moderno. Pues bien, el libre desenvolvimiento de la subjetividad -que constituye un principio de la modernidad misma- también se hace presente en la clase universal: no hay una 'predestinación' respecto a quién pueda ser miembros de esta clase social y desempeñar, por consiguiente, puestos políticos

o cargos en el gobierno; no hay una predeterminación basada en privilegios naturales, hereditarios, familiares, sanguíneos o divinos que indique quién pueda ser o no funcionario del Estado. Más bien, es la misma formación cultural, tanto teórica como práctica, de los sujetos la que les hace ser merecedores de convertirse en servidores del Estado:

Las tareas del gobierno son de naturaleza objetiva, según su sustancia ya han sido decididas y deben ser realizadas por individuos. No hay entre ambas cosas ninguna unión natural o el nacimiento. Para su designación el momento objetivo lo constituye el conocimiento y la prueba de su capacidad, prueba que asegura a todo ciudadano la posibilidad de integrar la clase universal. 87/

Este es un punto interesante que conviene tener en cuenta dentro de la reconceptualización hegeliana de la racionalidad del poder en el mundo moderno: que el principio de la libre subjetividad se mantiene presente inclusive en el plano directamente político.

Desde el inicio de la exposición de esta parte correspondiente a las clases sociales habíamos planteado que, ante dos visiones del poder diferentes pero igualmente inoperantes, la subjetividad tenía la necesidad de liberarse de todos aquellos factores que pueden conducir tanto al caos como al desequilibrio social e, inclusive, a la despersonalización masiva; habíamos planteado también que Hegel con-

templa como una de las mayores necesidades del mundo moderno la búsqueda de fuerzas o poderes integrativos de las acciones subjetivas que sean relativamente independientes del dominio del atomismo social. Precisamente, es dentro de esta perspectiva que debe apreciarse la importancia que la teoría política hegeliana concede a la clase universal como una clase ligada directamente al desempeño de las funciones políticas.

Estas son las determinaciones de las diferentes clases sociales que Hegel desarrolla en sus Principios de la Filosofía del Derecho. Todas ellas contribuyen, de alguna forma, al propósito hegeliano de reconceptualizar la racionalidad del poder en la 'modernidad'; todas ellas manifiestan una correspondencia entre un proceso de 'universalización' de las acciones subjetivas y un proceso de reconceptualización del poder mismo, una correspondencia entre un proceso de maduración progresiva de las acciones conscientes de los sujetos de una clase social y la configuración misma del poder: ni una abstracta soberanía política ejercida por un conjunto de instituciones u organismos 'externos' que puedan degenerar en un sistema político coercitivo; ni tampoco un mero ejercicio del poder político subordinado al poder del mercado económico -al mero poder de la riqueza en su expresión desarticulada-, sino una visión del poder -donde éste encuentre y haga posible un ejercicio racional de su ac-

tividad política en un conjunto de formas concretas de organización de lo civil expresadas en la pertenencia de las personas a una clase social y de ésta a la comunidad orgánica de la familia o de la corporación. Por esto mismo, nos dice Hegel que:

Después de la familia, la corporación constituye la segunda raíz ética del estado hundida en la sociedad civil..... La santidad del matrimonio y el honor de la corporación son los dos ejes sobre los que giran los elementos inorgánicos de la sociedad civil. 88/

El caos y el desequilibrio social, los conflictos inherentes al sistema de la sociedad civil, deben 'conciliarse', superarse, pero este fin sería imposible si se pudiera operar solamente a través de ordenamientos externos o convirtiendo al poder en 'reflejo' de un atomismo social. Es necesario que el gobierno de las contradicciones, y más generalmente, de las relaciones que se generan en la sociedad civil, pase por formas de organización intrínseca a las diversas ramas en las que se articula el trabajo o la riqueza social. En este sentido podemos terminar este punto afirmando que las determinaciones de las clases sociales permiten a Hegel realizar una 'refundación' de la racionalidad del poder -de lo 'político'- a partir de las nuevas instancias de organización y control provenientes de lo civil. Y es la profundidad política de esta 'refundación' la que trataremos de apreciar en la siguiente exposición.

3.4.3.- De la profundidad política de las clases sociales en la visión orgánica del poder en Hegel.

Todo el estudio de Hegel sobre las determinaciones de las clases sociales tiene una primordial importancia porque, como hemos visto, en ellas se localizan las instancias organizativas o universalizantes que permitirán establecer, precisamente, una mediación entre los niveles del 'sistema de la atomística social' y el de la universalidad del poder del Estado. Estas instancias o elementos los menciona el mismo Hegel en el siguiente párrafo:

La clase agrícola tiene su universal concreto, en el que vive, inmediatamente en sí misma, en la sustancialidad de su vida familiar y natural. La clase universal tiene en su determinación lo universal como su terreno y como el fin de su actividad. El medio entre ambas, la clase industrial, está dirigida esencialmente a lo particular y por eso le corresponde de un modo propio la corporación. 89/

Ciertamente, el referente inicial de las clases sociales está constituido por la articulación del trabajo o riqueza social, pero su extensión implica también la universalidad orgánica del poder en la medida que en ellas se encuentran las condiciones que hacen efectivamente posible el que la subjetividad -desplegada en todas las determinaciones y diferencias que le confiere su libre desenvolvi-

miento- pueda ver plenamente actualizada su libre voluntad en un sistema de organizaciones sociales y de instituciones políticas plenamente objetivas. Es mediante aquellas instancias universalizantes, orgánicas, articuladas, superadoras de un mero atomismo social, como los sujetos pueden participar en el ejercicio del mismo poder; o más aún, como puede hablarse propiamente en el mundo moderno de un poder efectivamente racional -racionalidad lograda no en la forma inorgánica, atomista, egoísta, disuelta o abstracta, de los sujetos, sino en lo que podríamos llamar un efectivo 'consenso organizado'.

Es mediante el planteamiento de este 'consenso organizado' que Hegel nos revela, en su propuesta de la racionalidad del poder, una de las principales características de su teoría política -donde, como hemos visto, las determinaciones de las clases sociales juegan un papel fundamental-, a saber: que la racionalidad del poder en la modernidad es posible mediante la articulación entre la existencia de un amplio espacio de organizaciones, asociaciones o corporaciones, y la existencia de una clase universal o 'burocracia'. Estos son dos factores esenciales -aunque no debemos descartar a la familia- en la propuesta política hegeliana que hacen posible la integración de los particularismos del 'sistema de la atomística social' dentro de un sistema político universalizante.

Sin embargo, no debemos olvidar un aspecto fundamental de los Principios de la Filosofía del Derecho: que es, precisamente, el discurso de la ética viviente el que nos revela a la visión orgánica del poder en Hegel como un producto que surge a partir de la aprehensión conceptual real de los conflictos sociales, de las experiencias intersubjetivas efectivamente constitutivas de la 'modernidad'; la visión orgánica del poder surge de una aprehensión conceptual profunda de los elementos diferenciadores del mundo moderno que hace imposible hablar de una subjetividad 'homogénea', pensar en una igualdad abstracta como fundamento racional del ejercicio del poder político. Por el contrario, el papel fundamental que le hemos concedido al tema de las clases sociales en la teoría política de Hegel se debe a que, siendo estas clases una característica fundamental del mundo moderno, Hegel las convierte, justamente, en una piedra angular de su visión orgánica del poder. El problema de la racionalidad del poder se vincula, ciertamente, al de cómo accede la subjetividad al poder mismo, y a este 'cómo' Hegel responde con su visión orgánica de la política.

Pero hemos visto también que en el discurso ético la aprehensión conceptual se conjuga con un reconocimiento de lo históricamente actualizado, de lo ya acontecido. Y dentro de esta mediación entre lo conceptualizado y lo 'actualizado' las clases sociales muestran su

profundidad política dentro de la visión orgánica de Hegel cuando se tienen en cuenta algunos aspectos relativos a la efectividad histórica de la misma propuesta política hegeliana. Entre estos aspectos se encuentran tres que nos gustaría considerar: la experiencia de la centralización del poder en el movimiento revolucionario francés; el reconocimiento hegeliano de la impotencia efectivamente política de la sociedad medieval o de la monarquía feudal, y el despotismo de otras sociedades.

En el primer caso, ya hemos en anteriores ocasiones hablado de lo que aconteció en la experiencia revolucionaria francesa y de por qué y cómo la crítica Hegel. En nuestra parte referente al Derecho Abstracto hacíamos referencia a la influencia de la teoría contractualista en el movimiento francés y sus consecuencias negativas. Hablábamos del 'fracaso' político de la revolución francesa al hacer del contrato una categoría política. Afirmábamos también que entre la existencia del contrato y la racionalidad del poder existían una multiplicidad de momentos mediatizantes que había que tener presente para evitar pensar la relación entre gobernantes y gobernados -esto es, entre el poder y los sujetos- en términos de una relación contractual. Justamente, la eliminación de aquellos momentos mediatizantes condujo no sólo a la separación entre gobernantes y gobernados, sino a una abierta oposición entre ellos en el terreno de las

acciones concretas: por un lado, los sujetos rechazaron todas las organizaciones y decisiones del nuevo gobierno como barreras inaceptables sobre sí mismos: por otro lado, el gobierno suprimió las iniciativas privadas, individuales, en forma total convirtiéndose en un déspota o 'tirano político' al valerse, inclusive, del Terror como una forma de acción política.

Pues bien, ante esta forma de pensar abstractamente la 'racionalidad' del poder haciendo de la relación contractual una relación política, Hegel considera en su visión orgánica del poder a las corporaciones como un factor fundamental que fue desplazado, suprimido, inutilizado políticamente en la revolución francesa; supresión que provocó, justamente, las consecuencias nefastas del 'fanatismo' revolucionario y la centralización del poder en manos del gobierno:

De esta manera, todo lo que puede surgir al mismo tiempo de arriba, del poder ministerial, con lo que las tareas están centralizadas. Esto proporciona la mayor facilidad, rapidez y eficacia en todo lo que concierne al interés general del estado. Este régimen fue introducido por la Revolución Francesa, elaborado por Napoleón y existe aún en Francia. Faltan allí, en cambio las corporaciones y las comunas, es decir los círculos en lo que confluyen los intereses generales y particulares. 90/

Centralizar todo el poder de decisión en manos del gobierno - eliminando las corporaciones u organizaciones intermedias como ins-

tancias o instrumentos efectivamente políticos -proceso que Hegel apreciaba aún en la Francia de sus ideas- podía solamente llevar a la atomización y hostilidad entre gobernantes y gobernados. Ciertamente, como lo hemos ya visto, la revolución terminó o derrumbó un régimen que había sido apresivo e injusto; sin embargo, su preocupación por realizar ideales abstractos olvidándose de la existencia profunda de las clases sociales como una de las características esenciales del mundo moderno y permaneciendo en las abstracciones intelectuales de un entendimiento meramente discursivo, fue lo que provocó el rechazo a cualquier institución u organismo intermediario que pudiesen haber actuado como efectivos mediadores entre el sujeto y el poder.

De este modo, en la visión de Hegel, los defensores de la Revolución Francesa fracasaron porque ellos desatendieron las efectivas condiciones sociales, económicas e, inclusive, políticas; ellos persiguieron 'ideales meramente abstractos' como el de la total e indiferente participación de los individuos en las decisiones del Estado. Desde este punto de vista es como podemos comprender por qué para Hegel el 'Terror' político que se derivó del fanatismo revolucionario no fue más que la consecuencia necesaria, no accidental, de pretender realizar una abstracción: en el 'Terror' político francés vemos, en realidad, realizada la utopía de una 'libertad absoluta' de

los sujetos o de una democracia directa, lineal, expresada en la participación indiferenciada, atomista y amorfa, de los individuos en el poder. El 'fanatismo político' en el cual degeneró el movimiento revolucionario francés no fue más que la consecuencia de una abstracción: aquella del 'modelo rousseauiano' de establecer una relación directa de los ciudadanos con el poder, una relación desembarazada de órganos intermediarios como las corporaciones y otras asociaciones en las cuales Hegel ve la 'auténtica fuerza del Estado'.

A partir de lo anterior podemos comprender también el por qué del llamado hegeliano a la efectividad política de las corporaciones en la racionalidad del ejercicio del poder en la 'modernidad' en cuanto funcionan como instrumentos descentralizadores del poder mismo: a través de la importancia política que concede a las corporaciones, Hegel rompe con cualquier pretensión absolutista o centralista del poder, así como con cualquier abstracta uniformidad absoluta entre los sujetos tal y como la pretendió absolutizar la Revolución Francesa.<sup>91/</sup> Haciendo del sujeto el miembro de una clase social y de ésta el miembro de una corporación, Hegel lo convierte en un 'actor político' y se opone a cualquier propuesta política que presuponga, de un lado, la indiferencia social de las acciones subjetivas y, de otro lado, la verticalidad del control o ejercicio político; Hegel se opone a cualquier planteamiento abstracto del poder.

Dentro de este marco de referencia que va del 'atomismo político' de la Revolución Francesa a la visión orgánica del poder en Hegel podemos apreciar la profundidad política de las clases sociales y de las corporaciones como una de sus determinaciones convertidas en un efectivo vehículo hacia la participación y representación política.

Sin embargo, -y esto tiene que ver ya con el segundo aspecto al que queremos hacer referencia- la crítica de Hegel al movimiento revolucionario francés a partir de una reconceptualización de 'lo Político' donde se reconoce a las corporaciones como una de las nuevas instancias de organización y control provenientes de lo civil, está lejos de colocarlo en una posición 'retrograda' o retrospectiva donde se pretenda afirmar un 'status quo' pre-revolucionario -tal y como podría ser el de la sociedad medieval o la monarquía feudal. Refiriéndose a la importancia que él concede a las corporaciones y contrastándolas con lo que acontecía en la Edad Media se nos dice lo siguiente:

En la Edad Media estos círculos habían conquistado una excesiva independencia, eran estados dentro del estado, y se comportaban como entidades subsistentes por sí. Aunque esta no debe ser por cierto la situación, hay que admitir - que en estas comunidades (s.c. las corporaciones, asociaciones o comunas en las cuales los sujetos se integran, E.R.) está la auténtica - fuerza del estado. 92/

A diferencia de lo que aconteció en Francia con la eliminación de las corporaciones que condujo a la centralización del poder, Hegel crítica aquí lo que sucedía en la sociedad medieval con la existencia de asociaciones, comunidades o gremios: aquí la independencia absoluta de estas asociaciones respecto al poder político era tal - que la 'comunidad' --si es que podía llamársele así-- era más bien un agregado, un aglomerado inorgánico de poderes particulares sin -- ninguna conexión efectivamente política entre sí: no había propiamente una unificación política. La misma inorganicidad política o -- ausencia efectivamente racional del poder en la Edad Media se expresaba también en el hecho de que la relación entre el monarca o 'go-- bierno' con los gobernados se concibiese bajo los criterios de relación característicos de la propiedad privada; en el hecho de que el ámbito de las decisiones de poder --el estado mismo-- se convirtiese en un terreno propicio para la ingerencia de decisiones puramente -- personales; en el hecho de concebir al poder mismo en términos de -- 'apropiación' y subsumirlo también bajo la perspectiva contractualista. Por esto mismo, nos dice Hegel:

En la antigua monarquía feudal el estado era soberano hacia el exterior, pero en lo que -- se refiere al interior, no sólo el monarca -- no era soberano, sino tampoco el estado. Por una parte, los asuntos y poderes particula-- res del estado y la sociedad civil estaban a cargo de corporaciones y comunidades independientes, con lo cual el todo era más un agregado que un organismo. Por otra parte, eran

propiedad privada de individuos, de cuya opinión y capricho dependía entonces lo que se debía hacer en referencia al todo. 93/

Desde esta perspectiva de la ausencia de un nexo efectivamente organico del poder político y una crítica a la conducción del mismo basada más en las estipulaciones privadas y personales, debe ser también valorada y comprendida la importancia que le concede Hegel en su propuesta política a la pertenencia de los sujetos a una clase social y de ésta a una corporación o comunidad organizada. Sin embargo, la crítica hegeliana a la sociedad medieval o monarquía feudal -- respecto a la completa independencia de sus asociaciones -- no equivale a una propuesta política donde se afirme la completa sumisión de las corporaciones al poder del Estado, no se identifica con una completa ingerencia de la esfera del poder sobre las acciones de los miembros de la corporación misma:

Los intereses particulares comunes que pertenecen a la sociedad civil y están fuera de lo universal en y por sí del estado, tienen su administración en las corporaciones, comunas y demás asociaciones de oficios y clases, y en sus autoridades, presidentes, administradores, etcétera. Los asuntos de que se ocupan son por una parte la propiedad privada y el interés de una esfera particular, y según este aspecto su autoridad descansa sobre la confianza de sus compañeros y colegas; pero, por otro lado, estos círculos tienen que subordinarse al interés superior del estado. 94/

Cierto, Hegel habla de una 'subordinación al interés superior --

del estado', pero esto no implica una sujeción absoluta de las corporaciones y de las acciones de sus miembros al poder del Estado. Por el contrario, la participación y mediación del poder del Estado de la cual habla Hegel es comprendida en el sentido de que se reconozca la legitimidad de las corporaciones para evitar, por un lado, que se 'burocraticen' o 'cosifiquen' convirtiéndose en círculos cerrados, en gremios, y nulificando la dinámica misma que el principio del libre desenvolvimiento subjetivo confiere a la sociedad moderna; y, por otro lado, para permitir que las corporaciones se vuelvan efectivamente verdaderas instancias universalizantes que permitan la participación orgánica de los sujetos en la esfera del poder político. La legitimidad que le confiere a las corporaciones la mediación y reconocimiento del poder del Estado debe mantener y vivificar las dos características de ellas anteriormente explicadas: ser ámbitos de afirmación de la subjetividad que la protejan contra las fluctuaciones, contingencias, conflictos, del mercado económico --asegurar su riqueza y satisfacción--, y permitirle devenir consciente de la necesidad de su participación orgánica dentro de la esfera universalizante del poder político:

Vimos anteriormente que al ocuparse de sí el individuo en la sociedad civil, actúa también para otros. Pero esta necesidad inconciente no es suficiente; recién en la corporación se alcanza el nivel de una eticidad pensante y consciente. Por supuesto, deben estar bajo el control superior del estado, para evitar que

se burocraticen y se rebajen a la miserable -  
condición de gremios. Pero en y por sí la cor-  
poración no es un gremio cerrado, sino el de-  
venir ético de las profesiones individuales y  
su elevación a un círculo en el que adquieren  
fuerza y honor. 95/

Habíamos visto anteriormente que, a causa de la intensidad de -  
las fuerzas desbastadoras del mercado económico, Hegel ve en las cor-  
poraciones su 'funcionalidad' económica al permitirles a sus miem-  
bros defenderse de las contingencias y vicisitudes de la sociedad ci-  
vil. Pero además de esta característica, también ve en las corpora-  
ciones su sentido propiamente político en el sentido de que no sola-  
mente funcionan como integradoras de las acciones subjetivas dentro  
de la esfera del poder, sino también funcionan como mediadoras o --  
equilibradoras del poder mismo al convertirse en garantía contra la  
posibilidad de que el Estado abuse o invada completamente la activi-  
dad económica de sus miembros:

El gobierno encuentra aquí (en las corporacio-  
nes, asociaciones o comunas legitimamente re-  
conocidas, E.R.) intereses que deben ser res-  
petados, y en la medida en que la administra-  
ción sólo puede promoverlos, pero al mismo --  
tiempo tiene que tenerlos necesariamente en -  
cuenta, el individuo encuentra el apoyo para  
el ejercicio de sus derechos, y une así su in-  
terés particular a la conservación del todo.

96/

De este modo, y volviendo a nuestro punto inicial, si, en la -  
Eldad Media o en la monarquía feudal la independencia absoluta de las

asociaciones existentes fundamentaban y conducían a un 'atomismo social' con repercusiones políticas, puesto que a pesar de que eran 'asociaciones' no había un poder orgánicamente unificador entre ellas y las mismas decisiones políticas estaban sujetas a los criterios de 'apropiación'; en la visión orgánica del poder en Hegel, por el contrario, la mediación y el reconocimiento de la legitimidad de las corporaciones por parte del Estado no implica el abandono de sus funciones integrativas y equilibradoras respecto al poder del gobierno o de los funcionarios del Estado.

Es en estos momentos como podemos hacer dos indicaciones respecto a la profundidad política de la visión orgánica del poder en Hegel: por un lado, él no está postulando un poder onnicomprensivo del Estado si tenemos en cuenta la crítica que realiza a la centralización del poder suscitada en la experiencia revolucionaria francesa por causa de la supresión de organismos intermedios entre los sujetos y el gobierno; por otro lado, las corporaciones en la propuesta política hegeliana no se identifican con las viejas organizaciones restrictivas, tradicionales, existentes en la Edad Media o monarquía feudal. Desde estos puntos de vista, podemos decir que las corporaciones en Hegel no son más el 'reflejo' o expresión del privilegio feudal o de la tradición, sino la expresión de la cambiada y dinámica estructura de la sociedad moderna. Hegel nos ofrece, en realidad,

una concepción de las clases sociales y de las corporaciones que de ninguna manera puede identificarse con el sistema de privilegios propios del dominio feudal.

Pero nos falta tratar todavía el tercer aspecto al que hacíamos referencia al inicio de este punto: la profundidad política de las clases sociales dentro de la teoría política hegeliana en contraste con el despotismo existente en otras sociedades. En este contraste de su visión orgánica del poder con el 'despotismo político', Hegel nos menciona otro elemento fundamental de su propuesta política, a saber: la existencia de una 'clase media' como uno de los pilares que hacen posible la formación y continuidad de un poder racionalmente organizado.

Hegel reconoce y valora la importancia de la 'clase media' dentro de un estado en cuanto en ella se localizan los elementos de cultura teórica y práctica que permitirán desempeñar los puestos políticos en un sentido ético; dicho en otra forma, en cuanto de ella surgen los miembros del gobierno y funcionarios del Estado que puedan desempeñar las acciones propiamente políticas con un sentido ético -la misma 'clase universal':

Los miembros del gobierno y los funcionarios del estado constituyen la parte principal de

la clase media, a la que pertenece la inteligencia culta y la conciencia jurídica de la masa de un pueblo.....  
En la clase media, a la cual pertenecen los funcionarios, reside la conciencia del estado y la cultura más destacada. Por eso, en cuanto a honestidad e inteligencia, ella es el pilar fundamental del estado. 97/

En esta 'clase media' Hegel ve el 'término medio' entre aquellos miembros de la clase universal -servidores públicos, funcionarios del estado o miembros del gobierno- y la 'masa de un pueblo' y es justo dentro de esta perspectiva como Hegel reafirma -dentro del conjunto de determinaciones que le dan las clases sociales a su visión orgánica del poder- una característica esencial de su propuesta política, a saber: despojar a lo 'político' de cualquier tipo de privilegio feudal o de la mera tradición, haciendo de la política una actividad basada en la formación cultural, en la capacidad, en el conocimiento. Siendo la 'clase media' aquella parte a la que 'pertenece la inteligencia culta y la conciencia jurídica de la masa de un pueblo', ella se convierte también en la 'conciencia y pilar fundamental del estado', esto es, se convierte en un factor determinante para el ejercicio de un poder racional efectivamente organizado. Es por esto mismo que se puede comprender el que sea en esta 'clase media' donde Hegel contrarreste o supere las expresiones negativas del poder propias de un 'despotismo político' tal y como, por ejemplo, el de la

Rusia zarista:

El estado en el que no hay clase media no ha alcanzado todavía un estadio elevado. Esto ocurre en Rusia, por ejemplo, donde hay una masa de siervos y otra que gobierna. Es de interés fundamental del estado que esta clase sea cultivada, pero esto solo puede lograrse en una organización tal y como la que hemos descrito, es decir, por la legitimación de círculos particulares que sean relativamente independientes, y por medio de un mundo de funcionarios cuyo arbitrio se frena ante estos grupos legitimados. 98/

La afirmación de que un estado sin una clase media permanece en un nivel inferior nos hace apreciar la importancia que concede Hegel a esta 'clase media' dentro de una organización política en la medida en que, sin sus 'facultades' o 'poderes', el Estado puede degenerar en un autoritarismo despiadado. Es, justamente, la ausencia de una 'clase media' en Rusia lo que explica el autoritarismo despiadado en el cual degenera el sistema zarista: 'Rusia, por ejemplo, tiene una masa de siervos y otra que gobierna'.

La situación particular de la carencia de una 'clase media' es la que conduce, al igual que lo acontecido en la experiencia revolucionaria francesa, a una abierta oposición entre gobernantes y gobernados debido a que, al igual que lo acontecido en la monarquía feudal, no hay una vinculación orgánica entre los sujetos y el poder; -

no hay propiamente un nexo político, sino una relación de contrato que conduce al despotismo político, bien sea el del monarca, bien sea el de la acción del pueblo como mera masa amorfa. En ambos casos sigue habiendo una visión del poder basada en un completo atomismo social y en una verticalidad y arbitrariedad del poder político:

Las antiguas monarquías feudales y los despotismos muestran en la historia la sucesión de sublevaciones, violencias por parte de los príncipes, guerras interiores, derrocamiento de reyes y de dinastías, con la consiguiente desolación y destrucción general, tanto interior como exterior, porque en esas condiciones la división de los asuntos del estado, cuyas partes son adjudicables a vasallos, bajos, etc., es sólo mecánica y no consiste en una diferencia de la determinación y la forma, sino simplemente de mayor o menor poder. Por eso, al conservarse, cada parte se conserva y se produce sólo a sí misma y no al mismo tiempo a las otras. Cada una de ellas tiene en sí misma todos los momentos y se convierte en autónoma e independiente. 99/

La ausencia de una 'organicidad' del poder, la ausencia de una clase media, conducen a cualquiera de las situaciones políticas anteriormente consideradas: la centralización del poder, la disgregación social y política y el despotismo u autoritarismo despiadado. Es en relación a estos aspectos considerados aquí como puede apreciarse la profundidad o el alcance efectivamente político de las clases sociales dentro de la visión orgánica del poder en la teoría política de

de Hegel, y dentro de ella la gran relevancia que adquiere la articulación de dos elementos primordiales visto anteriormente en la exposición de las determinaciones de las clases sociales: la existencia de un amplio espacio de organizaciones o corporaciones y la existencia de una clase universal o 'burocracia'. Estos dos elementos son 'eslabones' importantes -aunque no debemos olvidar a la familia- en la propuesta política hegeliana que no solamente hacen posible la integración de los particularismos sociales dentro de un sistema político universalizante, sino también una efectiva racionalidad en el ejercicio del poder dentro del mundo moderno que rebase los conflictos suscitados por la inoperatividad política de la sociedad medieval o de la monarquía feudal, el despotismo político de otras sociedades, y también -como hemos visto ya anteriormente- los conflictos suscitados y dejados abiertos por la experiencia revolucionaria francesa.

Sin embargo, antes de dar por concluida la exposición de nuestro trabajo quisieramos hacer una observación en relación, sobre todo, a la importancia que Hegel concede a la 'clase media' y, a partir de ésta a la 'burocracia' o miembros del gobierno o funcionarios del estado.

Por lo que hemos visto, Hegel no concede un poder absoluto a la

'clase media' ni a la 'burocracia' que surge de ella; él no les concede importancia dentro de la organización del poder en el mundo moderno si no es en la medida en que se articulan con las otras instancias organizativas de las cuales ya se ha hablado. Hegel mismo está conciente de lo que sucedería en caso de que la 'clase media', los miembros del gobierno o funcionarios del estado, degenerasen en meros 'círculos autosubsistentes', completamente autónomos e independientes: su aislamiento o 'cosificación' las llevaría a degradar al poder político en un mero sistema de opresión y a convertir el conocimiento en un instrumento de ganancia o de dominación meramente arbitraria. La independencia absoluta de una 'clase media', del gobierno mismo, de la clase universal o 'burocracia' e, inclusive, del 'monarca' conduce solamente a la "transformación de los poderes particulares del estado en propiedad privada"<sup>100/</sup>. Pero, nos dice Hegel, "los asuntos y poderes del estado no pueden por consiguiente ser una propiedad privada"<sup>101/</sup>, "la situación del funcionario no constituye una relación contractual"<sup>102/</sup>. Precisamente, en la articulación de todos los elementos que contempla Hegel dentro de su visión orgánica del poder se evita que los funcionarios, el gobierno mismo, la clase universal o la 'clase media' pretendan tener una autonomía completa que los lleva a concebir al Poder en términos de 'su propiedad':

La seguridad del estado y de los gobernados -

contra el abuso del poder por parte de las autoridades y de los funcionarios radica por una parte inmediatamente en su jerarquía y responsabilidad, y por otra en la legitimación de las comunas y corporaciones, que refrena la intromisión del arbitrio subjetivo en el poder confiado a los funcionarios y completa desde abajo el insuficiente control que ejerce desde arriba sobre la conducta individual. 103/

Es en relación a los tres aspectos considerados aquí como puede apreciarse mayormente la profundidad y los alcances del reconocimiento de las clases sociales dentro de la visión orgánica del poder en Hegel: a través de ellas se revelan aquellas instancias universalizantes que, en cuanto hacen posible la integración orgánica de los particularismos del 'sistema de la atomística social' dentro de un sistema político universalizante, permiten también una efectiva racionalidad del poder en la 'modernidad' que supere la experiencia negativa en el terreno del poder suscitada por la Revolución Francesa, la inoperatividad política de la monarquía feudal y el despotismo político de otras sociedades, según hemos visto. De aquí la importancia de que la propuesta política hegeliana 'reabsorba' las determinaciones de las diferentes clases sociales para dar una respuesta profunda al problema de cómo accede la subjetividad al poder en la 'modernidad' como un problema fundamental en la exigencia intelectual, filosófica, social y política, de replantear la racionalidad misma -

del ejercicio del poder: el problema de la racionalidad del poder en el mundo moderno se vincula al de cómo accede la subjetividad al poder mismo, y a este 'cómo' Hegel responde, vía su reconocimiento de los elementos diferenciadores de la sociedad moderna, con una visión orgánica de la política. Sin embargo, no debemos perder de vista un aspecto fundamental, a saber: que la visión de las clases sociales y, por consiguiente, la misma visión orgánica del poder en surgen en los Principios de la Filosofía del Derecho a partir de la aprehensión conceptual de una realidad social, económica, política, que revela poseer en sí misma las fuerzas objetivas para reconceptualizar la racionalidad del ejercicio del poder en el mundo moderno.

Ciertamente, en esta aprehensión conceptual propia del discurso ético el referente inicial, como lo hemos visto, de las clases sociales lo constituye la articulación misma del trabajo o riqueza social, pero su extensión implica también la universalidad orgánica del poder en cuanto en ellas se localizan los momentos universalizantes, orgánicos, superadores de un mero atomismo social y de un mero poder opresivo. Dicho en otra forma, en cuanto en ellas se encuentran los elementos que hacen posible pasar de la 'multitud inorgánica' a lo que anteriormente hemos denominado un efectivo 'consenso organizado'.

Considerados como un órgano mediador, los estamentos (s.c. la presencia de las clases sociales en un sentido político-representativo dentro del sistema universalizante del poder del Estado) están entre el gobierno por un parte y el pueblo, disuelto en sus esferas e individuos particulares, por otra. Su función les exige por consiguiente tener el sentido y el sentimiento tanto del estado y del gobierno como de los intereses de los círculos particulares y de los individuos. Su posición implica - al mismo tiempo una mediación en común con el poder gubernamental organizado, que impide que el poder del príncipe aparezca como un extremo aislado y por lo tanto como mero poder arbitrario y dominador, y evita también que se aislen los intereses particulares de las comunas, corporaciones e individuos, en un simple agregado, y por lo tanto en un querer y opinar inorgánico, que se enfrente al poder organizado como - un poder meramente masivo. 104/

Es en su expresión orgánica, articulada, superadora del mero atomismo social, como la subjetividad puede participar en el ejercicio del poder, o más aún, como puede hablarse en el mundo moderno - de un poder efectivamente racional; racionalidad lograda no en la forma inorgánica, atomista, egoísta, disuelta o abstracta, de los sujetos, sino en un efectivo consenso organizado.

Finalmente, podríamos decir que las clases sociales en la teoría política de Hegel nos ofrecen una visión de la racionalidad del poder que, por un lado, se opone a la propuesta política de los revolucionarios franceses y de los liberales quienes, hablando de una

'libertad absoluta', de una igualdad uniforme o una 'indiferencia social', establecen una inmediata correspondencia entre los sujetos y el ejercicio del poder; pero, por otro lado, con el reconocimiento de los elementos esencialmente diferenciadores de la sociedad moderna, Hegel tiende a la superación de un concepto de 'clase social' y de una visión del Poder desligados de cual uier tipo de privilegio feudal. Ciertamente, Hegel se ubica en una posición diferente a la del pre supuesto liberal de postular una homogeneidad de la sociedad y una continuidad inmediata, lineal, con el ejercicio del poder, pero su planteamiento político no cae en una posición reducible o identificable con la posición 'restauradora' de un 'status quo' pre-revolucionario. Hegel como crítico del liberalismo, va más allá de la Restauración al rechazar también todo intento por resturar un concepto de lo Político regulado por el privilegio feudal. <sup>105/</sup> En fin, la importancia de las clases sociales dentro de la teoría política de Hegel está en permitir superar lo que tienen en común la posición revolucionaria francesa, la liberal y la 'restauradora': todas ellas están viciadas del principio del particularismo o atomismo social, sea el del sujeto 'ciudadano' o el de la 'clase' y grupo social ligados al privilegio feudal. Y, a buen ver, todas estas posiciones, tienen sobre sus espaldas una visión contractualista de la relación entre gobernados y gobernantes, entre subjetividad y poder.

## CONCLUSIONES

El estado concreto es la totalidad articulada en sus círculos particulares; el miembro del estado es un miembro de una de estas clases, y sólo en esta de terminación objetiva puede ser tomado en consideración en el estado. Su determinación general (como miembro del estado en cuanto pertenece a una clase social, R.E.) contiene el doble momento de ser persona privada y, en cuanto pensante, al mismo tiempo conciencia y querer de lo universal.

Hegel, Principios... pfo. 308.

En la primera parte de nuestro trabajo nos cuestionábamos respecto a qué tan fundamentados se encontraban aquellos tipos de interpretación que asocian los elementos contenidos en los Principios de la Filosofía del Derecho de Hegel con expresiones del ejercicio del poder en su forma meramente negativa, coercitiva o represiva. A esta preocupación central estaban relacionadas también cuestiones tales como la de si se sacrificaba realmente en aquella obra todo principio de libertad subjetiva para conceder relevancia absoluta al poder político o si el poder se presentaba como un sistema coercitivo que solamente sirve para subyugar la libertad subjetiva de las personas. Oponiéndonos a semejantes tipos de interpretación, hemos tratado de exponer en todo nuestro recorrido los problemas ante los cuales se enfrentó Hegel con sus Principios de la Filosofía del Derecho.

Ciertamente, como hemos visto, el problema del poder político y -- qué condiciones hacen racional su ejercicio son temas centrales en los Principios de la Filosofía del Derecho, pero hay que analizar detenidamente su desarrollo para comprender realmente la forma en la cual -- se plantea, asume y desenvuelve el problema de la racionalidad del poder en el mundo moderno. Precisamente, este tipo de procedimiento es el que nos permite dar una respuesta negativa a aquellas cuestiones -- arriba enunciadas: en la teoría política hegeliana no hay un desplazamiento ni una supresión de la subjetividad individual, por el contrario es la plena riqueza de las determinaciones de la libertad personal

la que fundamenta la legitimidad del poder político.

Hemos visto desde el inicio de nuestro trabajo cómo la génesis del concepto de voluntad en los Principios de la Filosofía del Derecho está asociada con el surgimiento de sujetos plenamente concientes de su libertad. Habíamos visto también cómo la actualización de este concepto --- esto es, su expresión concreta en el terreno de las acciones sociales --- se presenta como un proceso en el cual se ha tratado de superar la identidad abstracta del concepto de persona. para considerarlo en la multiplicidad de sus determinaciones objetivas: la libertad de las personas se mantenía como una vacía abstracción mientras sus decisiones y responsabilidades no se viesan objetivamente expresadas en leyes, cuerpos jurídicos, instituciones sociales, organizaciones políticas, etc. Esta superación de una visión abstracta de la libertad de las personas mediante el estudio de sus determinaciones objetivas en las acciones sociales nos han conducido a las personas concretas de la sociedad civil que, en su pertenencia a una clase social, encuentran el terreno concreto para actualizar su universalidad en la esfera política.

El despliegue de la multiplicidad de características adquiridas -- por las personas a través del sistema hegeliano de las clases sociales concede a la teoría política de Hegel una riqueza conceptual cuya profundidad teórica radica en haber pretendido superar las repercusiones -- o conflictos tanto sociales como políticos provocados por la pobreza --

conceptual de la libertad subyacente en la visión del mundo de los discursos del contractualismo moderno, del subjetivismo moral y de la economía política.

Por un lado, la crisis política del contractualismo moderno y la crisis ética del subjetivismo moral nos han permitido apreciar cómo el enfrentamiento de estos discursos ante una realidad social plenamente histórica ha conducido a prácticas del poder totalmente opuestas a las que pretendían sustentar en su explicación de la racionalidad de las acciones humanas: en el primer caso, la conversión de la relación contractual como modelo de relación 'racional' para cualquier forma de poder político provocó que el movimiento revolucionario francés desembocase en la instauración de un régimen político donde los gobernantes pretendieron tener un control absoluto sobre la libertad individual de los gobernados, aún a costa de implantar el terror político; en el segundo caso, la conversión de la subjetividad moral como determinante absoluto de las acciones humanas suscitó que las movilizaciones por la unificación nacional alemana culminasen en la expresión meramente destructiva de la libertad de los sujetos contra cualquier forma de organización social y política.

Por otro lado, nuestro análisis sobre la relación entre el discurso de la economía política, la sociedad civil y la visión del poder político que de ellas se deriva nos ha llevado a apreciar cómo el domi-

nio de las fuerzas sociales del liberalismo económico llevó a reducir intelectualmente el ejercicio del poder a una mera actividad protectora de las normas y criterios que regulan la conservación, reproducción y solidificación de las relaciones económicas: se hizo del ejercicio político el protector de una sociedad cuya noción de la libertad no va más allá de considerar a los sujetos como personas encerradas en la actividad egoísta de su trabajo o negocio. La sociedad del liberalismo económico ha tenido que pensar necesariamente al Estado, pero no ha podido concebirlo sino reduciéndolo a un instrumento protector de la libertad personal, egoísta y atomista, que subyace al conjunto de relaciones de la economía moderna; protegerla en contra del choque de intereses que ponen en peligro la conservación personal de los patrimonios particulares, de la inseguridad y variabilidad de la propiedad; en contra de los conflictos entre consumidores, comerciantes y productores, de las tensiones suscitadas por la agudización de las desigualdades sociales entre los desposeídos y los acumuladores de riquezas; en fin, en contra de las contingencias y fluctuaciones presentes en el mecanismo del mercado económico.

Estando conciente de las crisis suscitadas en el terreno social y político por la influencia de estas formas de concebir la libertad personal y por la ingerencia de las fuerzas dominantes de la economía moderna en el ejercicio del poder, el estudio de la personalidad realizado por Hegel en sus Principios de la Filosofía del Derecho ha tenido -

que reconsiderar tanto los problemas suscitados por las teorías contractualistas y por el subjetivismo moral, así como los procesos y relaciones que la misma economía moderna presenta. Mediante esta reconsideración Hegel nos ha mostrado que los instrumentos que se requieren para reconceptualizar la racionalidad del ejercicio político en el mundo moderno son distintos a aquellos criterios, aunque efectivamente -- las relaciones de poder esten profundamente imbricadas con y en las relaciones económicas. Para Hegel, el poder no puede estar modelado según los criterios atomistas de la relación contractual operativos en la sociedad civil: el poder no es algo que se posee, se adquiere o se cede por mutuo acuerdo, no es algo que se enajene o se recupere por -- contrato: ni el Estado contrata con la sociedad civil, ni el interés individual pacta directamente con el Estado; el poder tampoco tiene como modelo de 'racionalidad' la creación, distribución y consumo de las mercancías, no está finalizado por la economía moderna ni tiene como razón de ser el servir a ella, según lo expuesto en nuestra última parte.

De este modo, realizando un análisis de la racionalidad del poder que no fuese desde una óptica contractualista o económica, Hegel nos ha ofrecido como única salida a las tendencias centralistas del poder en el movimiento revolucionario francés y a las tendencias destructivas de las movilizaciones alemanas, un modelo equilibrado de la sociedad en donde el Estado tuviese mayor participación que la que el libe-

ralismo económico pudiera asignarle y en el que la sociedad civil mantuviese su libertad sin pretender absorber la esfera de lo económico - en la estatal; un modelo que, basándose en una visión lúcida y realista del mundo moderno, aceptase como necesarias la vigencia simultánea de esferas como la familia, la sociedad civil y el Estado sin privilegiar unilateralmente alguna de ellas a costa de sacrificar a las demás.

Como hemos visto, el sistema de las clases sociales juega dentro de este modelo un papel importante: frente a las causas por las cuales la libertad individual degeneró en una fuerza de desintegración social y política, las determinaciones desarrolladas en el sistema de las clases sociales han permitido revelar la importancia y el significado político que Hegel concede a la familia, a la corporación y a la clase universal como ámbitos de objetivación de la libertad personal que, -- siendo internos a la misma estructura social del mundo moderno, van -- más allá de las determinaciones que el liberalismo económico confiere a las personas; como momentos que, siendo autónomos a los intereses -- egoístas y conflictos presentes en el mercado económico, funcionan como verdaderos elementos de integración social y formación ético-política.

De este modo, tenemos que, dentro de la clase sustancial, la comunidad familiar adquiere una significación política porque, permitiendo a sus miembros verse libres del poder del mercado económico, evita tam

bién que se muestren como una multitud dispersa o como una masa amorfa en el terreno de las decisiones y acciones políticas; en su independencia o autonomía de los poderes de la industria y del comercio, las corporaciones no solamente protegen a los miembros de la clase industrial de las fluctuaciones de la economía moderna, sino que, actuando como defensores efectivos de la sociedad civil; evitan también la centralización del poder político en manos de la clase universal; y finalmente, libre de los poderes económicos de la sociedad moderna, la clase universal actúa como un freno sobre la misma sociedad y asegura que el poder político no degenera en un mero reflejo de los intereses y mecanismos de la economía moderna.

Estas determinaciones desarrolladas a través del sistema de las -- clases sociales son las que han permitido a Hegel presentarnos, finalmente, un modelo de sociedad donde la racionalidad del poder político encuentre su fuente de vida --su legitimidad-- en las formas concretas -- de organización de lo civil representadas por la pertenencia de las -- personas a una clase social y de ésta a la comunidad orgánica de la familia o de la corporación: por un lado, el gobierno de las contradicciones, y más generalmente de las relaciones económicas, basado en la existencia de estas formas de organización intrínsecas a las diferentes clases sociales, evita no solamente que el desenvolvimiento de los sujetos en el terreno social se vea afectado por las fluctuaciones y -- tensiones de la economía moderna, sino también evita la completa sumi-

si3n del poder pol3tico a los mecanismos y fuerzas de la sociedad industrial o bien su degeneraci3n en un mero sistema de fuerza represiva en manos de la clase universal; por otro lado, la vigilancia y el reconocimiento leg3timo del gobierno sobre las corporaciones evita que 3stas se burocraticen o se rebajen a organizaciones privilegiadas y cerradas que obstaculicen la posibilidad de que los sujetos promuevan sus acciones individuales hacia una acci3n efectivamente universal.

Todos estos aspectos son los que nos han permitido comprender por qu3 Hegel considera, dentro de su teor3a pol3tica, a estas formas de organizaci3n como las aut3nticas fuerzas del estado: ciertamente, el gobierno encuentra en ellas intereses que deben ser respetados y los individuos encuentran el apoyo y garant3a para el ejercicio de sus derechos individuales, pero -y 3sto es lo m3s importante- la integraci3n de las acciones subjetivas dentro de aquellas esferas donde se rebasa el ego3smo prevaleciente en la econom3a moderna permite que, finalmente, las personas reconozcan a las acciones y decisiones pol3ticas como la expresi3n de su propia libertad.

En fin, todos estos han sido los motivos por los cuales hemos concedido una gran importancia al tema de las clases sociales en la teor3a pol3tica de Hegel en contraposici3n con aquellos tipos de interpretaci3n que han visto en los Principios de la Filosof3a del Derecho una visi3n del poder meramente represiva: a trav3s de las clases sociales

se han descubierto aquellos ámbitos de integración social y formación política que permiten a un gobierno, basado en la autoconciencia y reconocimiento recíproco de los sujetos, tender cada vez menos a la aplicación de medidas puramente coercitivas. Donde la racionalidad o legitimidad del poder está fundada en los movimientos orgánicos de los sujetos -en determinaciones objetivas de la libertad personal que van más allá del interés meramente egoísta- el ejercicio del poder en su forma negativa, represiva, deviene superfluo.

En fin, dentro de un mundo moderno sacudido por la experiencia de un terror político provocado por la centralización del poder a raíz -- de la supresión de cualquier organismo intermediario entre la libertad individual y el gobierno surgido del movimiento revolucionario francés; un mundo moderno sacudido por las implicaciones destructivas de un subjetivismo moral que concibió toda disposición venida del gobierno como coerción puramente externa; dentro de un mundo moderno cuyo surgimiento está acompañado por el dominio de las fuerzas actuantes de la economía moderna y sus repercusiones a nivel político, podemos afirmar, finalmente, que los Principios de la Filosofía del Derecho muestran cómo Hegel ha tratado de intervenir a favor de una organización social donde la racionalidad del poder en el Estado Moderno se encuentre basada en la participación orgánica de los sujetos dentro de los asuntos relativos a la esfera concreta donde logran su plena universalidad, su plena intersubjetividad: la esfera política.

N O T A S

PRIMERA PARTE.

- 1.- Sobre las diferentes interpretaciones de la filosofía política hegeliana desde los años de 1940 hasta la fecha, cf. Kaufmann, Walter: Hegel's political philosophy. Atherton Press, New York, 1970. Básicamente, este libro se encuentra dividido en tres partes: la primera es una confrontación entre dos artículos de T.M. Knox y uno de E.F. Carrit; la segunda es una confrontación entre dos artículos de Sidney Hook con otros dos artículos de Shlomo Avineri y Z.A. Pelczynski, respectivamente; la tercera parte está constituida por dos artículos, uno de Shlomo Avineri y el otro del mismo W. Kaufmann.
  
- 2.- Hegel, W.F., Principios de la Filosofía del Derecho. Sudamericana, Buenos Aires, 1975. Tr. Juan Luis Verma. De las diferentes ediciones en español de esta obra -en algunas de ellas solamente aparece con el título de Filosofía del Derecho- he optado por utilizar la de la editorial Sudamericana por dos razones primordiales: 1) porque es una traducción directa de la edición en alemán preparada por J. Hoffmeister quien se basa en el original editado por el mismo Hegel en 1821 teniendo en cuenta, además, las correcciones y depuraciones de las ediciones realizadas posteriormente por G. Lasson en 1830 y E. Gans en 1833; 2) porque a esta edición en español le fueron incluidos, por parte del traductor, los "agregados" que figuraban en la edición de E. Gans y que Hoffmeister quitara de su edición por considerarlos poco fieles a Hegel. Estos "agregados" fueron incluidos por Gans en su propia edición de 1833 declarando haberlos tomado, fundamentalmente, de los cuadernos de apuntes de dos discípulos del mismo Hegel -Hotho y Von Griesheim- y, en menor medida, de notas marginales del propio Hegel. En la traducción de Juan Luis Verma estos "agregados" han sido incluidos después de la observación a cada párrafo de la obra y debo reconocer que me han sido de gran utilidad en la elaboración de este trabajo de tesis puesto que son muy aclarativos y hacen al texto algunas veces más accesibles o menos confuso. Debo hacer mención de que también me he auxiliado, en algunas ocasiones, de la edición en inglés de los Principios de la Filosofía del Derecho publicada por T.M. Knox, bien para tratar de comprender determinado párrafo u observación, bien para consultar las notas aclaratorias del traductor incluidas al final del libro. Estas notas aclaratorias me han resultado, igualmente, muy útiles para la elaboración de esta tesis.
  
- 3.- Weil, Eric: Hegel et l'Etat. Librairie Philosophique J. Vrin, Pa--

rías, 1966. Cf. en particular el Cap. 1. La place historique de la philosophie politique de Hegel. pp. 11-23.

- 4.- Para una crítica sobre esta relación que se ha establecido entre la teoría política de Hegel y el "Prusianismo" cf. Knox, T.M., --- Hegel and Prusianismo y también Avineri, S., Hegel and Nationalism, ambos contenidos en Kaufmann, W., op. cit. pp. 13-39 y 109-136, --- respectivamente. Igualmente, cf. Avineri, S., Hegel's Theory of Modern State. Cambridge University, 1972. Cap. VI. The owl of Minerva and the critical mind. pp. 115-131. En este capítulo el --- autor expone lo anacrónico de esta relación entre Hegel y el go--- bierno prusiano surgido años después de su muerte. También cf. --- Weil, E. op. cit. pp. 18-23 y 73-103.
- 5.- Popper Karl: La sociedad abierta y sus enemigos. Paidós, Buenos -- Aires, 1971, T. II, Cap. XII. Hegel y el nuevo tribalismo. pp. 7--- 91.  
La autoridad moral de Popper entre los positivistas lógicos y filó--- sofos analíticos hizo que Hegel fuese desconocido realmente por la corriente positivista y analítica, motivo por el cual no pudo re--- flexionarse desde una perspectiva diferente la interesante teoría política de Hegel. Dentro de estas tendencias filosóficas, ó bien Hegel era tan denigrado como desconocido, o bien sólo fue conocido a partir de la interpretación de Popper sustentada en la obra a la que hemos hecho referencia. En realidad, podríamos decir que Po--- pper solamente ha conocido a Hegel a través de la influencia que - en él (Popper) ejercieron fuentes secundarias y algunos 'slogans' indiscriminados y generalizaciones. El mito sobre Hegel creado en su obra -un Hegel "protofacista"- carece de un estudio bien docu--- mentado y detallado. No obstante esto último, esta obra de Popper tuvo tres impresiones en Inglaterra y, en 1950, fue publicada en - los Estados Unidos en una edición revisada -cinco años después de su aparición original. Un interesante, aunque breve, análisis crí--- tico sobre las tesis popperianas sustentadas en aquella obra lo en--- contramos en Kaufmann, W. op. cit. particularmente cf. su ensayo - The Hegel myth and its method. pp. 137-171.
- 6.- Popper, K. op.cit. p. 11.
- 7.- Ibid. p. 13.
- 8.- Ibid. p. 12.
- 9.- Ensayos contenidos en Kaufmann, W. op. cit., pp. 55-70 y 81-105, - respectivamente.
- 10.- Ensayos igualmente contenidos en Kaufmann, W. op.cit. pp. 71-79 y 80-86. respectivamente.
- 11.- Dos ensayos que tratan sobre la estructura y los fundamentos de -- los Principios de la Filosofía del Derecho de Hegel y nos han ser--- vido de apoyo en su comprensión, son: Ilting, K.N. The structure

of Hegel's "Philosophy of Right" y Riedel, Manfred: Nature and Freedom in Hegel's "Philosophy of Right", ambos ensayos contenidos en el libro de Pelczinski, Z.A., Hegel's Political Philosophy: problems and perspectives. Cambridge, pp. 90-110 y 136-150, respectivamente.

- 12.- Sobre este principio del reconocimiento cf. Hegel, W.F.: Fenomenología del Espíritu. F.C.E. México. Tr. Wenceslao Roces. 1981. Cf. igualmente el libro de Kojevév, A., La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel. Pléyade, Buenos Aires, 1975. Esta obra nos ofrece un gran ejemplo de la importancia que se concede al principio del reconocimiento en el pensamiento filosófico hegeliano. Cf. también Valls Plana, Ramón: Del Yo al Nosotros. Una lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Laia, Barcelona, 1971. pp. 115-151. También cf. Weil, E., op. cit. Cap. II, Les fondaments philosophiques de la politique. pp. 24-42; Otro libro interesante sobre la génesis e importancia de la lucha por el reconocimiento en la Fenomenología del Espíritu, contrastada con el período juvenil de Hegel en Frankfurt, es el Trías, Eugenio: El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel. Anagrama, 1981; cf. también el libro de Quelquieu, Bernard: La volonté dans la philosophie de Hegel. Editions du Seuil, París, 1972, en particular el Cap. III. Le esprit au régime de la conscience: el vouloir comme desir. pp. 104-142. Este capítulo es particularmente interesante porque, a diferencia de los otros autores mencionados, el autor ubica el principio del reconocimiento en la estructura filosófica de la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas de Hegel y lo analiza desde el punto de vista de la función que en ella cumple, mencionando muy brevemente sus diferencias con la Fenomenología del Espíritu.
- 13.- Hegel, W.F. Fenomenología del Espíritu. p. 107.
- 14.- Hegel. op. cit.
- 15.- Ibid. p. 115.
- 16.- Ibid. p. 108.
- 17.- Ibid. p. 111.
- 18.- Ibid. p. 112.
- 19.- Ibid. p. 115.
- 20.- Ibid. p. 112.
- 21.- Ibid. p. 113.
- 22.- Ibid. p. 115.
- 23.- Ibid. p. 116. La manera en la que Eugenio Trías interpreta esta lucha a muerte por el reconocimiento, esta génesis de la intersubjetividad, nos parece particularmente interesante. Al respecto, nos dice lo siguiente: "La vida misma en que está hundida la conciencia es aquello que ata y esclaviza a ésta, de manera que sólo arriesgándose a perderla puede alzarse a la libertad" y más adelante "la intersubjetividad, en efecto, muestra su primera aparición

en el campo de lucha, en la relación de lucha a muerte entre rivales. No se alumbra mediante palabras, sino mediante acciones. Y esas acciones no son cualquier tipo de acción, sino lesiones y --- agresiones. Es la relación de lucha a muerte, agresión y contra-agresión, la que abre la dimensión espiritual y el absoluto verdadero"... "Puede, pues, afirmarse que la intersubjetividad, y con ella el espíritu, despunta en Hegel en la violencia recíproca, si bien ya es presentida en el deseo. Y ese despunte se produce por vía práctica y no teórica: con las manos o con las armas, no con palabras. Los sujetos verbales deben callar, ese silencio viene --- marcado por el lenguaje de las armas: dialéctica de la violencia --- que enmudece a los adversarios y desvela la verdad de una relación intersubjetiva fundada en la rivalidad mutua". Op.cit. pp. 72, 75 y 115.

- 24.- Ibid. p. 117. Sobre la manera de cómo esta relación dominio-servidumbre tiene por fundamento una lucha por el acceso al poder, E. --- Trías nos dice lo siguiente: "¿Qué es lo que permite el acceso al poder, según Hegel? La respuesta de la fenomenología es clara: el criterio de discriminación entre el que accede al poder y el que --- queda sin poder es el campo de la lucha; y lo que da la victoria --- es la mayor o menor proximidad con la posibilidad (riesgo) de la --- muerte. Quien en la lucha se arriesga a morir, quien, por consi--- guiente, cerca de la muerte está, lleva a cabo una conmoción radi--- cal de todo su ser vital. Esa conmoción permite una primera con--- versión de la sustancia en sujeto. Por el contrario, el que se --- queda apegado a la vida, el que no niega, como posibilidad, la to--- talidad de su ser, el que no lleva a cabo una negación infinita, --- absoluta, no está en condiciones de acceder al poder. Lo que es--- tatuye a un individuo (o pueblo) en dominador o en siervo, lo que funda las condiciones de una dominación o de una esclavitud, es --- esta inclinación inversa hacia la muerte o hacia la vida". op.cit.
- 25.- Ibid. p. 113.
- 26.- Hegel, W.F., Principios de la Filosofía del Derecho. # 57.
- 27.- Toda la exposición referente al concepto de voluntad y su actuali--- zación está relacionada con la génesis de los sujetos como perso--- nas que se conciben plenamente libres y responsables de sus actos individuales. El estudio de las clases sociales en la teoría po--- lítica de Hegel no abandona este 'principio', sino que lo tratará de proyectar hacia los problemas concretos a los que trata de res--- pnder, sobre todo a aquel al que trataremos de encausar toda nues--- tra exposición: el problema de la racionalidad en el ejercicio del poder dentro del mundo moderno. Es importante tener en cuenta es--- te principio porque, como lo hemos mencionado en la introducción, se ha elegido el tema de las clases sociales en la teoría política de Hegel debido a que es un tema directamente relacionado con aquel

aspecto que, según ciertas interpretaciones de la teoría política hegeliana, Hegel llega a minimizar, aniquilar o marginar: la participación conciente de los sujetos en el ejercicio racional del poder. Este estudio sobre el concepto de voluntad, (vinculado a la génesis de sujetos plenamente responsables y concientes de sus actos) realizado desde el inicio de los Principios de la Filosofía del Derecho es, por decirlo de alguna forma, una 'anticipación' de cómo el aspecto de la 'subjetividad' no se encuentra eliminado dentro de su estudio sobre las condiciones que hacen posible un ejercicio racional del poder en la sociedad moderna; estudio en el cual se encuentra contemplado, de manera fundamental, la concepción hegeliana de las clases sociales como piedra angular de su teoría política. Por esto mismo, nos parece relevante resaltar la importancia que le concedemos al tema de la voluntad y su fuerza de actualización como un punto primordial para comprender, de manera general, la estructura de los Principios de la Filosofía del Derecho y, de manera particular, la importancia del sistema hegeliano de las clases sociales.

- 28.- Hegel. op. cit. # 11.
- 29.- Ibid. # 12.
- 30.- Ibid. # 11.
- 31.- Ibid. # 11.
- 32.- Ibid. # 15.
- 33.- Ibid. # 14 y 15.
- 34.- Ibid. # 17.
- 35.- Ibid. agregado # 17.
- 36.- Ibid. # 19.
- 37.- Ibid. # 20.
- 38.- Ibid. # 23 y 24.
- 39.- Ibid. # 21.
- 40.- Ibid. # 21.
- 41.- Ibid. # 25.
- 42.- Ibid. # 25.
- 43.- Ibid. # 27.
- 44.- Para una mayor comprensión de lo que Hegel entiende por concepto abstracto y concepto concreto, así como por 'Idea', se pueden consultar las observaciones introductorias contenidas en la traducción al inglés de los Principios de la Filosofía del Derecho realizada por T.M. Knox, Hegel's Philosophy of Right. Oxford University Press, New York, 1980, particularmente pp. VI-IX. En lo referente al término 'Idea', Knox nos dice lo siguiente en estas observaciones: "Así como el pensamiento de una cosa, cuando se concibe concretamente, es el concepto, así el concepto, visto concretamente (esto es, en su verdad, en su completo desarrollo y, de esta forma, en síntesis con el contenido que se da a sí mismo) es la Idea. La Idea es el concepto en cuanto se da a sí mismo realidad

y existencia. Para hacer esto, el concepto se debe determinar y - la determinación no será algo externo, sino el concepto mismo, es decir, será una autodeterminación. La Idea, razón o verdad es el concepto devenido concreto, la unidad del sujeto y el objeto, de - forma y contenido". p. IX. En una de sus notas explicativas del - prefacio de la misma obra que ilustra más directamente lo que será la Idea en los Principios de la Filosofía del Derecho, Knox nos di ce lo siguiente: "Los dos momentos de la Idea son: a) la forma, o - sea, el concepto; la voluntad en este libro, y b) el contenido, es to es, la existencia del concepto en el reino de lo finito; en es te libro, una serie de derechos, de sujetos e instituciones objeti vando la voluntad". p. 300. Podemos decir que todo nuestro traba jo representa, en realidad, este proceso por el cual el concepto - de voluntad -el libre querer- va más allá de su vacía formalidad - para expresarse en el terreno de las acciones sociales desarrolla das en nuestra segunda y tercera parte.

- 45.- Esta expresión "fuerza de actualización" la empleamos basándonos - en la distinción que establece Knox entre lo 'actual' (wirklich) y lo 'real' (real) en sus observaciones introductorias de la edición en inglés de los Principios de la Filosofía del Derecho de Hegel. La distinción es importante porque nos permite, precisamente, romper con todo un conjunto de interpretaciones en las cuales se sus tenta que Hegel, al identificar lo racional con lo 'real' lo único que hace es justificar con su discurso filosófico un status quo, - es decir, un régimen social y político -todo un conjunto de organi zaciones institucionales y una forma de ejercer el poder político- considerado 'acriticamente'. Por lo general, este tipo de inter- pretaciones son las que, finalmente, asocian a Hegel con lo que en otra de nuestras notas se ha denominado como 'Prusianismo". Por - esto mismo, retomamos la distinción hecha por Knox entre 'actual' y 'real' para mostrar que la relación planteada por Hegel no es en tre lo racional y lo 'real' (designando con este último término a una realidad dada asumida acriticamente de una manera superficial sin ir más allá de su mera forma exterior), sino entre lo racional y lo 'actual' (es decir, la 'realidad' considerada desde una pers- pectiva filosófica que no suprime su sentido crítico, sino que lo conjuga con su pretensión de descubrir en los acontecimientos su - racionalidad efectivamente interior; no una realidad pasiva, muerta, sino concebida según las fuerzas racionales interiores que la impul san o mueven). Esta distinción nos lleva a dar a todo el pensamien to político de Hegel matices muy específicos y totalmente diferen tes al sentido que le confieren las interpretaciones mencionadas: la categoría de lo 'actual' trata de hacer énfasis sobre el carác ter verdaderamente crítico implícito en la teoría política de Hegel. Por lo demás, esta distinción está en gran medida apoyada por una de las aclaraciones que Hegel mismo realiza en su libro Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Juan Pablos Edit. Buenos Aires, 1974, # 6.

En este párrafo, justamente con la finalidad de evitar el sentido equivocado que se le estaba dando a todo su planteamiento sobre lo racional y 'real', Hegel nos aclara el sentido en que debe ser comprendida su afirmación de que 'todo lo que es racional es real y todo lo que es real es racional' contenida en el Prefacio de sus Principios de la Filosofía del Derecho. p. 23.

Esta distinción hecha por Knox en la edición inglesa de la filosofía del derecho no la mantiene ni la aclara Juan Luis Vermaal en su traducción al español, a pesar de ser una traducción directa del alemán, pero nosotros la hemos tenido en cuenta por la importancia que reviste. Un apoyo en relación a esta importancia de distinguir entre lo 'actual' y lo 'real' lo encontramos en Avineri, S., Hegel's Theory of Modern State. Cap. VI pp. 115-131. La frase contenida en el Prefacio la considera Avineri como una afirmación que sintetiza todo el esfuerzo hegeliano por liberar a la filosofía -- de la herencia de las dicotomías kantianas y sus repercusiones en el plano social y político. El peligro de los filósofos que se -- abstraen de la "actualidad" (la realidad concebida en su racionalidad immanente) postulando que el conocimiento adecuado de la Verdad, de Dios, de la naturaleza del universo y también del Estado, no es posible realmente, consiste en que desplazan el conocimiento 'científico' para sustituirlo por las creencias, sentimientos o intuiciones, o bien, permaneciendo en el puro nivel del entendimiento, solamente construyen modelos de racionalidad social y política en el aire. Para Hegel, la filosofía tiene que comprender aquello que 'es', la naturaleza verdadera de la 'actualidad'. Pero semejante conocimiento es dialéctico: para comprender aquello que 'es' no es suficiente contentarse solamente con las apariencias externas y formas; ésto es mero 'entendimiento'. Se necesita penetrar más allá de lo meramente exterior y superficial para llegar al razón interior del objeto a ser conocido y detectar su racionalidad interna. La filosofía no puede detenerse en lo meramente dado y positivo.

La importancia de esta relación entre razón y 'actual' se comprende un poco más si nos remitimos a la exposición sobre la Moralidad realizada en nuestra segunda parte del trabajo. En esta parte desarrollamos cuáles han sido las consecuencias derivadas en el terreno de lo social y de lo político por las, así llamadas, figuras del subjetivismo moral.

46.- Hegel, W. F., Principios de la Filosofía del Derecho. # 29.

47.- Hegel, op. cit. # 32. Cf. también el agregado al # 33 en el cual se nos sintetizan aquellas configuraciones de la voluntad --del libre querer-- según sus diferentes momentos y expresiones. Esta tesis nos ofrece, prácticamente, una visión breve, pero interesante, de la secuencia que tienen los Principios de la Filosofía del Derecho durante todo su recorrido.

SEGUNDA PARTE.

- 1.- Hegel, W. F., Principios de la Filosofía del Derecho. # 44.
- 2.- Ibid. # 44.
- 3.- Ibid. agregado # 55.
- 4.- Ibid. # 40.
- 5.- Ibid. # 59.
- 6.- Ibid. # 63.
- 7.- Ibid. # 61.
- 8.- Ibid. # 65.
- 9.- Es importante señalar cómo los elementos que Hegel desarrolla en esta primera sección del Derecho Abstracto -referentes al derecho de apropiación- le permiten tratar en otros parágrafos los límites de lo enajenable para distinguirlo de lo inenajenable. Según esta distinción se puede ceder a otro aquello que se presenta -en relación a la persona- como una cosa exterior; lo que no sea exterior a la voluntad personal, una cosa, no puede enajenarse. En su # 66 de la misma obra, Hegel nos dice lo siguiente: "Son inenajenables e imprescriptibles las determinaciones substanciales... que consti tuyen mi propia persona y la esencia universal de mi autoconciencia, tales como mi personalidad en general, la universal libertad de mi voluntad, la eticidad, la religión". Indicar la imposibilidad de conceder a estas determinaciones sustanciales un carácter de "exterioridad" como sucede con las cosas -que es lo único que - las haría factibles de ser poseídas por otro- es explicar las limitaciones de la esfera de lo enajenable en el mundo moderno. En este mismo párrafo 66 y los que inmediatamente le siguen, Hegel califica también a "la esclavitud, la servidumbre, la incapacidad de poseer propiedad, la falta de libertad misma, etcétera" como ejemplos de 'enajenación' indebida de la personalidad. Igualmente, se explican cuáles son las condiciones en las que es posible 'enajenar' las habilidades corporales y espirituales (el tiempo de trabajo, la producción realizada durante este mismo tiempo, los inventos técnicos, los conocimientos científicos, las obras de arte, -- etc.): "De mis habilidades particulares, corporales o espirituales, de mis posibilidades de actividad -nos dice Hegel- puedo enajenar a otras producciones individuales y un uso limitado en el tiempo, - porque con esta limitación se mantiene en una relación exterior -- con mi totalidad y universalidad. Con la enajenación de todo mi tiempo de trabajo concreto y de la totalidad de mi producción, con vertiría en propiedad de otro lo sustancial mismo, mi actividad y realidad universal, mi personalidad" # 67. En la tercera parte de este trabajo se apreciará la importancia que adquieren estos elementos tanto en la clasificación hegeliana del sistema de las clases sociales como en la comprensión de la formación de una "plebe" que si bien no está incluida en aquel sistema, se mantiene concien

temente presente como uno de los verdaderos problemas inherentes a la sociedad moderna en la medida en que, estando vinculada directamente en la producción dentro de las fábricas, se encuentra privada de propiedad, sumida en la pobreza, carente del elemento formativo del trabajo y privada de todos los derechos legalmente reconocidos dentro de la esfera de la sociedad civil; en fin, se encuentra privada de elementos que son sustanciales a su personalidad, o más aún, de su personalidad misma.

10.- Ibid. # 71.

11.- Ibid. # 36.

12.- Ibid. # 75. En el agregado a este parágrafo, Hegel nos dice lo siguiente: "En la época moderna se ha hecho muy común considerar al estado como un contrato de todos con todos. Según se dice, todos realizarían un contrato con el príncipe, y éste a su vez con los súbditos. Este punto de vista proviene de que se piensa de modo superficial en sólo una unidad de diferentes voluntades. En el contrato hay en cambio dos voluntades idénticas que son dos personas y quieren seguir siendo propietarias... el estado no se basa por lo tanto en el contrato... El gran progreso del estado con la época moderna consiste en que es en y por sí mismo fin, y sus integrantes no deben conducirse en relación con él de acuerdo con estipulaciones privadas, como ocurría en la edad media".

13.- En relación a esta expresión que utilizamos aquí sobre "voluntades excluyentes", Hegel nos dice en el # 62 lo siguiente: "...lo mío en un objeto debe ser sin mediación mi voluntad individual exclusiva y la voluntad individual exclusiva de otro". Y en el # 72 nos dice: "La propiedad, de la cual el lado de la existencia o la exterioridad ya no es sólo una cosa, sino que contiene en sí el momento de una voluntad (por lo tanto indistinta), se establece por medio del contrato. Este es el proceso en el que se expone y media la contradicción de que yo, existente por mí, soy y permanezco propietario con la exclusión de la voluntad ajena en la medida en que, junto con la idéntica voluntad del otro, dejo de ser propietario".

14.- Ibid. # 113.

15.- Ibid. # 36.

16.- En la observación al # 40 de sus Principios de la Filosofía del Derecho Hegel nos dice lo siguiente en relación a una de las características esenciales del derecho de apropiación que nos permite hacer, precisamente, esta afirmación sobre la equívoca utilización de los conceptos referentes al derecho de propiedad privada en una esfera que no les corresponde ---la esfera política: "Todo tipo de derecho corresponde sólo a una persona, y objetivamente un derecho que nace de un contrato no es un derecho sobre una persona, sino sobre algo para ella exterior o que ella puede enaje--

nar; es siempre un derecho sobre una cosa".

17.- Ibid. # 258.

18.- Ibid. # 258.

19.- Sobre el tema de la Revolución Francesa y el Terror jacobino cf. la Fenomenología del Espíritu. pp. 342-350; también cf. Valls --- Plana, R., op. cit. pp. 280-290. Un artículo interesante sobre la concepción hegeliana de la Revolución Francesa es el de Sutter J.F., Burke, Hegel and the Franch Revolution, en Pelczinsky, op. cit. También un interesante estudio sobre la relación entre el -- pensamiento hegeliano y el movimiento revolucionario francés lo -- encontramos en el libro de Pavanini, Giulio: Hegel, la política e la storia. Cap. II. La crisi della 'Bildung' nella Francia rivolu -- cionaria: tra liberazione e astrazione. pp. 93-120.

20.- En nuestra nota No. 9 de este mismo capítulo hemos señalado que -- Hegel está conciente, en su visión sobre la génesis de la propiedad y la conformación de la relación 'intersubjetiva' del contrato, de cuáles son los límites de lo enajenable y lo no-enajenable. Pues bien, todo nuestro recorrido nos ha permitido apreciar final -- mente que dentro de esta distinción entre lo que puede o no enaje -- narse se encuentra contenida la pretensión hegeliana de denunciar cómo las teorías contractualistas, universalizando sus categorías rompen esta distinción queriendo concebir al poder político como una relación capaz de subsumirse bajo la misma categoría de con -- trato. Esto último se debe a que conciben al poder como una 'co -- sa' que se puede poseer, adquirir o ceder por mutuo acuerdo. Ante este tipo de planteamientos universalizantes se opone Hegel: la -- categoría de contrato no puede ser una categoría política porque, según lo hemos visto, un derecho que nace de una relación contrac -- tual no es un derecho sobre una persona, sino un derecho sobre -- una cosa que deviene mi propiedad y que me es reconocido por los otros. La categoría de contrato hace referencia al campo de una voluntad que ejerce su dominio sobre las cosas que le son exterie -- res, no sobre los sujetos. Cf. también nuestra nota No. 16. Más adelante, en nuestra tercera parte, retomaremos este aspecto rela -- tivo a la categoría del contrato, el terreno o la esfera efectiva -- mente concreta en el cual tiene su validez, así como algunos ele -- mentos que nos permitirán precisar el por qué no puede erigirse -- en una categoría política.

21.- Eugenio Trías en su libro El lenguaje del perdón nos ofrece una -- visión muy atractiva en relación a la forma en que se presenta es -- ta transición de la experiencia revolucionaria francesa a la teo -- ría kantiana de la moralidad dentro de la Fenomenología del Espí -- ritu. Resaltando que el problema presente en esta transición es el de la acción en el marco del orden post-revolucionario, el --- autor nos dice lo siguiente: "Con frecuencia se señala que en la

Fenomenología del espíritu no hay un modelo de estado y sociedad post-revolucionario; se afirma, con razón, que acaso es el único texto donde esto es evidente. En ocasiones se considera laguna o insuficiencia importante del texto que estamos interpretando (la Fenomenología del espíritu). Se da como razón las posibles vacilaciones al respecto que Hegel pudiera tener; los "límites alemanes" y "burgueses" de su filosofía. Llego a pensar si esa ausencia no es una ausencia deliberada, o que Hegel, a través de ella, quisiera decirnos algo, silenciosamente, que sin embargo no tuvo por qué llegar a decir. Pienso que Hegel, en la transición del texto de la revolución francesa a la moralidad, en esa transición que algunos juzgan sorprendente, algo importante quiso darnos a entender, algo más que el repetido sonsonete de que a la revolución política francesa sólo podía responderse mediante una revolución interior filosófica en tierras alemanas. Sí, eso quiso decir obviamente, y la alusión al paso del espíritu "a otra tierra" hay que darle la significación referida. Pero pienso que hay algo más que un puro trasvase de nacionalidad y espiritualidad. O que ese trueque debe interpretarse en un sentido que generalmente no se tiene en cuenta y que, creo, es el sentido correcto, además de ser aquel en que el texto hegeliano cobra toda su fuerza y su vigencia en la hora presente.

Hegel silencia el modelo concreto sociopolítico que debe seguir a la revolución en razón de que considera, con absoluta sagacidad, que antes de preparar ese modelo es preciso modificar sustancialmente la actitud interior, el talante moral desde el cual, y sólo desde el cual, puede empezarse a pensar dicho modelo. O que una renovación interior y moral del hombre constituye el presupuesto necesario y a priori para poder llevar a cabo la ardua y apasionante tarea de reconstruir un orden social y político postrevolucionario ...

...Hegel nos viene a decir que el sujeto que nace de la experiencia revolucionaria es un sujeto moral... La acción moral parte de la subversión entera del orden sustancial perpetrada por el sujeto que hace la experiencia de la libertad absoluta. La acción moral es, pues, determinación de un sujeto que se sabe libre y que sabe que su acción es universal, o que esa acción suya es a la vez e inmediatamente acción con validez "para todos los hombres". Acción moral es, pues, acción responsable, acción en la que el sujeto carga con la eventual culpa que puede desprenderse de su acción en la medida en que sabe lo que hace y sabe por qué hace lo que hace. Con ello entramos en el terreno regio de la razón práctica o Moral, en confrontación con aquella filosofía que proporciona a la teoría rousseauiano-revolucionaria de la soberanía indivisa de la volonté general un contenido positivo del que ésta, en su efectividad, carece. Esa filosofía es la filosofía kantiana, que concede a la voluntad libre conciencia crítica: una filosofía que no se limita a establecer la voluntad general sino a --

pensar el sujeto que hace la experiencia de saberse libre. Kant añade a Rousseau el momento del saber; el sujeto rousseauiano--revolucionario quiere libertad pero sin reflexión sobre la honda transformación de la conciencia que produce saberse libre. La Crítica de la razón práctica kantiana da a Rousseau la conciencia que a su modelo social falta; interioriza y piensa positivamente lo que la guillotina hacía negativamente". pp. 205-208.

- 22.- Hegel. op. cit. # 105.
- 23.- Ibid. # 106.
- 24.- Ibid. # 115 y 117.
- 25.- Ibid. # 115.
- 26.- Ibid. # 118.
- 27.- Ibid. # 117.
- 28.- Ibid. # 119.
- 29.- Ibid. # 114.
- 30.- Ibid. # 121.
- 31.- Ibid. # 123.
- 32.- Ibid. # 128.
- 33.- Ibid. # 126.
- 34.- Ibid. # 125.
- 35.- Ibid. # 112.
- 36.- Ibid. # 112.
- 37.- Ibid. agregado # 112.
- 38.- Ibid. # 129.
- 39.- Ibid. # 132.
- 40.- Ibid. # 4.
- 41.- Ibid. # 130.
- 42.- Ibid. # 133.
- 43.- Ibid. # 135.
- 44.- Ibid. # 135,
- 45.- Sobre la deformación de la concepción moral del mundo cf. Hegel, W. F., Fenomenología del espíritu. pp. 360-366. También cf. --- Valls Plana, R. op. cit. Cap. VIII. La realización del concepto de espíritu: perdón y reconciliación. pp. 291-322. Hyppolite, J. op. cit., pp. 446-478.
- 46.- Hegel, W.F., Principios de la Filosofía del Derecho. # 135 y --- agregado.
- 47.- Hegel. op.cit. agregado # 134.
- 48.- Ibid. # 137.
- 49.- Ibid. # 136.
- 50.- Ibid. # 139.
- 51.- El parágrafo 140 de los Principios de la Filosofía del Derecho - donde se encuentran desarrolladas estas figuras del subjetivismo moral abarca, practicamente, de la página 174 a la 189. En estas páginas nos expone Hegel seis figuras del subjetivismo moral que tienen en común la afirmación absoluta de la subjetividad mo

ral como única instancia capaz de proporcionarle un contenido al bien abstracto; figuras en donde todo sujeto es elevado inmediatamente a la dignidad de poder determinar, según sus convicciones subjetivas, sentimientos, representaciones o creencias, la naturaleza 'ética' de las acciones. Cf. nuestra nota No. 45 de la primera parte.

52.- Ibid. # 138.

53.- En la observación y en el agregado correspondiente al # 138 se --  
acentúa el sentido liberador de esta expresión reflexiva del libre querer relacionando su explicación con el sentido histórico --  
de una época que, estando en decadencia, ha perdido todo aquello que le daba vida a sus instituciones; una realidad social y política de la cual la libertad se ha ausentado y, debido a ésto, la conciencia ya no encuentra en el mundo objetivo la expresión y el reconocimiento de su libre desenvolvimiento. Esto mismo es lo --  
que explica que el libre querer pretenda afirmarse a sí mismo buscando en su interioridad --en su subjetividad-- las determinaciones que den un sentido a sus acciones, pretendiendo también con ésto liberarse de una realidad que "se ha convertido en una vacía existencia inconsistente y carente de espíritu"; sólo así "le puede --  
ser permitido al individuo huir de la realidad hacia su vida interior". Relacionando esto con lo acontecido con la democracia --ateniense, Hegel nos dice lo siguiente: "Sócrates surgió en la --  
época de la decadencia de la democracia ateniense. diluyó lo existente y huyó hacia sí para allí buscar lo justo y lo bueno. También en nuestra época --nos dice Hegel-- sucede en mayor o menor --  
grado que ya no se respeta lo existente y que el hombre quiere --que lo vigente sea su voluntad, lo reconocido por él". Y más adelante, en el agregado, se dice: "Como configuración general de la historia... la dirección de buscar en el interior de sí y de saber y determinar a partir de sí mismo lo que es justo y bueno, --  
aparece en épocas en las que lo que rige como tal en la realidad y en las costumbres, no puede satisfacer a una voluntad superior; cuando el mundo de la libertad existente le ha venido infiel, --  
aquella voluntad no se encuentra a sí misma en los deberes vigentes y debe tratar de conquistar en la interioridad ideal la armonía que ha perdido en la realidad". Ciertamente, en estos párrafos se acentúa la función liberadora del proceso reflexivo o interiorización. Sin embargo, en el caso de los acontecimientos que brevemente explicaremos para ilustrar la crisis--degradación del --  
subjetivismo moral, Hegel critica a la visión moral del mundo por que, hablando en nombre de una voluntad abstracta en el nivel discursivo, conduce en las acciones concretas a una tiranía que pretende justificar todos sus actos en nombre de aquella abstracción que se hace pasar por la absoluta realidad. Ciertamente, --  
las diferentes figuras del subjetivismo moral parecen ser posiciones filosóficas que quieren negar, mediante el proceso reflexivo

implícito en sus principios subjetivistas, el régimen existente - del cual la libertad se ha ausentado, pero en nombre de una libertad abstracta se justifica y se degrada al subjetivismo moral convirtiéndolo finalmente en una expresión tiránica del libre querer.

54.- Todas las figuras del subjetivismo moral que Hegel llega a tratar en el # 138 de sus Principios de la Filosofía del Derecho tienen - esta característica común de provocar una aversión o desprecio por cualquier sistema objetivo de leyes; por cualquier régimen político. Por esto mismo, la subjetividad se empeña en afirmarse a sí misma de manera absoluta, universalizarse, permaneciendo en constante confrontación y ruptura con cualquier sistema de instituciones sociales y políticas. Todas estas figuras tienen en común el estar imposibilitadas para ofrecer una vía de solución positiva a la situación conflictiva en la cual la experiencia revolucionaria francesa ha colocado al tema de la racionalidad del poder. Sobre el desprecio a cualquier sistema objetivo de leyes, a cualquier organización objetiva de las acciones intersubjetivas, Hegel nos dice lo siguiente en el parágrafo mencionado: "El bien que se quiere no tiene todavía ningún contenido; el principio de la convicción sostiene que la subsunción de una acción bajo la determinación del bien le incumbe al sujeto. Con esto ha desaparecido incluso la apariencia de una objetividad ética... Esta doctrina se relaciona inmediatamente con la autodenominada filosofía -ya varias veces citada-, que niega la cognoscibilidad de lo verdadero, pues lo verdadero del espíritu volitivo, su racionalidad, cuando se realiza, son los preceptos éticos. Puesto que este modo de filosofar considera al conocimiento de lo verdadero como algo vano y vacío que no hace más que sobrevolar el círculo meramente ilusorio del conocimiento, también tiene que establecer inmediatamente lo ilusorio como principio del actuar y remitir, por lo tanto, lo ético a la visión del mundo propia del individuo y a su convicción particular". De este modo, "La ley se rebaja así a una letra exterior, de hecho a una palabra vacía, pues sólo por medio de mi convicción se convierte en una ley que me obliga y me compromete. Que esta ley tiene por sí la autoridad de Dios y del estado y la autoridad de milenios en los que constituyó el vínculo que unió a los hombres y la totalidad de su hacer y de su destino, y los mantuvo en la existencia -autoridades que encierran en su interior innumerables convicciones de individuos-, y que yo enfrente a todo ello -la autoridad de mi convicción individual (por tratarse de mi convicción subjetiva su validez es sólo autoridad), esto que parece inmediatamente como una pretensión monstruosa es simplemente pasado por alto por el principio mismo que convierte en regla el convencimiento subjetivo". Cf. también nuestra nota No. 45 de la primera parte.

55.- Hegel no detalla en esta parte de la Moralidad las consecuencias -

del subjetivismo moral en el plano social y político de su tiempo dentro de Alemania. Sin embargo, en el prefacio de los Principios de la Filosofía del Derecho llega a tratar este tema mencionando, en una nota a pie de página, a Fries y su participación en el festival de la Sociedad de Estudiantes. Es por esto por lo que se ha decidido en esta parte del trabajo exponer brevemente los acontecimientos suscitados a partir de este festival para ilustrar las consecuencias prácticas de un discurso que sigue manteniendo, con sus principios subjetivistas, una visión abstracta de la libertad y que, por esto mismo, no responde positivamente al problema de la racionalidad del poder, sino que lo agudiza aún más. En relación a este subjetivismo moral e insinuando sus nexos con las dicotomías de la filosofía kantiana, Hegel nos dice lo siguiente en la p.23 de su prefacio: "En realidad; han surgido en la filosofía moderna teorías tan pretensiosas acerca del Estado, que se justifica que cualquiera que desee tomar parte en el asunto se sienta convencido de que puede hacerlo por su propia cuenta y con ello demostrarse que se halla en posesión de la filosofía. Por otra parte, esta autodenominada filosofía ha afirmado expresamente que lo verdadero mismo no puede ser conocido, sino que es aquello que cada uno deja surgir de su corazón, de su sentimiento y de su entusiasmo respecto de los objetos éticos, principalmente del estado, el gobierno y la constitución". En realidad, a través de todo el recorrido de sus Principios de la Filosofía del Derecho Hegel nos muestra que este es el paralelismo existente en posiciones filosóficas tan contrapuestas como aquella de los liberales como Fries y la de los reaccionarios como el romántico F. Von Schelegel: en ambas existe un punto en común que consiste, precisamente, en negar toda posibilidad de constituir un discurso sobre la racionalidad del ejercicio del poder, erigiendo de este modo a la convicción subjetiva en criterio universal de las acciones humanas: la razón ha descubierto sus límites en lo que ella puede alcanzar a conocer, y estos límites han mostrado que la racionalidad inherente al Estado no puede ser conocida; por tanto, es imposible hablar de la racionalidad en el ejercicio del poder, motivo por el cual cada quien puede conducirse en las cuestiones del Estado según sus convicciones o sentimientos propios. Cf. nuestra nota No. 45 de la primera parte.

- 56.- En los parágrafos 5 y 6 de la introducción a los Principios de la Filosofía del Derecho donde se desarrolla, según los hemos visto en nuestra primera parte, la génesis del concepto de voluntad, Hegel hace referencia a cierto paralelismo entre lo acontecido en la experiencia revolucionaria francesa y el kantismo en los movimientos alemanes. El paralelismo existente entre estos dos fenómenos históricos radica en que ambos son la expresión de las consecuencias derivadas de una visión abstracta del libre querer: ambos sustentan concepciones unilaterales de la voluntad paradójica

mente opuestas entre sí. En el primer caso, se trata de un Yo indeterminado vacío de contenido y que se concibe a sí mismo como realidad absoluta, misma que pretende afirmar mediante su soberanía con la realidad exterior, ajena. Siendo, sin embargo, un Yo abstracto o indeterminado su relación con la realidad social y política -incluidas todo el conjunto de instituciones que pretenden regular las acciones intersubjetivas- será solamente destructiva, negativa: su libertad será la expresión de una acción vacía, la libertad vacía del entendimiento que destruye toda realidad exterior por concebirla como una limitación ante la cual hay que oponer su indeterminación o abstracción "De un modo más concreto aparece esta forma (del libre querer) en el fanatismo activo de la vida política y religiosa. A ella corresponde por ejemplo el período del terror de la Revolución Francesa en el que se debía eliminar toda diferencia basada en el talento o la autoridad. Esa época se estremecía y tambaleaba ante toda particularidad, no podía soportarla, porque el fanatismo quiere algo abstracto y no estructurado. Cuando surgen diferencias, le opone su indeterminación y las elimina. Por eso el pueblo destruyó en la Revolución Francesa las instituciones que él mismo había instaurado, porque para la autoconciencia abstracta toda institución es contraria a la igualdad". En el segundo caso, se trata de un Yo kantiano----fichteano que pretende pasar de la indeterminación a una determinación, pero concediéndose él mismo su propio contenido, lo cual también le lleva a desconocer la realidad concreta y objetiva de las instituciones sociales y políticas tal y como acontece en cada una de las figuras del subjetivismo moral: el sujeto cree encontrar en sí mismo las determinaciones que den un sentido a sus acciones individuales, pero desvinculándose totalmente de la realidad objetiva. Así pues, tanto la Revolución Francesa como los movimientos alemanes no fueron más que la realización de una abstracción: fueron, sí, movimientos de liberación, pero la libertad que los guiaba era la libertad abstracta y vacía del entendimiento que, en el momento de su realización, solamente expresa sus efectos negativos.

57.- Ibid. # 137.

58.- Ibid. agregado # 141.

59.- Ibid. agregado # 141. Sobre la importancia que tiene comprender la manera en la cual se integran las dos primeras partes con la tercera de los Principios de la Filosofía del Derecho cf. el escrito de Ilting, KN., The structure of Hegel's Philosophy of Right. escrito contenido en el libro de Pelczinsky, Z.A., Hegel's Political Philosophy: problems and perspectives. pp. 90-110.

TERCERA PARTE

- 1.- Hegel, W.F., Principios de la Filosofía del Derecho. # 75. Cf. también el agregado.
- 2.- Ibid. agregado al # 156.
- 3.- Para una mayor explicación del concepto de 'espíritu' pueden consultarse Hegel, W.F., Lecciones de Filosofía de la Historia Universal. Revista de Occidente, en particular los Caps. 1 y 2 de la introducción general -La visión racional de la historia y La idea de la historia y su realización, pp. 43-57 y 59-126 respectivamente. De las obras auxiliares en que nos hemos apoyado pueden consultarse: Quelquejeu, Bernard: La volonté dans la philosophie du Hegel, en particular la parte L'effectuation de l'esprit: les oeuvres del libre vouloir. pp. 215-230; también Kojévé, S.A., La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel.; Hyppolite, Jean: Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu en Hegel. pp. 28-48
- 4.- Ibid. # 153.
- 5.- Ibid. p. 24.
- 6.- Ibid. p. 25.
- 7.- Ibid. agregado al # 158.
- 8.- Ibid. # 162.
- 9.- Ibid. # 163.
- 10.- Ibid. # 163.
- 11.- Ibid. agregado # 161.
- 12.- Ibid. # 170.
- 13.- Ibid. # 171.
- 14.- Ibid. # 173.
- 15.- Ibid. agregado # 173.
- 16.- Ibid. # 174.
- 17.- Ibid. # 175.
- 18.- Ibid. # 180.
- 19.- Ibid. # 181.
- 20.- Ibid. # 182.
- 21.- Ibid. # 182.
- 22.- Hegel, W.F., Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. # 523.
- 23.- Ibid. # 98.
- 24.- Hegel, W.F., Principios de la Filosofía del Derecho. # 182.
- 25.- Ibid. # 197.
- 26.- Ibid. # 190.
- 27.- Ibid. # 192.
- 28.- Ibid. agregado # 192.
- 29.- En su # 190 Hegel nos dice lo siguiente: "En el derecho el objeto es la persona; en el punto de vista moral, el sujeto; en la familia, el miembro de la familia; en la sociedad civil en general, el ciudadano (como 'bourgeois'); aquí, en el punto de vista de las --

necesidades es la representación concreta que se llama hombre. --  
Rección aquí y sólo propiamente aquí puede hablarse en ese senti-  
do de hombre". T.M. Knox en la edición en inglés de la obra de --  
Hegel nos dice lo siguiente en relación al término 'bourgeois' --  
que Hegel emplea en este parágrafo: "Burguer -bourgeois, burgués  
de una ciudad como distinto del ciudadano (citoyen) de un estado  
... La sociedad civil es una sociedad de burgueses o civiles, --  
de hombres interesados en lo civil como distinto de la vida polí-  
tica". El mismo Knox nos remite en esta nota a otra de sus ex-  
plicaciones incluída en la p. 376 de la misma obra donde nos di-  
ce lo siguiente: "Hegel vivió en una ciudad donde muchos ciudada-  
nos eran simplemente 'sujetos', sin participación en los asuntos  
del gobierno, y donde, por consiguiente, una tradición y vida po-  
líticas, como en Inglaterra, estaban casi completamente ausentes.  
Su libro(s.c. Principios de la Filosofía del Derecho) fue un in-  
tento por educar a los alemanes llevándolos de lo 'civil' a la --  
'vida política'. Hegel's Philosophy of Right. p. 355.

30.- Ibid. # 188.

31.- Ibid. # 198.

32.- Ibid. # 199.

33.- Hegel, W.F., Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. # 524.

34.- Hegel, W.F., Principios de la Filosofía del Derecho # 189.

35.- En la segunda parte de este trabajo hemos visto ya cuáles son las implicaciones políticas que se suscitan cuando los principios --- inherentes a las relaciones contractuales o a la categoría de con- trato se proyectan hacia la esfera del poder político. De alguna manera, también en el inicio de exposición de este punto 3.3. se ha mencionado la tendencia dominante en tiempos de Hegel de que- rer concebir al 'sistema de la atomística social' como al Estado mismo. Ahora, con el análisis de la relación entre el 'sistema social de las necesidades' y la 'riqueza general', Hegel nos desarrolla las verdaderas y profundas fuerzas económicas y socia- les que caracterizan a la modernidad y explican el por qué de la tendencia intelectual dominante de querer concebir al poder bajo principios que no le corresponden. Cf. nuestro punto 2.1 y las notas 12, 16 y 20 de la segunda parte. Ahora, con esta exposi- ción de las profundas y reales experiencias intersubjetivas o -- fuerzas objetivas subyacentes a la categoría del contrato, se en- quicerán y harán explícitos los problemas y obstáculos profundos a los que efectivamente tiene que enfrentarse todo esfuerzo inte- lectual que pretenda encontrar una explicación a cómo el ejerci- cio del poder en el mundo moderno puede devenir una actividad -- efectivamente racional.

36.- Hegel, Principios de la Filosofía del Derecho. # 123.

37.- Ibid. # 200.

38.- Ibid. # 200.

39.- Se ha comunmente reconocido a Hegel el mérito de haber visto en el trabajo la esencia de la vida del hombre moderno en la sociedad. Pero también se ha hecho común que a este elogio le siga la observación de que él no había tenido en cuenta más que el concepto abstracto del trabajo, ignorando, de este modo, sus formas concretas e históricas. Si esta crítica puede justificarse (y aún sólo en cierta medida) cuando se refiere a la Fenomenología del Espíritu, ella se encuentra sin fundamento alguno cuando pretende dirigirse a los Principios de la Filosofía del Derecho. Contrariamente a lo que se ha dicho respecto al mero 'papel positivo' del trabajo dentro del pensamiento hegeliano, esta última obra es un escrito donde Hegel expone los aspectos negativos --- inherentes al trabajo social dentro de la sociedad moderna: aspectos como la 'enajenación' y mecanización cada vez más acentuada del trabajador, el desplazamiento del trabajo humano por el trabajo de las máquinas, el empobrecimiento de grandes masas, el conflicto entre sobreproducción y subconsumo, etc.

40.- Hegel, Principios de la Filosofía del Derecho. # 198.

41.- Ibid. # 198.

42.- Hegel, W.F., Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. # 526.

En su Filosofía Real, Hegel ha desarrollado de una manera más --- comprensible lo que sucede con el trabajador en el mundo moderno. En las páginas 198-199, hablando de cinco aspectos respecto al --- destino del trabajador en el mundo moderno (de los cuales solamente citamos algunos párrafos de los tres últimos) nos dice lo siguiente: "3° Además la abstracción del trabajo le hace más mecánico, embotado, sin espíritu. Lo espiritual, esta vida llena, --- conciente de sí, se convierte en un quehacer vacío; la fuerza del sí mismo, que consiste en la riqueza de lo abarcado, se pierde. --- Puede dejar parte del trabajo a la máquina; pero tanto más formal resulta su propio quehacer. Su trabajo embotado le limita a un punto y es tanto más perfecto cuanto más limitado... 4°.. Por --- siguiente, toda una multitud queda condenada a los trabajos fabriles, manufactureros, mineros, etc., que son totalmente embotantes, insanos, peligrosos y limitadores de la habilidad; y ramos enteros de la industria que mantenían a un gran sector de gente, se --- cieran de golpe a causa de la moda o del abaratamiento por los --- inventos en otros países, etc., abandonando toda esa gente a la pobreza y el desvalimiento. 5° Hace su aparición el contraste entre opulencia y miseria, una pobreza de la que es imposible salir; la riqueza como toda masa, se convierte en la fuerza".

En la misma Filosofía Real, el editor ha incluido en sus notas algunas citas extraídas de la Filosofía Real pero tal y como había --- quedado en su versión de 1803-1804. En una de las citas de esta --- versión Hegel nos dice lo siguiente: "La simplificación del traba-

jo aumenta la masa del producto. En una manufactura inglesa una aguja pasa por las manos de 18 trabajadores Adam Smith, An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, Basel, -- 1971, T.I., pág. 8; a cada uno le corresponde un aspecto particular del trabajo y sólo ése. Uno solo tal vez no pudiera hacer -- 20, ni siquiera 1. Esos 18 trabajos repartidos entre 10 hombres producen 4.000 diarias; pero si el trabajo de éstos 10 lo realizan 18, serán 48.000 por día... El trabajo se hace tanto más abso- lutamente muerto, se convierte en trabajo maquinal, la habilidad de cada uno tanto más infinitamente limitada, y la conciencia del obrero se degrada al sumo embrutecimiento... y la conexión de cada tipo de trabajo con la infinita masa entera de las necesidades se hace inaccesible, una ciega dependencia, de modo que a menudo una operación lejana de repente detiene, hace superfluo e inutiliza el trabajo de toda una clase de hombres que satisfacen con él sus necesidades..." Hegel, op. cit. p. 327.

43.- Hegel, W.F., Principios de la Filosofía del Derecho. # 243.

44.- Hegel, W.F., Filosofía Real. p. 204.

45.- El primer momento de la Sociedad Civil -esto es, 'sistema de las - necesidades'- ya lo hemos expuesto en esta sección. El segundo y tercer momento son, precisamente, la 'administración de la justi- cia' y el 'poder de policía' junto con la 'corporación'. Debido a las limitaciones del trabajo no hemos podido desarrollar aquí am- pliamente estos dos momentos. Sin embargo, más adelante los trata remos de relacionar con la exposición hegeliana de cada una de las clases sociales para no dejarlos completamente al margen de nues- tra exposición. La importancia de estos tres momentos de la socie- dad Civil radica en que la universalidad del libre querer pasará - de lo implícito a lo explícito tanto en el aspecto subjetivo -la - conciencia de los sujetos- como en el aspecto objetivo -en la pro- ducción social y en los organismos que rigen las relaciones del -- 'sistema de las necesidades'. En el primer momento de la Sociedad Civil, según hemos visto, no hay propiamente una universalidad con- ciente en los sujetos que se presente como un fin unificador -ple- namente intersubjetivo- de las acciones económicas. En el segundo momento -la 'administración de la justicia'- se reconoce concien- temente la universalidad del derecho y de su expresión objetiva -- (las leyes), pero sólo en cuanto permiten proteger la propiedad -- privada de cada uno de los sujetos; en este caso, la universalidad es meramente formal, abstracta, excluyente o no plenamente inter- subjetiva: sólo tiene sentido en cuanto protege la propiedad priva- da de cada uno de los sujetos. En este nivel se mantiene la preo- cupación de regular las acciones subjetivas, pero sin rebasar pro- piamente el régimen de la propiedad privada. En el tercer momento de la Sociedad Civil -el 'poder de policía' y la 'corporación'- -- nos encontramos, primeramente, un conjunto de organismos que de---

fienden ya intereses comunes entre los sujetos sin menoscabar el bienestar particular y la propiedad privada; posteriormente, encontramos en los organismos corporativos una universalidad conciente en las acciones subjetivas que las unifica para la protección conciente de intereses comunes concretamente definidos. Las corporaciones serán la expresión objetiva de un fin común o universalidad conciente que se presentará en las acciones de un grupo determinado de sujetos.

46.- Hegel, W.F., Principios de la Filosofía del Derecho. # 241.

47.- Ibid. # 244.

48.- Ibid. # 245 En este mismo párrafo Hegel menciona tres posibles vías a través de las cuales se podría atenuar el problema de la pobreza: a) a través de instituciones voluntarias (hospitales, fundaciones, conventos, etc.) que aseguren la subsistencia de los necesitados sin mediación del trabajo; b) por la redistribución de la riqueza a través de la taxación directa y, c) mediante la creación de trabajos en los cuales puedan emplearse a los 'necesitados'. El punto, sin embargo, es que ninguno de estos tres caminos resuelve en realidad el problema, que es de sobre-producción y consumo, y es en estos términos que Hegel comprende el problema intrínseco de la sociedad moderna: "Si se impusiera a la clase más rica la carga directa de mantener en un nivel de vida común la masa reducida a la pobreza (mediante la instauración de taxaciones, E.R.), o si existieran en otras propiedades públicas (ricos, hospitales, fundaciones, conventos) los medios directos para ello, se aseguraría la subsistencia de los necesitados sin la mediación del trabajo, lo cual estaría contra el principio de la sociedad civil y del sentimiento de independencia y honor de sus individuos. Si por el contrario esto se hiciera por medio del trabajo (dando oportunidades para ello), se acrecentaría la producción, en cuyo exceso, unido a la carencia de los consumidores correspondientes, que también serían productores, reside precisamente el mal, que aumentaría por lo tanto de las dos maneras".

Dentro de este contexto donde Hegel descarta las posibles alternativas para la eliminación de la pobreza y donde también señala que ésta permanece inherente y endémica a la sociedad moderna, viene a presentarse dentro del pensamiento hegeliano el fenómeno de la 'colonización' como un aspecto posterior a través del cual la sociedad civil busca las soluciones a sus problemas fuera de ella misma, esto es, mediante el desplazamiento o emigración de sus miembros en otros territorios donde ellos puedan ser capaces de encontrar no sólo seguridad económica, sino también una integración social que las condiciones embrutecedoras de su vida en la 'metrópoli' le han negado: "Esta ampliación de las relaciones ofrece también el recurso a la colonización, a la cual -en forma esporádica o sistemática- tiende la sociedad civil avanzada. Por su intercambio la sociedad proporciona a una parte de su población un retorno

al principio familiar en otra tierra, y se da a sí misma una nueva demanda y un nuevo campo para su trabajo... La sociedad civil se ve empujada a establecer colonias. El crecimiento de la población tiene ya por sí este efecto, pero la causa principal es el surgimiento de una multitud de individuos que no pueden satisfacer sus necesidades por medio de su trabajo cuando la producción supera -- las necesidades del consumo". #248 y agregado.

- 49.- Es interesante notar que Hegel establece una relación estrecha entre lo que puede denominarse 'clase trabajadora' y el surgimiento de la 'plebe' que se genera a partir del empobrecimiento de aquella 'clase'. En este sentido, Avineri, Sh. en su libro Hegel's -- Theory of the Modern State, nos hace la indicación de la distinción entre el uso que hace Hegel del término 'Klasse' para denotar, precisamente, a los trabajadores u obreros, y el término 'Stand' -- que usa para referirse más bien a las otras clases sociales no ligadas al trabajo en las fábricas.
- 50.- Hegel, W.F., Principios de la Filosofía del Derecho. # 244.
- 51.- Cf. nuestra nota No. 9 de la segunda parte.
- 52.- Hegel, W.F., Filosofía Real. p. 333. La cita completa nos dice lo siguiente: "Así, pues, lo que gobierna este sistema de las necesidades se presenta como el ciego, inconsciente todo de las necesidades y sus tipos de satisfacción. Pero lo general tiene que poder apoderarse de este destino inconsciente, ciego, y convertirse en -- gobierno".
- 53.- En la relación que establecemos aquí entre el 'sistema de las necesidades', el discurso de la economía política y su proyección hacia una visión del poder político, no solamente nos hemos basado -- en los Principios de la Filosofía del Derecho sino también, y en -- gran medida, en la lectura de la Filosofía Real. De esta última -- obra mencionada pueden consultarse las pp. 198 y 199 donde Hegel -- nos habla del 'intervencionismo estatal', así como las notas del -- editor incluidas en las pp. 330-335 --notas No. 198, 199, 200 y 210. Los párrafos que José María Ripalda incluye en estas notas son extraídos de otras dos obras de Hegel intituladas: Sobre los modos -- de tratar científicamente el derecho natural y el Sistema de la -- ética comunitaria.
- 54.- Hegel, W.F., Principios de la Filosofía del Derecho. # 258.
- 55.- Ibid. agregado # 182.
- 56.- Hegel, W.F., Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. # 527.
- 57.- Hegel, W.F., Principios de la Filosofía del Derecho. # 201.
- 58.- Ibid. agregado # 207.
- 59.- Hegel, W.F., Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. # 527.
- 60.- Hegel, W.F., Principios de la Filosofía del Derecho. agregado # -- 201.

- 61.- Ibid. # 206.
- 62.- Ibid. agregado # 201.
- 63.- Ibid. # 202.
- 64.- Ibid. # 203.
- 65.- Ibid. agregado # 203.
- 66.- Ibid.
- 67.- Ibid.
- 68.- Ibid. # 305 y 306.
- 69.- Ibid. # 204 y agregado.
- 70.- Ibid. # 204.
- 71.- Ibid.
- 72.- Ibid. # 243.
- 73.- Ibid. # 308.
- 74.- Ibid. # 289.
- 75.- Ibid. agregado # 204.
- 76.- Ibid. # 230.
- 77.- Ibid. # 232.
- 78.- Ibid. agregado # 229.
- 79.- Ibid. agregado # 236.
- 80.- Ibid. # 252.
- 81.- Ibid. agregado # 255.
- 82.- Ibid. # 253.
- 83.- Ibid. # 254.
- 84.- Ibid.
- 85.- Ibid. # 289.
- 86.- Ibid. # 205.
- 87.- Ibid. # 291.
- 88.- Ibid. # 255.
- 89.- Ibid. # 250.

Un artículo interesante sobre la importancia histórica y la complejidad del 'corporativismo' dentro de la teoría política de Hegel lo encontramos en Heiman, G. The sources and significance of Hegel's corporate doctrine. Este artículo, al igual que otros ya mencionados anteriormente, se encuentra contenido en el libro de Pelczinsky, Z.A., Hegel's Political Philosophy: problems and perspectives. pp. 111-135.

- 90.- Hegel, W.F., Principios de la Filosofía del Derecho. agregado # -- 290.
- 91.- Charles Taylor en su libro Hegel y la sociedad moderna., Cap. II. Política y enajenación, pp. 137-255, en contraposición a lo que sucede con un tipo de 'interpretación crítica' como la de Popper --según hemos visto en la primera parte- donde se establece un nexo directo entre la 'influencia' de la filosofía política hegeliana y las experiencias negativas del poder en el mundo contemporáneo -tales como las derivadas de cierto tipo de marxismo; con el nacionalsocialismo o, inclusive, con el fascismo italiano-, en --contraposición a ésto, decíamos, Taylor nos ofrece planteamientos

interesantes respecto a cómo se pueden criticar, a partir de los mismo elementos que proporciona la teoría política hegeliana en los Principios de la Filosofía del Derecho, tanto las 'ideologías' como las consecuencias negativas de prácticas políticas derivadas del marxismo en determinados países comunistas, así como del nacionalismo o del fascismo. Los planteamientos de Taylor a los que hacemos referencia se centran, justamente, en aquella característica hegeliana de denunciar las consecuencias negativas en el terreno de las acciones políticas concretas inherentes a los discursos que sustentan principios ideológicos abstractos. Todas las expresiones o movimientos políticos como el jacobismo francés, el marxismo, el anarquismo, el nacionalismo, el fascismo se pueden considerar, según Taylor, como 'variantes de la tradición de la voluntad general' o, en otros términos, como 'continuadores teóricos de la libertad absoluta' y de 'su presupuesto fundamental, a saber: la homogeneidad social'. Todos ellos pueden considerarse como la 'realización de una abstracción': la abstracción de la 'libertad absoluta' que caracterizó también el Terror político de los jacobinos en el movimiento revolucionario francés, y que presupone una homogeneidad absoluta entre los sujetos donde las diferenciaciones ya no tienen ningún sentido a no ser el de su supresión radical y absoluta. En fin, todos ellos pueden considerarse como la realización de las abstracciones intelectuales del 'entendimiento' y de sus vaciedades discursivas; demandas de una 'libertad absoluta' cuya vaciedad de contenido conduce a la destructividad permanente, infinita; ideologías y prácticas que por su misma vaciedad discursiva han desembocado en el 'camino totalitario de la movilización general'. Véase también nuestra nota No. 56 de la segunda parte.

- 92.- Hegel, W.F., Principios de la Filosofía del Derecho. agregado # - 290.
- 93.- Ibid. # 278.
- 94.- Ibid. # 288.
- 95.- Ibid. agregado # 255.
- 96.- Ibid. agregado # 290.
- 97.- Ibid. # 297 y agregado.
- 98.- Ibid. agregado # 297.
- 99.- Ibid. # 286.
- 100.- Ibid. # 277.
- 101.- Ibid. # 281.
- 102.- Ibid. # 294.
- 103.- Ibid. # 295.
- 104.- Giulio Pavanini en su libro: Hegel, la politica e la storia. Cap. IV.- 'Bildung' e controllo politico nell'organizzazione dello Stato Hegeliano: la Prusia del 'Vormarz, nos desarrolla interesantes elementos respecto a las clases sociales y su significación dentro de Alemania; sobre las corporaciones y su situación parti-

cularmente política dentro del pensamiento hegeliano contrastando la con la visión política de los liberales y reformadores alemanes; también nos indica connotaciones interesantes en relación al término 'Stände' (clase) durante la época de Hegel dentro de la misma Prusia. En fin, nos brinda elementos y criterios sumamente interesantes para reconsiderar los nexos de Hegel con el presente social y político de la Alemania de su tiempo. Justamente, una vez considerados estos elementos, Pavanini termina su cuarto capítulo con un punto que, a nuestro modo de ver, es muy interesante, a saber: 'Hegel crítico del liberalismo, al di là della Restaurazione'. También en relación al nexo que se establece entre Hegel y el 'prusianismo' véase nuestras notas No. 4 y No. 5 de nuestra primera parte.

105.- Hegel, W.F., Principios de la Filosofía del Derecho. # 302.

RELACION BIBLIOGRAFICA

A) Fuentes:

- Hegel, G.W.F., Escritos de juventud. F.C.E., México, 1980.
- Ib., Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Aguilar, Madrid, 1979.
- Ib., La Constitución Alemana. Aguilar, 1980.
- Ib., Sistema de la eticidad. Nacional, Madrid, 1982.
- Ib., Filosofía Real. F.C.E., México, 1984.
- Ib., Fenomenología del Espíritu. F.C.E., México, 1981.
- Ib., Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Juan Pablos, México, 1974.
- Ib., Principios de la Filosofía del Derecho. Sudamericana, Buenos -- Aires.
- Ib., Philosophy of Right. Oxford University Press, Translation With notes by T.M. Knox, 1980.

B) Auxiliar:

- Avineri, Shlomo, Hegel's Theory of Modern State. Cambridge University, 1972.
- Bobbio, Norberto, Studi Hegeliani: diritto, società civile, stato. - Einaudi Paperbacks No. 121, 1981.
- Bourgeois, B., El pensamiento político de Hegel. Amorrortu, Buenos Aires, 1969.
- Cacciari, Massimo, Dialettica e critica del politico. Saggio su --- Hegel. Giangiacomo Feltrinelli, Milano, 1978.
- Colletti, Lucio, El marxismo y Hegel. Grijalbo, México, 1980.
- De Giovanni, Biagio, Hegel e il tempo storico della società borghese De Donato, Bari, 1976.

- D'Hont, Jean J., Hegel, filósofo de la historia viviente. Amorrortu, Buenos Aires, 1969.
- Hippolite, Jean, Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel. Península, Barcelona, 1974.
- Ib., Introducción a la filosofía de la historia de Hegel. Calden, Argentina, 1970.
- Hobsbawn, Eric J., Las revoluciones burguesas. Guadarrama, España, -- 1980.
- Kauffmann, Walter, Hegel's Political Philosophy. Atherton Press, New York, 1970.
- Ib., Hegel. Alianza Universidad. Madrid, 1982.
- Kojévé, Alexandre, Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel. Pléyade, Buenos Aires, 1972.
- Ib., La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel. Pléyade, Buenos Aires, 1972.
- Ib., La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel. Pléyade, Buenos Aires, 1972.
- Lukács, George, El joven Hegel: los problemas de la sociedad capitalista. Grijalbo, México, 1985.
- Marcuse, Herbert, Razón y Revolución. Alianza, Madrid, 1980.
- Palmer, Michel, Hegel. F.C.E., Breviarios No. 220, México, 1977.
- Papa, Franca, Logica e Stato in Hegel. De Donato, Bari, 1973.
- Pavanini, Giulio, Hegel, la politica e la storia. De Donato, Bari, -- 1980.
- Pelczinsky, Z.A., Hegel's Political Philosophy: problems and perspectives. Cambridge University Press, 1975.
- Popper, Karl, La sociedad abierta y sus enemigos. Paidós, Buenos --- Aires, 1967.
- Quelquejeu, Bernard, La volonté dans la philosophie de Hegel. Seuil, París, 1972.
- Trías, Eugenio, El lenguaje del perdón. Ensayo sobre Hegel. Anagrama, Barcelona, 1981.

Taylor, Charles, Hegel y la sociedad moderna. F.C.E. Breviarios No. 329, México, 1983.

Valls Plana, Ramón, Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Laia, Barcelona, 1971.

Weil, Eric, Hegel et l'Etat. Librairie philosophique J. Vrin, París 1966.