

76  
201

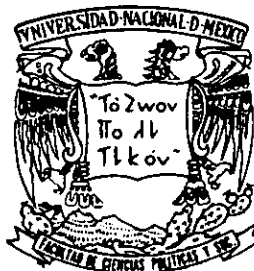


UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

HEGEL Y EL CONCEPTO DE  
"LO POLITICO"

T E S I S  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE  
LICENCIADA EN CIENCIA POLITICA  
P R E S E N T A :  
MARIA JULIETA MARCONE VEGA



MEXICO, D. F.

1998.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

26 8025



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

A Blanca y Jorge:

Mis padres, maestros y amigos.

A Mariano:

Mi hermano siempre.

A Adelia:

Mi bueli eterna.

«No comprenden cómo lo discorde, no obstante, concuerda. Es una armónica junta de opuestos como en el arco y la lira».

Heráclito

«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 aquéllos que alguna vez han sentido la exigencia de *concebir* y tanto de conservar la libertad subjetiva en aquello que es sustancial como de no estar con ella en lo particular y contingente sino en lo que es en y por sí».

Hegel

<b>AGRADECIMIENTOS .....</b>	<b>3</b>
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>6</b>
<b>1. HEGEL: ENTRE EL ORGANICISMO Y EL INDIVIDUALISMO.....</b>	<b>10</b>
1.1 La tradición aristotélica.....	10
1.2 La tradición iusnaturalista.....	15
1.3 Hegel: la mediación entre el organicismo y el individualismo.....	22
<b>2. EL ESPÍRITU EN SU DEVENIR.....</b>	<b>34</b>
2.1 El espíritu.....	34
2.2 El espíritu verdadero.....	41
2.2.1 El mundo ético.....	41
2.2.2 La disolución del mundo ético.....	50
2.2.3 El Imperio romano.....	57
2.3 El espíritu extrañado de sí.....	62
2.3.1 El mundo de la cultura.....	62
2.3.2 La Fe y la Ilustración.....	66
2.3.3 La libertad absoluta y el Terror.....	69
2.4 El espíritu cierto de sí mismo.....	71
2.4.1 La concepción moral del mundo.....	71
2.4.2 El desplazamiento.....	75
2.4.3 La buena conciencia, el alma bella, el mal y su perdón.....	77
<b>3. EL ESPÍRITU OBJETIVO: DEL DERECHO ABSTRACTO A LA MORALIDAD. 84</b>	<b>84</b>
3.1 El derecho abstracto.....	84
3.1.1 La propiedad.....	85
3.1.2 El contrato.....	91
3.1.3 La injusticia.....	95
3.2 La moralidad.....	99
3.2.1 El propósito y la responsabilidad.....	103
3.2.2 La intención y el bienestar.....	105
3.2.3 El bien y la conciencia moral.....	108
<b>4. LA ETICIDAD O LA EFECTIVIDAD DEL ESPÍRITU OBJETIVO.....</b>	<b>114</b>
4.1 La eticidad.....	114

4.2 La familia.....	121
4.3 La sociedad civil.....	128
4.4 El Estado.....	141
4.4.1 El Estado como comunidad ética.....	141
4.4.2 El Estado político.....	152
<b>5. EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO.....</b>	<b>165</b>
5.1 Conflicto y reconciliación: momentos constitutivos de lo político.....	165
5.2 La sociedad civil o “la política del entendimiento”.....	172
5.3 El Estado o “la política de la Razón”.....	184
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>193</b>

## Agradecimientos

Una de las cosas más complacientes al concluir un trabajo como éste es que finalmente, uno se encuentra con la oportunidad de agradecer a todos aquéllos que de una u otra forma han contribuido a la realización del mismo. Sin duda soy la única responsable de las palabras aquí vertidas pero, cada una de estas palabras guarda en sí, un pedacito de todas estas personas a las que hoy dedico este trabajo, a manera de agradecimiento.

Por eso en primer lugar quiero expresar mi más profundo agradecimiento a mis padres Blanca y Jorge, que invariablemente me apoyaron, me alentaron y me enseñaron a levantarme siempre de las laderas de la vida. Y a mi hermano Mariano, que incansablemente me apoyó y me acompañó en esta odisea, le agradezco también su indefectible apoyo. Agradezco asimismo a mi abuela Adelia, quien pese a la distancia, siempre representó un vital aliciente, y a mi tío Rafael Pérez Miranda, que siempre me apoyó y me estimuló a seguir este camino. Y también agradezco infinitamente a Arturo Santillana, porque su confianza y su extraordinario apoyo, siempre constituyeron un importante estímulo en esta travesía.

A Enrique Serrano, mi maestro y asesor de tesis, no sólo le agradezco su inusitada paciencia al asesorarme y orientarme en la elaboración de este trabajo, sino también el invaluable apoyo que, como amigo, siempre me ha brindado. Doy gracias asimismo a Luis Alberto Ayala, quien además de ser sinodal de esta tesis, fue mi maestro y hoy es un gran amigo. Agradezco igualmente a Félix Hoyo, también sinodal de este trabajo, que desde las aulas y las reuniones extra-escolares siempre me motivó a adentrarme en el laberinto

hegeliano, y a José Luis Hoyo, hoy maestro y sinodal de esta tesis, le agradezco del mismo modo sus valiosos y atinados comentarios.

Pero cómo no agradecer también a mis grandes maestros, a Adolfo Gilly, a Guillermo Almeyra, a Octavio Rodríguez Araujo, a Paulina Fernández y a Enrique Dussel, a quienes les guardo un inconmensurable respeto y admiración, pero sobre todo, un enorme cariño. Y cómo no mencionar a Gerardo Ávalos, gran maestro y amigo, que sembró en mí un especial interés por la filosofía política. Pero lo que definitivamente sería imperdonable es dejar de mencionar a Julien Gallardo y a Mónica Bórquez, que nunca se cansaron de apoyarme y de respaldarme, y de enseñarme que en este mundo aún existe la nobleza. Y asimismo, debo agradecer a todos mis compañeros de la revista *Viento del Sur*, de quienes aprendí a reservarle siempre un rincón a la esperanza.

Pero tampoco puedo dejar de agradecer infinitamente a Antonio Hernández su invariable apoyo ni a Massimo Modonesi su asidua confianza. Y qué decir de Norma Gómez y de Paola Martínez, o de Gabriela Villa y de Ivabelle Arroyo, mis eternas y queridas compinches. Y cómo no agradecer el constante estímulo y el permanente apoyo de David Valenzuela y de Alexander de Luna, o de Arturo Requesens y de Sandino Luna, o de José Ignacio Leguina y Javier Luna, o de Leonor Sofis y Citlali Villafranco, o de Rodrigo Salazar e Israel Galán, y de tantos más que forman parte de este trabajo porque forman parte mi vida. Como Sergio López, a quien profundamente le agradezco el haberme acompañado, apoyado y ayudado asiduamente, a caminar los últimos y más intrincados vericuetos de esta travesía.

Pero, debo agradecer también, y no con menos ahínco, a la Fundación Lorena Alejandra Gallardo, a la Fundación UNAM y a la Fundación Telmex, por todo el apoyo económico que



me brindaron para realizar mis estudios y concluir esta tesis pues, de no haber sido por ellas, todo esto hubiera sido mucho, mucho más difícil.

A todos ellos, y a toda la gente que en su cotidiana lucha por la vida y por un mundo mejor posibilitó y posibilita hoy que algunos (desgraciadamente no todos) tengamos la oportunidad de estudiar, a todos ellos, les manifiesto mi más sincero y profundo agradecimiento así como mi irrevocable compromiso de retribuir en un futuro, aunque sea modestamente, lo mucho que de todos ellos he recibido.

## Introducción

En el umbral del siglo XXI estudiar a Hegel podría parecer estéril, cuando no ocioso, a muchos teóricos contemporáneos. Máxime cuando de manera generalizada se ha considerado a este pensador como un filósofo de la Restauración o como un defensor del Estado prusiano. Sin duda, a la luz de la teoría liberal, acudir a quien ha sido considerado uno de los artífices del estatismo para explicar el concepto de «lo político», podría despertar serias sospechas.

Sin embargo, lejos estamos en esta investigación de pretender hacer una apología del pensamiento político hegeliano. Hemos acudido al viejo filósofo de Stuttgart porque nadie mejor que él vivió, comprendió y explicó la consolidación del Estado Moderno. Y aunque es cierto que el joven seminarista que en 1789 plantara un árbol junto a Schelling y Hölderlin en honor a la Revolución francesa, en mucho distará del catedrático de Berlín que en 1821 preconizará un gobierno monárquico, también es verdad que en ambos momentos Hegel habla por su tiempo, explicándonos así, los vericuetos de «lo político» en la Modernidad.

Hegel es, si no el primero, al menos sí el más importante de los filósofos, que en su conceptualización de «lo político», establece la especificidad de los conceptos de «Estado» y «sociedad civil». Frente a las anteriores tradiciones filosóficas (la aristotélica y la iusnaturalista) que solían identificar ambos términos, el filósofo alemán marca la diferencia entre uno y otro, pero no sin antes establecer lo que a su vez constituye la mediación entre ambos: «lo político».

Para el filósofo de Stuttgart «lo político» se expresa en la *reconciliación* de la *individualidad* con la *universalidad*. Pero el término *reconciliación* (*Versöhnung*) no implica la anulación de la individualidad sino la *superación* (*Aufhebung*) de la misma. Y a los ojos del filósofo esta superación no constituye un estadio definitivo, sino un permanente proceso de construcción de la universalidad. Por ende, aunque «lo político» tienda siempre hacia esa reconciliación, para Hegel este concepto se refiere tanto su *realización efectiva* (*Wirklichkeit*) como a su proceso de constitución, o sea que comprende tanto el momento de su culminación en el Estado como su momento de gestación en la sociedad civil. Por supuesto que la forma de manifestación en uno y otro ámbito es distinta pues, mientras el Estado constituye el momento de la reconciliación efectiva, en la esfera de la sociedad civil observamos que aún predomina el rostro conflictivo de «lo político». Con esto no queremos decir que para el profesor de Berlín «lo político» sea sinónimo de conflicto; lo único que queremos asentar es que para este filósofo la *universalidad* en que se corona «lo político» es resultado de un proceso conflictivo que parte del *reconocimiento* de la *particularidad*.

Por ello decimos que lejos de ser “un artífice del totalitarismo”, como algunos han pretendido, Hegel es un filósofo que aunque busca restaurar el sentido comunitario que imprimía la Grecia clásica a «lo político», busca también recuperar «lo político» en el ámbito de la sociedad civil y de la participación ciudadana.

Por eso nosotros, en el marco del propagado descrédito en torno a «lo político» (que a los ojos de la ciudadanía aparece como un “negocio privado” de “los políticos”), acudimos a este viejo filósofo que nos enseña que «lo político» constituye una permanente búsqueda de la reconciliación (mas no de la negación) de la individualidad con la universalidad. Pues de esta

manera, Hegel demuestra que «lo político» no es algo de lo que nosotros podamos desprendernos (por más que así lo queramos) sumergiéndonos en nuestra vida privada ya que, para empezar, en cuanto miembros de un Estado, todos estamos imbuidos en la sustancia ética de «lo político», pero además en cuanto individuos, la única forma de hacer valer nuestros derechos e intereses, es siendo partícipes de los asuntos de interés general. Por eso hoy nosotros tenemos un especial interés por conocer, comprender y explicar el pensamiento político de este filósofo que, al margen de sus ideas monárquicas, resulta sumamente rico para explicar pero también para promover un nuevo concepto de «lo político» en nuestra sociedad; porque con Hegel, consideramos que "...la filosofía, por ser la *investigación de lo racional*, consiste en la *captación de lo presente y de lo real* [de la efectividad, de la *Wirklichkeit*], y no en la posición de un *más allá* que sabe Dios dónde tendría que estar, aunque en realidad bien puede decirse dónde está: en el error de un razonamiento vacío y unilateral".

Para ello nos hemos remitido, básicamente, a la obra en la que Hegel expone de manera más sistemática y completa su pensamiento político, los *Principios de la Filosofía del Derecho*, pues en ella el filósofo nos presenta la forma más acabada del movimiento y articulación de las distintas figuras que constituyen el espíritu objetivo y el ámbito de «lo político». Ahora bien, desde ninguna perspectiva este trabajo pretende ser conclusivo en torno al pensamiento hegeliano de «lo político», y menos aún respecto a la definición de «lo político» en general. Por lo contrario, consideramos esta investigación tan sólo como un primer peldaño en lo que constituye un amplio proyecto de investigación acerca de «lo político», del Estado y de la sociedad civil.

---

<sup>1</sup> Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, España, Edhasa, 1988, p. 50.

En este tenor, acudimos en el primer capítulo a los planteamientos de las tradiciones aristotélica y iusnaturalista en torno a «lo político», para cerrar con la *síntesis y superación* hegeliana de ambas tradiciones. En el segundo capítulo hacemos un breve recorrido por lo que Hegel denominó el “devenir del espíritu”, que no es otra cosa más que su concepción racional de la historia, que nos permite explicar el devenir de lo humano desde la bella armonía de la eticidad griega hasta el nacimiento de la individualidad y del Estado moderno. En el tercer capítulo abordamos lo que constituyen los presupuestos de la concepción hegeliana de «lo político», que son justamente dos momentos esenciales del espíritu objetivo: el derecho abstracto y la moralidad. En el cuarto capítulo entramos propiamente al tema de la eticidad (*Sittlichkeit*) y tocamos por supuesto el asunto de la familia pero profundizamos especialmente en los conceptos de Estado y sociedad civil. Y finalmente, en el capítulo quinto desarrollamos, con base en todo lo anterior, lo que constituye el concepto hegeliano de «lo político».

## 1. Hegel: entre el organicismo y el individualismo.

### 1.1 La tradición aristotélica.

Desde sus orígenes (en la filosofía política antigua, de Aristóteles principalmente) hasta más allá de mediados del siglo XVIII (particularmente hasta la filosofía kantiana), el término «sociedad civil» (*koinonia politikê* o *societas civilis*) fue interpretado como sinónimo de unión, asociación o sociedad política<sup>2</sup>. El «Estado» (*Polis* o *civitas*) era concebido de la misma forma y en el mismo sentido que la «sociedad civil», pues ambos remitían al ámbito público y al orden regulador de la sociedad. Y si bien encontramos serias diferencias entre las dos tradiciones más representativas de esta idea, la aristotélica y la iusnaturalista<sup>3</sup>, no podemos empero, dejar de reconocer que ambas líneas de pensamiento establecen la identidad Estado-sociedad civil con base en una similar distinción entre la esfera política y la esfera económica (que si para los primeros remite al espacio doméstico, para los segundos atañe al «estado de naturaleza»). Como señala Manfred Riedel:

... la gran tradición de la metafísica política de Aristóteles hasta Kant designaba al Estado como sociedad civil, puesto que la vida social en él —...— era política, y el *status politicus* de este mundo humano así constituido contenía el elemento propiamente «económico» y «social» en el estrato señorial-doméstico o estamental vinculados entre sí.<sup>4</sup>

La tradición aristotélica, que comprende como es evidente, al gran filósofo de Estagira y a otros como Campanella, Marsilio de Padova, Bodin y Althusius, explica la formación del

---

<sup>2</sup>Vid Manfred Riedel, "El concepto de la «sociedad civil» en Hegel y el problema de su origen histórico" en Emil Angehrn, et. al., *Estudios sobre la «Filosofía del Derecho de Hegel»*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 200.

<sup>3</sup>Vid Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, F.C.E., 1986, 272 pp. y Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1985, 135 pp.

<sup>4</sup>Manfred Riedel, *op.cit.*, p. 205.

Estado como resultado de un proceso natural de evolución e integración de las familias en aldeas, ciudades y en sociedades políticas, a diferencia de los iusnaturalistas que, como veremos en un momento, lo hacen a partir de un pacto o contrato establecido voluntariamente por los individuos, a fin de salir de un hipotético estado de naturaleza y salvaguardar así sus derechos naturales<sup>5</sup>.

Para explicar el origen y fundamento de «lo político», la tradición aristotélica acude a un paradigma organicista<sup>6</sup> que le permite hacer una reconstrucción histórica de lo que a su juicio constituye la formación del Estado. Con el objeto de "...ver las cosas... en su desarrollo natural y desde su principio"<sup>7</sup>, Aristóteles reseña la génesis de lo político como un proceso evolutivo que va desde la familia hasta la ciudad o el Estado (la *Polis*). Su modelo resulta plural y abierto<sup>8</sup>, en tanto denota la formación del Estado (el "bien mayor" de todas las comunidades humanas<sup>9</sup>) como un suceso progresivo, natural, que supone la transformación cuantitativa de anteriores fases comunitarias (que van de la familia a la aldea para Aristóteles), para desembocar finalmente en la ciudad o comunidad política (*koinonia politikē*). Pero, como dice Bobbio:

... el paso de una fase a otra, del Estado prepolítico al Estado político, precisamente porque se da por un proceso natural de extensión de las sociedades menores a la sociedad mayor, no se debe a un convención, es decir a un acto de la voluntad racional, sino sobreviene a través del efecto de causas naturales, por medio de la acción de condiciones objetivas, "*rebus ipsis dictantibus*", como hubiera dicho Vico, como pueden ser la ampliación del territorio, el aumento de la población, la necesidad de la defensa, la necesidad de procurarse los medios necesarios para la subsistencia, la división del trabajo etc., con la consecuencia de que el Estado más que ser concebido como *homo artificialis*, no es menos natural que la familia.<sup>10</sup>

<sup>5</sup>Vid Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamento ...*, op.cit., pp. 74-75.

<sup>6</sup>Vid Michelangelo Bovero, "Política y artificio..." en *Ibid*, p. 104.

<sup>7</sup>Aristóteles, *La Política*, México, Porrúa, 1992, p. 157.

<sup>8</sup>Vid Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado ...* op.cit., p. 60.

<sup>9</sup>Vid Aristóteles, op.cit., p. 157.

<sup>10</sup> Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero *Sociedad y Estado ...* op.cit., p. 61.

El Estado es pues, resultado de un proceso *natural* dentro del desarrollo humano. En palabras del mismo Aristóteles:

La familia es así la comunidad establecida por la naturaleza para la convivencia de todos los días [...] La primera comunidad a su vez que resulta de muchas familias, y cuyo fin es servir a la satisfacción de necesidades que no son meramente las de cada día, es el municipio [aldea en otras traducciones]. [...] La asociación última de muchos municipios es la ciudad. Es la comunidad que ha llegado al extremo de bastarse en todo virtualmente a sí misma [...] De aquí que toda ciudad exista por naturaleza, no de otro modo que las primeras comunidades, puesto que es ella el fin de las demás.<sup>11</sup>

Y, siendo que la ciudad existe por naturaleza, Aristóteles deduce que el hombre es, también por naturaleza, un animal político. Por ende, en su opinión, el origen de «lo político» no podemos situarlo en una hipotética convención de individuos (como pretenderá más tarde el iusnaturalismo), sino en la naturaleza social del ser humano: “La ciudad es asimismo por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de nosotros. El todo, en efecto, es necesariamente anterior a la parte”.<sup>12</sup> «Lo político» o «lo social» (que en el caso de Aristóteles resultan ser sinónimos, como veremos en un momento) constituye el fundamento de la existencia humana, pues aquel “[...] que sea incapaz de entrar en esta participación común, o que, a causa de su propia suficiencia no necesite de ella, no es más parte de la ciudad, sino que es una bestia o un dios”<sup>13</sup>.

Esta teoría orgánica del Estado lleva a los representantes de la tradición aristotélica a ubicar «lo político» como la *causa final* (pero a su vez *potencial* y *actual*) del devenir humano. Para ellos, ubicar el origen del orden social en los individuos no sólo resultaba absurdo sino además inconcebible, pues ello equivalía a suponer que éstos podrían bastarse

---

<sup>11</sup> Aristóteles, *op.cit.*, p. 158.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>13</sup> *Idem.*



por sí solos y forjar además, un mismo lenguaje desde su propio aislamiento. Por eso insisten en el carácter eminentemente político (social) del hombre, y establecen un fundamento naturalista del poder político estatal. Aristóteles, al igual que sus seguidores, explica y legitima la existencia del orden político por medio de “la naturaleza”; por ende, los individuos ni están facultados ni son libres de decidir su participación en el orden social: éste es sencillamente necesario porque emana de la inevitable unión de muchas familias, las cuales representan —consideradas individualmente— la “sociedad natural original”.

La familia representa en toda esta tradición teórica el estado prepolítico por excelencia pues, aun cuando no constituye tajantemente la antítesis del estado político (ya que entre ésta y aquél hay siempre fases intermedias), sí encarna en su seno todas esas relaciones que Aristóteles refirió como la “organización de la casa” (*oikos*). Y lo característico de este estado prepolítico que representa la familia en el modelo aristotélico, es que en él no se dan relaciones de igualdad y libertad como sucede en el estado de naturaleza (prepolítico) que supone el iusnaturalismo. La “organización de la casa”, decía el filósofo de Estagira, comprende dos relaciones fundamentales: la del señor y el esclavo, y la del marido-padre con la mujer y sus hijos. Mas estas relaciones, como es evidente, entrañan desigualdad y dependencia recíproca; por ello destaca en esta tradición el hecho de que la formación del Estado o el orden social no es resultado de un acuerdo entre individuos libres e iguales, sino producto de un desarrollo natural ajeno a la voluntad de los seres humanos.

La familia explica Bodin en *De la république* “ [...] es el verdadero origen del Estado y constituye parte fundamental de él”<sup>14</sup> y, “[...] dado que las primeras asociaciones [las

---

<sup>14</sup>Citado en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero *Sociedad y Estado ...*, *op.cit.*, p. 58.

familias) son naturales, diríase que también la ciudad [o el Estado] es natural [...]”<sup>15</sup>. Algunos, como Tommaso Campanella dirán que “La primera unión o comunidad es la del hombre y la mujer. La segunda es la de los progenitores y los hijos. La tercera es la de los patrones y los sirvientes. La cuarta es la de una familia. La quinta es la de muchas familias en una aldea. [Y] la sexta es la de muchas aldeas en una ciudad [...]”<sup>16</sup>, mientras que otros como Althusius plantearán que el Estado o *civitas* es resultado de la unión de varias sociedades menores. Pero sin variación alguna, todos los representantes de la tradición aristotélica explican el origen del orden social como un proceso gradual que naturalmente aglutina los distintos niveles de comunidades menores para dar paso al Estado, que sólo puede ser comprendido como un gran organismo que antecede al individuo (en términos lógicos y empíricos) como el todo antecede a la parte.

Pero más allá de esta politicidad (o socialidad) natural de la que hemos hablado para distinguir el modelo aristotélico, lo que nos interesa resaltar en este trabajo es que, en esta tradición, el orden político (o el Estado) y el orden social (o la sociedad civil) siempre se confunden. “La distinción misma entre ‘Estado’ y ‘sociedad’ —dice Carnes Lord— es ajena al modo de pensar aristotélico [...]”<sup>17</sup>. Lo notable de este modelo es que el estado prepolítico, sede de «lo económico», resulta ser la familia (que abarca no sólo las relaciones maritales o entre padres e hijos, sino también las relaciones entre patrón y sirvientes) y no la sociedad civil (como posteriormente lo plantearán Hegel y Marx) o simplemente el orden social, pues este estatuto tan sólo es concedido al orden político.

---

<sup>15</sup>Carnes Lord “Aristóteles”, en Leo Strauss y Joseph Cropsey (Comp.), *Historia de la filosofía política*, México, F.C.E., 1996, p. 139.

<sup>16</sup>Citado en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero *Sociedad y Estado ... op.cit.*, p. 58.

Con frecuencia en *La Política* Aristóteles utilizaba los términos «Estado» y «sociedad civil» indistintamente, pues «lo político» no remitía a una actividad exclusiva de un grupo de hombres (profesionales), sino al ser social y a la común actividad pública de todos los ciudadanos.<sup>17</sup> Y así como Aristóteles, también Bodin —en su obra *De República*<sup>18</sup>—, Althusius y Marsilio de Padova utilizaban de manera indistinta los conceptos de Estado y sociedad civil. Por eso decimos, que en términos generales, la tradición aristotélica del pensamiento político explicó sí el origen y el fundamento de «lo político» —a su manera, por supuesto—, pero no estableció la especificidad del orden político con relación al orden social, cayendo así en aquello que tanto criticó Hegel, que es hablar de “la noche en la que todos los gatos son pardos”.

## 1.2 La tradición iusnaturalista.

La tradición iusnaturalista, que comprende filósofos como Grocio, Pufendorf, Thomasius y Barbeyrac —entre los “clásicos o medievales”— y Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau y Kant —entre los “modernos”— asociaba, al igual que la tradición aristotélica, el terreno de lo político con el movimiento de la sociedad civil; pero su novedosa formulación en torno al estado de naturaleza y su característico atomismo, constituyó sin duda la punta de lanza para que tiempo después, filósofos como Hegel, asociaran su contenido al concepto de «sociedad civil», para fundar así una original distinción entre este término y el concepto de «Estado».

---

<sup>17</sup>Cames Lord “Aristóteles” en Leo Strauss y Joseph Cropsey (Comp.), *Historia de la filosofía...*, p. 138.

<sup>18</sup>Aristóteles decía en *La Política* “No cabe, pues, duda alguna de que todas las sociedades se asocian [...] y que [...] el Estado, o la sociedad civil, aspira a la ventaja más alta y conveniente”<sup>18</sup>, citado por Manfred Riedel, *op.cit.*, p. 201.

<sup>19</sup>Bodin definía la *res publica* como *societas civilis* en su obra *De República* cuando señalaba: “Est enim res publica civilis societas, ...”<sup>19</sup> citado en *Idem*.

Por supuesto que entre los representantes de esta gran tradición existen también notables diferencias (como por ejemplo las contrapuestas ideas de Rousseau y Hobbes en torno al estado de naturaleza) pero, dado el carácter y los objetivos de esta investigación, en esta ocasión tan sólo abordaremos a grandes rasgos estas filosofías, pues lo que nos interesa en realidad es ubicar el horizonte conceptual desde el cual todos estos pensadores (independientemente de sus diferencias específicas) asocian «lo político» con lo «lo social», el Estado (o sociedad política) con la sociedad civil.

El iusnaturalismo, a diferencia de la tradición aristotélica que explicaba la conducta humana con base en el devenir histórico, siempre intentó descubrir leyes universales<sup>20</sup> que, con independencia del tiempo y el espacio, fuesen útiles para explicar al ser humano. Desde un paradigma mecanicista<sup>21</sup> el iusnaturalismo pretende “[...] encontrar el fundamento del derecho en la naturaleza; pero no se trataba, como en la antigüedad, de la naturaleza física exterior, sino de la naturaleza del hombre [...]”<sup>22</sup>, esto es de “la esencia”. Por ello, más que remitirse a un método socio-histórico o de corte teológico, los iusnaturalistas siguen un procedimiento *racional* que les permite *construir* modelos, los cuales independientemente de que hayan existido o no alguna vez en la historia, resultan útiles para explicar el comportamiento humano.

Mas este modelo, a diferencia del aristotélico que se presentaba plural y abierto, resulta ser dicotómico y cerrado, pues (con la excepción de Rousseau que plantea un constructo de tres fases) todos suponen una antitética relación entre los dos términos de su modelo: el estado

---

<sup>20</sup>Para Hobbes una ley es “[...] un precepto o norma general, establecida por la razón [...]” Thomas Hobbes, *Leviatan o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, F.C.E., 1992, p. 106.

<sup>21</sup>Michelangelo Bovero, “Política y artificio...” en *Origen y fundamento ...*, *op.cit.*, p. 104.

de naturaleza (prepolítico) y el Estado propiamente dicho. Por ello, el paso de uno a otro se explica como una transformación cualitativa, pues ambos se contraponen y suponen la negación de su contrario:

En otras palabras, dice Bobbio, el estado político surge como antítesis al estado natural, del que tiene la función de eliminar los defectos, y el estado natural resurge como antítesis del estado político en el momento en el que éste no logra el objetivo para que ha sido instituido.<sup>22</sup>

El estado de naturaleza es, para Hobbes sobre todo, pero también para los demás iusnaturalistas —con sus matices, por supuesto—, un estado de inseguridad, pues en él los individuos libres e iguales, se dejan llevar por sus instintos y pasiones sin considerar el eventual perjuicio a los demás. En este sentido explica Leo Strauss refiriéndose a Locke:

The state of nature, which at first glance seems to be the golden age ruled by God or good demons, is literally a state without government, 'pure anarchy'. It could last forever, 'were it not for the corruption and viciousness of degenerate men'; but unfortunately 'the greater part' are 'no strict observers of equity and justice'. For this reason, to say nothing of others, the state of nature has great 'inconveniences'. Many 'mutual grievances, injuries and wrongs ... attend men in the state of nature'; 'strife and troubles would be endless' in it. It 'is full of fears and continual dangers'. It is 'an ill condition'. Far from being a state of peace, it is a state in which peace and quiet are uncertain. The state of peace is civil society; the state antedating civil society is the state of war. This is either the cause or the effect of the fact that the state of nature is a state not of plenty but of penury. Those living in it are 'needy and wretched'. Plenty requires civil society. Being 'pure anarchy', the state of nature is not likely to be a social state. In fact, it is characterized by 'want of society'. 'Society' and 'civil society' are synonymous terms. The state of nature is 'loose'. For 'the first and strongest desire God planted in man' is not concern with one's offspring, but the desire for self-preservation.<sup>23</sup>

Por ello, a fin de resguardar su propia vida, los hombres instituyen un orden político que permita regular y controlar las relaciones entre ellos pues, de no ser así volverían al prepolítico estado de guerra en el que todos luchan contra todos:

---

<sup>22</sup>Giolo Solari, "La concepción liberal del Estado" en Gerardo Ávalos y Ma. Dolores París (coordinadores), *Política y Estado en el pensamiento moderno*, México, UAM-X, p. 76.

<sup>23</sup>Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado ...*, op.cit., p. 55.

<sup>24</sup>Leo Strauss *Natural right and history*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953, pp. 224-225.

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) —dice Hobbes— al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza...<sup>25</sup>

Los hombres, que según Hobbes necesariamente siguen las leyes de naturaleza, buscan a como de lugar la paz (1ª ley) a fin de conservar y resguardar su vida del *bellum omnium contra omnium* y para ello, ceden todos sus derechos (salvo el de preservar la vida evidentemente) al soberano (el Leviatán) que en adelante determinará lo justo y lo injusto (2ª ley); pero para asegurar su funcionamiento, se comprometen a no romper este contrato (3ª ley) pues, de lo contrario, el soberano tiene derecho a disolver la disidencia a fin de evitar el “mal mayor” que representan las guerras civiles. El Estado por ende, no es un producto natural del devenir humano, sino que es un artificio, deliberadamente creado para guardar los derechos naturales de los individuos (de entre los cuales sobresalía para Locke el derecho a la propiedad y para Hobbes el sólo derecho a conservar la vida). Los *individuos*, libres e iguales se reúnen y optan por salir de ese inseguro estado prepolítico que es el estado de naturaleza<sup>26</sup>, siguiendo única y exclusivamente los designios de su voluntad racional (pues sus instintos y pasiones naturales los llevan por el contrario a desconfiar y, de ser necesario atacar, a los otros). Mas este paso no se produce como un proceso continuo y gradual, sino como un salto cualitativo del estado de naturaleza al estado político (o sociedad civil), pues ambos términos son mutuamente

---

<sup>25</sup>*Ibid.*, p. 137.

<sup>26</sup>Rousseau por supuesto constituye la excepción en este modo de conceptualizar el estado de naturaleza, pues para él éste representa el estadio del “buen salvaje” en el que reina una magnífica armonía. No obstante, el tercer término que introduce Rousseau entre el estado prepolítico y el estado político, la sociedad civil, bien podría considerarse como su propia descripción de lo que a juicio de los demás constituye el estado de naturaleza. Es este un interesante antecedente del planteamiento hegeliano en torno a este concepto pero, sobre todo representa

excluyentes y reclaman indefectiblemente el voluntario acto de razón de los seres humanos que deciden acabar con la inseguridad mediante la creación de un orden político al que todos “voluntariamente” (una vez más) se sujetan:

Dícese que un Estado ha sido *instituido* —asegura Hobbes— cuando una multitud de hombres convienen y pactan, *cada uno con cada uno*, que a un cierto *hombre o asamblea de hombres* se le otorgará por mayoría, el *derecho de representar* a la persona de todos (es decir, de ser su *representante*). Cada uno de ellos, tanto los que han *votado en pro* como los que han *votado en contra*, debe *autorizar* todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran suyos propios, al objeto de vivir apaciblemente entre sí y ser protegidos contra otros hombres.<sup>27</sup>

«Lo político» no es una condición inmanente al ser humano como planteaba la tradición aristotélica, sino que es resultado de un pacto o convención que entre sí establece un grupo de seres humanos. El individuo, aislado y con los mismos derechos y riesgos que el resto de los individuos, decide asociarse con sus congéneres. El punto de partida, como se ve, es radicalmente opuesto al sostenido por Aristóteles, para los iusnaturalistas “[...] la sociedad política es una creación de los *individuos* [el subrayado es mío], es el producto de la conjugación de voluntades individuales”<sup>28</sup>. No es la “naturaleza social” lo que hace al hombre vivir en comunidad, sino la convicción de que es absolutamente imprescindible sellar un pacto a fin de resguardar *su* persona y *su* propiedad del *bellum omnium contra omnes*. El Estado es pues, un artificio de la cultura humana (por ello incluso algunos autores piensan que la identidad de éste con la sociedad civil atiende más a la referencia a “*civilitas*” de civilizado, que a “*civitas*” de político).

---

un precedente al pensamiento marxista, pues Hegel a diferencia de Marx, aún reserva alguna determinación política al concepto de sociedad civil, en el que Marx sólo ve el desenvolvimiento de la sociedad burguesa.

<sup>27</sup>Thomas Hobbes, *op.cit.*, p. 142.

<sup>28</sup>*Ibid.*, p. 85.

Y dado que lo político es producto de un acto voluntario, la legitimidad del Estado se funda en el consenso de los hombres que establecen el pacto y no en un orden natural predeterminado. De hecho, “en lugar de servir como guía directa hacia la bondad humana, la naturaleza indica aquello de lo que el hombre debe huir. Lo único bueno del estado de naturaleza es la posibilidad de salir de él. Y con Hobbes ya estamos en una atmósfera propicia a la idea de conquistar la naturaleza”<sup>29</sup>.

La razón, convertida en el centro y fundamento del pensamiento de la época, constituía el único elemento que guiaba el devenir humano; por ello en todos los iusnaturalistas la conformación del Estado es resultado de un acto voluntario por supuesto, pero racional sobre todo. Un contrato sólo pueden establecerlo personas libres e iguales pues el señor jamás discutirá con sus siervos los términos de su relación. Por ende, el “contrato social” (como “suma de voluntades” o como “voluntad general”) supone necesariamente individuos absolutamente independientes que reconocen que “[...] la igualdad de capacidad conduce a una igualdad de expectativas y a la competencia entre todos los hombres que desean las mismas cosas. [Y así] esta enemistad natural es intensificada por la difidencia o desconfianza que los hombres sin gobierno sienten unos hacia otros, cuando imaginan cómo a cada quien le gustaría privar a todos los demás de los bienes que tengan (incluso la vida) [...] hasta que no quede ningún poder capaz de amenazar su seguridad”<sup>30</sup>. Así vemos que en esta tradición el Estado no sólo no precede al individuo, como planteaba la tradición aristotélica, sino que además es resultado de un acto racional y voluntario del mismo. Pero con todo y estas diferencias, el iusnaturalismo coincide con el modelo aristotélico en esta identificación de la

---

<sup>29</sup>Laurence Berns “Thomas Hobbes” en Leo Strauss y Joseph Cropsey, *op.cit.* , p. 381.



que ya hemos hablado entre los términos de Estado y sociedad civil. En ambos casos encontramos que al Estado-sociedad civil le precede un estado prepolítico que comprende las relaciones económicas: en el caso de Aristóteles por ejemplo, recordemos que la familia (momento inmediatamente anterior al Estado) no sólo abarcaba las relaciones maritales o entre padres e hijos, sino también las relaciones entre patrón y sirvientes; y en el caso del iusnaturalismo, el estado de naturaleza representaba básicamente la moderna sociedad mercantil, pero también en ambos casos encontramos que se confunde el orden social con el orden político.

Así mientras Hobbes afirmaba en el *De Cive*: “unio autem sic facta appellatur *civitas* sive *societas civilis*”<sup>30</sup> Locke, en los capítulos VII y VIII de su *Ensayo sobre el gobierno civil*, hablaba indistintamente de sociedad política y sociedad civil<sup>31</sup>, y Kant, en su *Metafísica de las costumbres*, no dudaba en aseverar que: “Los miembros reunidos para la legislación de una tal sociedad (*societas civilis*), o sea de un Estado, se llaman «*Staatsbürger*» (ciudadanos, *cives*)”<sup>32</sup>. Será recién Hegel, quien por vez primera, sistematice las diferencias y mediaciones entre la esfera estatal y la sociedad civil<sup>33</sup>. En este sentido señala Bovero:

Mientras la sociedad civil de la concepción iusnaturalista [y aristotélica, agregaríamos nosotros], que dominó ampliamente la filosofía política en los siglos XVII y XVIII por la misma naturaleza de su proceso constitutivo no puede dejar de presentarse al mismo tiempo como *societas civium*, tejido general de las relaciones entre los hombres reunidos en sociedad

---

<sup>30</sup>*Ibid.*, p. 380.

<sup>31</sup>*Ibid.*, p. 302.

<sup>32</sup>*Idem.*

<sup>33</sup>*Idem.*

<sup>34</sup>Algunos autores han mencionado, no sin razón, que esta distinción ya había sido marcada por teóricos como Vincenzo, Montesquieu, C.L. Van Haller y Schlözer (Vid Manfred Riedel “El concepto de la «sociedad civil»...” en Emil Angehrn, *et.al.*, *op.cit.*, pp. 204-209 y Enrique Serrano “Sociedad civil: trayectoria y futuro de un concepto” en Gerardo Ávalos y Ma. Dolores Paris (Coord.), *op.cit.*, p. 125-126), no obstante, a mi juicio, Hegel dota a estos conceptos de un sentido diferente en tanto ubica a la sociedad civil como la mediación entre la familia y el Estado, o sea, como la mediación de lo público y lo privado, en la cual no sólo se fundan las relaciones económicas, sino también políticas.

—transformados en esta unión de hombres simplemente o miembros de un ideal *societas humani generis* a ciudadanos o miembros de una comunidad real y específica— y como *societas política*, organización pública y cohesión de los sujetos sociales dentro de relaciones estables de poder; incluso mientras ella subsiste sólo como *societas civilis* en cuanto [*sic*] es *societas políticas*; con la crisis del modelo iusnaturalista que maduró entre finales del siglo XVIII y principios del XIX y que se expresa completamente en el modelo hegeliano-marxiano, los atributos “político” y “civil”, que en su origen coinciden y que derivan respectivamente de la griega *Polis* y de la latina *civitas*, tienden a diferenciarse.<sup>35</sup>

### 1.3 Hegel: la mediación entre el organicismo y el individualismo.

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817) y en los *Principios de la filosofía del derecho* (1821), Hegel analiza y expone, por primera vez en la historia de la filosofía política, una innovadora y sistemática distinción entre los conceptos de «sociedad civil» y «Estado». En contraposición a las filosofías predecesoras, tanto de tradición aristotélica (que, como hemos visto, comprende al gran filósofo de Estagira y a otros como Campanella, Marsilio de Padova, Bodin y Althusius) como iusnaturalista (dentro de la cual encontramos a filósofos como Grocio, Hobbes, Pufendorf, Spinoza, Locke, Rousseau y Kant, entre otros), que identificaban la «sociedad civil» con la «unión», «asociación» o «sociedad política» (*koinonia politiké* o *societas civilis*)<sup>36</sup>, Hegel establece la especificidad de ambos términos, no sin antes sentar la mediación que al mismo tiempo los vincula: la política.

El filósofo alemán reformula los conceptos de sociedad civil y Estado, buscando recuperar pero también superar<sup>37</sup> las dos tradiciones filosóficas de las que anteriormente hemos hablado. Con ello Hegel da un gran salto en la historia del pensamiento político, pues

<sup>35</sup>Michelangelo Bovero, “El modelo hegeliano-marxiano” en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero *Sociedad y Estado ...*, *op.cit.*, pp. 218-219.

<sup>36</sup>Vid Manfred Riedel, “El concepto de la «sociedad civil» ...” en Emil Angehrn, *et.al.*, *op.cit.*, p. 200.

<sup>37</sup>El término «superar» (*aufheben*) en la lengua alemana guarda, como bien lo expresa Hegel, un doble sentido: “...significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, poner fin [...]. De

con base en las diferencias entre estas dos grandes tradiciones (que se fundan primordialmente en el principio de lo político, que para los contractualistas residía en el individuo mientras que para Aristóteles radicaba en la comunidad), nuestro filósofo consigue determinar la especificidad de los conceptos de «sociedad civil» y «Estado»:

The contrast between classical politics and modern natural law theory —apunta Riedel— made it clear to him that clinging to the identity of state and civil society is an illusion and a contradiction of the presuppositions historically conditioning each.<sup>38</sup>

Frente a las tradicionales dicotomías, presentes tanto en la filosofía de Aristóteles y sus seguidores como en el pensamiento iusnaturalista (con sus claras excepciones por supuesto), Hegel elabora un modelo tripartito que, en vez de asociar el estado prepolítico a la familia o al estado de naturaleza frente al estado político o sociedad civil, coloca a la sociedad civil como la mediación entre la familia y el Estado:

<b>Modelo aristotélico</b>		
<i>Oikos (organización de la casa, familia)</i>		<i>Polis</i>
<b>Modelo iusnaturalista</b>		
<i>Status naturae</i>		<i>Societas civilis</i>
<i>Bürgerliche gesellschaft</i>		<i>Politischer Staat</i>
<b>Modelo hegeliano</b>		
<i>Oikos</i>	<i>Societas civilis</i>	<i>Polis</i>
<i>Bürgerliche gesellschaft</i>	<i>Politischer Staat</i>	
Familia	Sociedad civil	Estado

La sociedad civil y el Estado se ubican, dentro del complejo sistema filosófico hegeliano, en la esfera de lo que el pensador alemán denominó «eticidad» (*Sittlichkeit*), que a su vez es un momento constitutivo del espíritu objetivo o espíritu del pueblo (*Volkgeist*). El espíritu objetivo es aquella fuerza impersonal —racional— que funge como principio

este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediatez, pero que no por esto se halla anulado". Vid Hegel, *Ciencia de la lógica*, Argentina, Solar, 6ª edición, p. 138.

unificador de los individuos, y se expresa en una serie de instituciones y costumbres que dotan de identidad a un grupo humano y lo integran a la manera de comunidad. El *Volkgeist* comprende también los momentos de la moralidad (de la subjetividad) y del derecho abstracto (de la persona universal); pero es sólo en la «eticidad» (*Sittlichkeit*) donde el individuo, en su calidad de miembro de una comunidad, se asume *efectivamente* como parte de ella al identificarse con las leyes, tradiciones y aspiraciones comunes que le unen al resto de los integrantes. La eticidad constituye el momento de identificación y reconciliación del individuo con la universalidad sea por la inmediatez del sentimiento en la esfera familiar, por necesidad en el ámbito de la sociedad civil, o por la identidad con las leyes y costumbres comunitarias en el espacio estatal.

De esta manera, el filósofo alemán retoma los elementos del estado prepolítico aristotélico (en la idea de la familia) pero también del estado de naturaleza (en la idea de sociedad civil) para diferenciarlos entre sí y frente a un tercer elemento que lo constituye el Estado propiamente dicho. Ello no quiere decir, como veremos en los capítulos tres y cuatro, que la sociedad civil hegeliana represente exclusivamente la esfera económica de la sociedad pues, como dice Bobbio:

...la identificación entre sociedad civil y lugar de las relaciones económicas, o, lo que es lo mismo, la distinción entre sociedad civil y Estado como distinción entre sociedad económica y sociedad política es obra de Marx y no de Hegel: referida, como frecuentemente acontece, a Hegel es pura y simplemente una deformación de su pensamiento.<sup>39</sup>

Pero aun cuando Hegel ubique a la sociedad civil en el espacio intermedio entre lo público y lo privado, (en su carácter de mediación entre la familia y el Estado —razón por la

---

<sup>39</sup>Manfred Riedel, *Between tradition and revolution*, Great Britain, Cambridge University Press, 1984, p. 107.

que este concepto además de comprender la esfera económica de la sociedad comprende también un momento político—), lo cierto es que nuestro filósofo es el primer pensador que establece la especificidad de ambos conceptos pues, en su opinión, la unidad sustancial consagrada en el Estado lejos está de identificarse con la precaria integración que supone la sociedad civil. En el Estado la particularidad del individuo se reconcilia con la universalidad de la comunidad porque ésta constituye un fin en sí mismo. En contraste, en la sociedad civil, la particularidad se liga a lo universal tan sólo para alcanzar fines individuales, la universalidad representa única y exclusivamente la mediación de la particularidad.

Pero aunque Hegel otorgue a la sociedad civil esa forma transitoria de «lo social» y «lo político», no deja nunca de resaltar la importancia de la misma en el devenir histórico, como el momento clave de la afirmación de la libertad individual. Por eso aunque el profesor de Berlín retoma la tradición aristotélica para elaborar su concepto de Estado (como el orden en el cual se identifican y reconcilian *efectivamente* la particularidad del individuo y la universalidad de la comunidad), disiente de la misma por el desconocimiento y desprecio de esta misma hacia la libertad individual.

... Hegel's partial and quite reliance on the categories of classical economics cannot hide the fact that they are no longer and adequate basis for the facts of industrial and social-economic emancipation, whose importance he learned to understand through the study of political economy. While for Aristotle the 'economic' activities stand apart from the 'total system', that is, they are either bound to the 'individuality' of a slave who labors for an equally 'individual' master or are excluded in some other way from the Polis as a political community, for Hegel they have from the beginning a specifically 'social' character because they are socially formative, independent of sovereign political action [...] Thus, in total contradiction to Aristotelian presuppositions, economics appears within the *System der Sittenlehre* as the praxis of the bourgeoisie...<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Norberto Bobbio, "La filosofía jurídica de Hegel nel l'ultimo decennio" en *Revista critica di storia della filosofia* XVII (1972) citado por Giuliano Marini "Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana" en Emil Angehrn, *et. al. op.cit.*, p. 245.

<sup>40</sup> Manfred Riedel, *op.cit.*, pp. 112-113.

Hegel es el único de los filósofos idealistas alemanes que retoma e integra seriamente las teorías económicas de J. Stewart, A. Smith y D. Ricardo en su filosofía. Ni Kant (que elabora un estudio sobre la moneda a partir de las ideas de A. Smith), ni Fichte (que acude a los fisiócratas) ni Schelling, se ocuparon de este tema más que de manera marginal. Empero, el filósofo de Stuttgart acude a la naciente ciencia de la economía política para explicar el funcionamiento de la sociedad burguesa —que, en su sistema, constituye la sociedad civil— y subrayar así la importancia de la vida privada y de la libertad individual en la sociedad moderna. Aunque en su juventud el filósofo albergaba aún la ilusión de restablecer la *bella eticidad griega* en el mundo moderno, el paso del tiempo le enseñó que eso no sólo resultaba imposible sino que además no era deseable pues, la idea de subjetividad y de libertad individual que entraña el mundo moderno constituye un momento fundamental del espíritu en la Modernidad. Como bien explica Riedel:

... the old *virtus* cannot be revived, mainly because life has reached a stage where economic interests do play a crucial role and have to be legitimized. Social differentiation, which we have seen Hegel deplore, he nonetheless sees as a natural necessity of this state of affairs: it could, though, be utilized to integrate economic interests into the universality of the state [...] it is an attempt to integrate classical *virtus* into modern, differentiated social life through the mediation of the system of needs. Not everyone can live a public life, but not all life should be thrown wide open to the laws of the 'absolute' class, and the other engaged in economic activities.<sup>41</sup>

Al recuperar el pensamiento aristotélico en torno a lo político y al Estado, Hegel logra desarrollar un concepto de Estado distinto al de los liberales de su tiempo porque su punto de partida no es el individuo (como sucede con el iusnaturalismo y el liberalismo) sino la sociedad:

Por naturaleza es lo positivo anterior a lo negativo o, como dijo Aristóteles, según la naturaleza el pueblo existe antes que el singular; pues si el singular separado no es nada independiente,

---

<sup>41</sup> Shlomo Avineri, *Hegel's theory of the modern State*, Great Britain, Cambridge University Press, 1988, p. 85.

igualmente tienen que estar todas las partes en una unidad con el todo; pero quien no puede existir comunitariamente, o quien, debido a su independencia no necesita nada, no forma parte del pueblo, puesto que es o animal o dios.<sup>42</sup>

Pero, pese a la intransigencia de nuestro filósofo en la consideración de que la sociedad precede al individuo —tal como el todo precede a la parte—, lo cierto es que Hegel es irreductible cuando de la libertad individual se trata. Como señala Bobbio “para Hegel el problema político moderno no es el de la unión de familias, sino el de la resolución en una totalidad orgánica de los hombres como individuos autónomos, que constituyen el principio de la sociedad civil”.<sup>43</sup> Le preocupa al pensador alemán recuperar el fundamento comunitario y organicista del pensamiento aristotélico en torno a la Polis, pero sin soslayar con ello la trascendencia de la noción moderna de libertad individual.<sup>44</sup> Por eso, pese a que sólo en el Estado se consigue efectivamente reconciliar al individuo con la universalidad, Hegel considera crucial el momento de la sociedad civil, que conserva y posibilita la libertad subjetiva.

No obstante, pese al reconocimiento del profesor de Berlín al iusnaturalismo por su importante ensalzamiento de la libertad individual, lejos está el filósofo alemán de vitorear cabalmente el pensamiento iusnaturalista<sup>45</sup>. Aunque retoma del iusnaturalismo la noción de

---

<sup>42</sup>Hegel *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho natural*, Madrid, Aguilar, 1979, p. 86.

<sup>43</sup>Bobbio, Norberto, *Sociedad y Estado...*, *op.cit.*, p. 166.

<sup>44</sup> Hegel calls this natural law theory of the moderns a ‘trivial abstraction from the real practical essence, the law’; but in contrast he emphasizes the limits of the Platonic idea of the Polis, its exclusion of individuality, of individual consciousness, of the ‘person’, all of which first come into play in modern natural law theory [...]. *Vid* Manfred Riedel, *op.cit.*, p. 97.

<sup>45</sup>Incluso en su obra *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho natural* Hegel hace un exhaustivo estudio y una fuerte crítica a las tradiciones formales y empíricas que postulan el derecho natural, no obstante, dados los objetivos de esta investigación, tan sólo nos limitamos a señalarlo tal cual lo hace él mismo en la citada obra: “A pesar de que con ello se establece una específica diferenciación entre ambas, inauténticas maneras de tratar científicamente el Derecho Natural, [diferenciación] según la cual, el principio de una lo constituyen las relaciones y las mezclas de la intuición empírica y de lo universal, y el de la otra consiste en oposición absoluta y absoluta universalidad, resulta, pues, evidente por sí solo, que los ingredientes de ambas —intuición y

individuo y de libertad individual, rechaza el principio atomista que supone toda esta tradición del pensamiento político.

Natural right theories, through their individualism and through the reduction of collective life to mere legality, simply express the real transformations that have occurred in ethical life [... But] this totality is a negative totality, first, because it merely sustains individualism—the principle of negativity—; second, because it threatens the unity of true ethical life; and third, because it subjects individuals to a necessity, to the blind necessity of economic laws [...] In their methodological constructions, modern natural right theories merely reflect or mirror the condition of an ethical totality divided against itself and in which the 'negative absolute', the sphere of economic individualism, has grown and developed.<sup>46</sup>

Hegel sabe que el espíritu, en su largo devenir, ha abandonado la forma de la eticidad griega para extrañarse en la universalidad abstracta del Imperio romano —como veremos más detenidamente en el capítulo dos—. La disolución del mundo ético y la emergencia de la monarquía universal romana (que de alguna manera retrata la sociedad burguesa de su tiempo<sup>47</sup>) hace del derecho abstracto la forma general de las relaciones personales. Los ciudadanos, lejos de interesarse por los asuntos estatales, se abocan a su existencia privada<sup>48</sup>, y ceden su libertad política al “señor del mundo” que los protege en tanto personas jurídicas, estos es, “personas con derecho a tener derechos”. El derecho abstracto se vuelve así el marco formal de desenvolvimiento de los individuos particulares que, en su calidad de personas, se

---

concepto empíricos— son los mismos, y que el formalismo, por cuanto pasa de su pura negación a un contenido, no puede llegar a nada más que a relaciones o identidades relativas, dado que, puesto como absoluto lo ideal-puro o la oposición, no pueden estar presentes también la Idea y la unidad absolutas; y , en relación con la intuición —puesto que, con el principio de la absoluta contraposición , o del ser absoluto de lo ideal puro, se pone el principio absoluto de la empiria—, las síntesis representan solamente intuiciones empíricas, en la medida en que no pueden tener la significación, meramente negativa de la asunción (*Aufhebung*) de una parte de la oposición, sino también una significación positiva de la intuición”. *Sobre las maneras ...*, *op.cit.*, p. 9.

<sup>46</sup>Seyla Benhabib, *Critique, norm and utopia*. U.S.A., Columbia University Press, 1986, p. 28.

<sup>47</sup>“His misinterpretation of Roman law is the external occasion for that peculiar projection of the image of the bourgeoisie to the end of the classical world”. *Vid* Manfred Riedel, *op.cit.*, p. 115.

<sup>48</sup>“Debido al cambio de las costumbres y del modo de vida, cada uno llegó a estar más ocupado con sus propias necesidades y con sus asuntos privados; [...] al aumentar de forma desigual, en proporción mayoritaria, el número de hombres libres —el estamento burgués propiamente—, cada uno tuvo que atender exclusivamente a sus necesidades y a su trabajo; [...] los Estados comenzaron a ser más grandes y aquéllos que tenían que



relacionan como átomos que buscan satisfacer sus necesidades e intereses particulares. Pero esta afirmación del individuo y de su libertad subjetiva en las formas jurídicas sólo alcanza este estadio gracias a la disolución de la unidad sustancial del espíritu. Por eso, a pesar de que así el individuo asume su propia libertad, la ley que protege esa misma libertad le resulta extraña:

La generalidad de las normas —explica Habermas— se opone a la subjetividad viviente como lo positivo petrificado, impersonal e imperturbable. En la medida en que la ley da a determinados deberes el carácter de mandamientos generales, hace abstracción de la especificidad del individuo [...] el dominio de la ley oprime la vida.<sup>49</sup>

Al amparo del derecho, los individuos se relacionan entre sí como personas jurídicas y se sujetan a la ley para salvaguardar su persona y sus propiedades, pero aun así ésta —dada su abstracción y generalidad— les resulta ajena. Hegel deplora fervientemente el propósito iusnaturalista de derivar el derecho, de la Naturaleza. En su opinión, "... el Estado de derecho en cuanto tal es necesariamente Estado social, y por ello el derecho del individuo no es 'derecho natural' en el sentido iusnaturalista de un derecho anterior al Estado social que funda el Estado..."<sup>50</sup>. Pero esto no conduce a nuestro filósofo a considerar que todo orden jurídico dado es de por sí venerable. De hecho, es su misma crítica al atomismo e individualismo —inmanentes ambos al iusnaturalismo— lo que le lleva a renegar y a reclamar la imperante necesidad del espíritu, de superar la forma de la universalidad abstracta que adopta bajo el formalismo del Imperio romano. En el Estado moderno la ley no puede resultar extraña a los individuos pues éstos deben sentirse identificados y reconocidos en la universalidad de la

---

ocuparse exclusivamente de sus asuntos llegaron a ser un estamento propio [...]" Hegel, *La Constitución de Alemania*, Madrid, Aguilar, 1972, p. 96.

<sup>49</sup> Habermas, Jürgen *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, México, REI, 1993, p. 133.

<sup>50</sup> Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado...*, op.cit., p. 177.

misma, porque de lo contrario se cae en un estado de positividad<sup>51</sup> que anula la misma posibilidad de la existencia de un Estado. Hegel "... no discute la realización, apunta Habermas, sino la reconciliación del derecho abstracto, y con ella la superación de aquella esfera que lleva el derecho privado a la validez positiva, la superación de la sociedad burguesa ..."<sup>52</sup>.

Esto no significa que Hegel proponga (como más tarde lo hará Marx) la disolución de la sociedad burguesa. Hegel ve al mercado y a la libertad individual como momentos insustituibles en la vida moderna. Por eso recupera al iusnaturalismo. Pero considera sin embargo que ese no es ni puede ser nunca el punto de partida ni el punto de llegada del orden social pues, como bien explica Benhabib, estos pensadores incorporan la organización social de su tiempo, como el punto de partida de toda su teoría:

Hegel's methodological argument against 'state of nature' theories can be put as follows: if a theory begins by resorting to a counterfactual abstraction, then the theorists must possess criteria in light of which certain aspects of the human condition are ignored while others are included in the initial abstraction. But any such criteria will themselves be normative, for they will depend on what the theorist considers essential or inessential aspects of human nature. When one examines the normative criteria operative in this early natural right theories, one sees that each a priori is in fact an a posteriori, or how humans are in modern bourgeois society is the guiding criterion in determining why they ought to be or might have been like in the state of nature. The initial counterfactual abstraction from which the theorist proceeds does not justify, but merely illustrates, the concept of human nature and reason that he subscribes to.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Desde sus escritos juveniles Hegel siempre deploró la "positividad" por el carácter impositivo y extraño a la autonomía de los sujetos. Al respecto señala Juanes: "Hegel forja el concepto de positividad para denunciar la relación de extrañamiento que caracteriza a la vida actual: Todos los extrañamientos: institucionales, vitales, políticos, culturales. Puede identificarse la positividad con la cosificación o enajenación del proceso cultural, nacido de la superación de la naturaleza, con aquello que producido por los hombres cobra la forma, no obstante, de lo establecido e inmutable. La positividad coincide, luego, con una especie 'de ley natural' que se les impone a los individuos fatalmente [...] dando lugar a que toda acción se convierta en el efecto de una imposición exterior con la consiguiente pérdida de autonomía". Jorge Juanes, *Hegel o la divinización del Estado*, México, Ed. Joan Boldó i Climent, 1989, pp. 248-249.

<sup>52</sup> Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 134.

<sup>53</sup> Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 25.

Para Hegel la pretensión contractualista de que individuos libres e iguales se asocian para integrar un orden social e instituir así un poder político que guarde su persona y sus propiedades frente a los demás individuos no es más que una ilusión propia de quienes intentan trasladar la validez del derecho privado al orden social (como sucedía en el Imperio romano), pues nuestro filósofo estima que,

... en la época moderna ... la expresión 'contrato social' ha dado la impresión de implicar la falsa idea de que el concepto de contrato sea en verdad aplicable, en un Estado, a la relación entre el príncipe y los súbditos, entre gobierno y pueblo, y que las normas del *derecho privado* que provienen de la naturaleza de un pacto podrían, más aún debían, tener aquí su aplicación. Un breve momento de reflexión permite reconocer que el conjunto constituido por el príncipe y el súbdito, el gobierno y el pueblo, tiene por fundamento relaciones que constituyen una unidad originaria sustancial, mientras que por el contrario, en el contrato, se comienza por una idéntica indiferencia e independencia de las partes una frente a la otra; la unión que realizan entre ellos sobre alguna cosa es una relación contingente que proviene de la necesidad y del arbitrio subjetivo de ambos. Debe distinguirse esencialmente de tal relación contractual, la totalidad realizada en el Estado, que es una relación objetiva, necesaria, independiente de lo arbitrario y de la voluntad; en sí y para sí es un deber del que dependen los derechos; por el contrario, en el contrato es lo arbitrario lo que concede a uno y otro ciertos derechos, de los cuales surgen determinados deberes.<sup>54</sup>

Recuperando la forma aristotélica de pensar lo político, el pensador alemán señala que el orden social es anterior al individuo. Por ende, el individuo es parte integrante del orden social independientemente de la voluntad del mismo:

La determinación racional del hombre es vivir en un Estado, y si no existe aún, la razón exige que se lo funde. Un Estado debe dar su autorización para que alguien entre en él o lo abandone; no depende del arbitrio de los individuos, y el Estado no se basa por lo tanto en el contrato, que supone el arbitrio. Es falso, pues, cuando se dice que un Estado se funda sobre el arbitrio todos; por el contrario, estar en el Estado es absolutamente necesario para todos. El gran progreso del Estado en 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...<sup>55</sup>

En opinión del filósofo alemán, la idea de un estado de naturaleza —y por consiguiente de un derecho natural— (independientemente del carácter hipotético) no tiene ningún sustento

---

<sup>54</sup> Hegel, *Escritos políticos*, México, UAP, p. 42.

pues, "... el *Naturzustand* [estado de naturaleza] es definido, como resalta Bobbio, como aquel en el cual sobreviene la 'lucha por el reconocimiento', y como tal es contrapuesto a la *Bürgerliche Gessellschaft* y al *Staat* [... pues...] la condición natural es la antítesis y el lejano antecedente histórico de la condición civil"<sup>56</sup>. El ser humano, en tanto ser de razón y de voluntad, no puede estar determinado por la naturaleza. "La lucha por el reconocimiento llegada hasta los extremos en aquella forma puede tener lugar puramente en el Estado de naturaleza, donde los hombres solamente son como individuos singulares, mientras cae fuera de la sociedad civil y del Estado, debido a que en ellos ya está precisamente lo que constituye el resultado de aquella lucha, es decir el ser reconocidos"<sup>57</sup>. Por eso Hegel, que ve en el estado de naturaleza única y exclusivamente el reflejo una multitud desprovista de un orden estatal, considera inaceptable esa formulación. Lo que en la tradición iusnaturalista constituye el estado de naturaleza no es para Hegel el punto de partida del ser del hombre, sino el reflejo de una sociedad burguesa sin regulación alguna. Por eso él recoge en su sistema, bajo la forma de la sociedad civil, la propuesta iusnaturalista en torno a la necesidad de un orden regulador del mercado (que es de algún modo lo que describe el estado de naturaleza). Pero el filósofo alemán no puede quedarse ahí, pues ello constituiría caer en la misma ilusión del iusnaturalismo, de pretender que el orden político-social tan sólo tiene la finalidad de resguardar a las personas y sus propiedades del eventual daño de sus congéneres, cosa que, como veremos con más detenimiento en el capítulo tres, es absolutamente inconcebible a la luz del pensamiento hegeliano. Nuestro filósofo, como dice Habermas, recupera la noción

---

<sup>55</sup> Hegel, FD, §75, p. 141.

<sup>56</sup>Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado...*, *op.cit.*, p. 172.

aristotélica de la vida buena (*la bella eticidad griega*) cuando se refiere al orden estatal; pero retoma también al iusnaturalismo pues, desde su punto de vista, el propio Estado está necesariamente mediado por el sistema de necesidades<sup>57</sup>. Por eso decimos que el filósofo de Stuttgart retoma por una parte la noción de individuo que nace con la Modernidad y la tradición iusnaturalista, pero por otra parte, recupera también la vieja tradición aristotélica para criticar e intentar superar el individualismo y atomismo que genera la sociedad burguesa.

---

<sup>57</sup> Hegel Enciclopedia §432 citado por Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero *Sociedad y Estado...*, *op.cit.*, pp 172-173.

<sup>58</sup> El Estado no queda determinado a partir de las funciones de aquella estructura social como un Estado de escasez y abstracto, sino que la eticidad absoluta de un orden aristotélico de la vida buena se reconstruye de nuevo, mediada tan sólo por el sistema de las necesidades, en el poder político. Jürgen Habermas, *op.cit.*, p. 159.

## 2. El espíritu en su devenir.

*Cuando la filosofía pinta su gris sobre gris,  
entonces ha envejecido una figura de la vida y,  
con gris sobre gris, no se deja rejuvenecer,  
sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo alza su  
vuelo al romper el crepúsculo.*

Hegel

### 2.1 El espíritu.

La filosofía, decía Hegel, siempre llega demasiado tarde para enseñarnos cómo debiera ser el mundo; la filosofía es en realidad, el pensamiento del mundo. Y esto es lo que buscaba el filósofo de Stuttgart: pensar el mundo en su devenir. Por ello en el capítulo VI de su *Fenomenología del Espíritu*, así como en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, nuestro filósofo recorre el devenir del espíritu en cuanto tal, esto es el desenvolvimiento de la historia de la humanidad. Por supuesto que a los ojos de muchos este recorrido no sólo resulta sumamente pobre, sino también marcadamente sesgado por una visión un tanto eurocéntrica; no obstante, conviene destacar que nuestro interés por la filosofía hegeliana de la historia no responde tanto a la precisión en las fechas y datos que ésta pudiera proporcionarnos, como a la explicación que el pensador ofrece sobre el nacimiento de la Modernidad. Lo que buscamos en este capítulo no es polemizar con la visión teleológica y ciertamente eurocéntrica que brinda Hegel de la historia universal; lo que nos proponemos en realidad es rastrear el concepto de «espíritu» en su propio movimiento —en su devenir—, a fin de comprender y explicar en términos de la razón, la constitución del Estado Moderno y del individuo universal.

Para ello conviene desde ya tener presente que Hegel explica el movimiento del espíritu (de lo humano), desde su génesis hasta su cumbre, como “el obrar de todos y de cada uno”, como la acción de un “nosotros” que en el proceso de saberse y conocerse, adopta diversas figuras. Figuras que, para decirlo con Hegel “...se diferencian de las anteriores por el hecho de que son los espíritus reales [*reale*], auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo”.<sup>59</sup> Todas las figuras anteriormente descritas por nuestro filósofo en la *Fenomenología* (la conciencia, la autoconciencia y la razón), resultan ser meras abstracciones del espíritu; por eso en este apartado Hegel asciende hacia un momento mucho más concreto y *efectivamente* real de la Idea, que se expresa en el mundo real objetivo. El tránsito de la conciencia a la autoconciencia, y de ésta a la razón explican el movimiento del espíritu subjetivo, pero no el devenir del espíritu objetivo. Éste tan sólo es abordado en el momento en que la razón se hace espíritu.

“La razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad [*Realität*] y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma”<sup>60</sup>. El espíritu ha superado en la objetividad de la verdad, la subjetividad de la certeza que se busca inmediatamente en el ser o se pone como negación del mismo. El espíritu se sabe como mundo “...mundo —dirá Valls Plana— que es mucho más que el mundo meramente natural en el cual se buscó la razón como razón observadora, porque es un mundo humano, una sociedad

---

<sup>59</sup>Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1987, p. 261. (En adelante citaremos esta obra con la siglas FE).

<sup>60</sup>*Ibid*, p. 259.

real que es su propia obra. Pero tampoco se trata de un mundo que sea la obra exclusiva del individuo (...), sino un mundo que es la obra de todos y cada uno ...”<sup>61</sup>.

El espíritu marca el paso del «yo» al «nosotros»: la *razón observadora* se descubre como la conciencia *real* sólo al enfrentarse a sí misma como lo que es, el *mundo real objetivo*. “... el espíritu —dirá el filósofo de Stuttgart— es la *realidad ética*. Es el *si mismo* de la conciencia real, a la que se enfrenta, o que más bien se enfrenta a sí misma, como *mundo real objetivo*, el cual, sin embargo ha perdido para el sí mismo toda significación de un ser para sí, separado, dependiente o independiente, de aquel mundo”<sup>62</sup>. El espíritu se sabe reconciliación de la razón con el mundo<sup>63</sup>, se sabe, diría Juanes, “... *autoconsciencia trasindividual que contiene la verdad de la intersubjetividad*”<sup>64</sup>.

El espíritu es la *trascendencia y superación* de la *subjetividad* en la *comunidad*. Es la conciencia *real*, que sabe como *verdad* objetiva —por ende, universal—, que el *fundamento* de la *subjetividad* se halla en la *comunidad*. La fuente del obrar humano no dimana del solipsismo de la conciencia, sino del espíritu como comunidad absoluta. El espíritu es resultado de su propia actividad, de su propio movimiento como espíritu; así como la simiente y la planta son origen y resultado una de otra, al mismo tiempo, así también el espíritu es a la vez el *punto de partida* y el *fin* del obrar de todos. “El espíritu es la *sustancia* y la *esencia* universal, igual a sí misma y permanente —el incommovible e irreductible *fundamento* y *punto de partida* del

---

<sup>61</sup>Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, España, Ed. Laia, 1979, p. 214

<sup>62</sup>Hegel, FE, p. 259.

<sup>63</sup> “La naturaleza no es justamente una cosa firme y acabada por sí misma que podría subsistir sin el espíritu, sino que ella llega solamente en el espíritu a su término y su verdad, y de la misma manera el espíritu no es simplemente un más allá abstracto de la naturaleza, sino que él no es verdadero y verificado como espíritu sino en la medida en que contiene en sí a la naturaleza”. Hegel, *Werke*, Zusat Edition, Agregado §96, p. 204.

<sup>64</sup>Jorge Juanes, *op.cit.*, p. 96.



obrar de todos— y su *fin* y su *meta*, como el *en sí* pensado de toda autoconsciencia”<sup>65</sup>. Es el proceso mediante el cual la propia humanidad se ha conocido y vuelto tal. Por ello, dice el filósofo de Stuttgart, que el espíritu es la “esencia *real y viva*”, porque se manifiesta en el obrar de todos y de cada uno (el alma de la sustancia), y en la esencia universal efectuada: en la historia. Dice Hyppolite:

... el espíritu es historia, sólo pasa a ser lo que es en un desarrollo histórico, porque cada uno de sus momentos, al hacerse esencia, debe realizarse como un mundo original, o porque su ser no es distinto de la operación por medio de la cual se pone. Finalmente, el espíritu es saber de sí mismo en su historia, retorno a sí mismo a través y por medio de esta historia, de manera que ya no subsiste nada extraño en él y para él, se sabe como es y es como se sabe: el ser del espíritu es su operación propia.<sup>66</sup>

El espíritu, el espíritu del mundo, no es otra cosa que el despliegue de la historia universal, esto es el devenir de la humanidad. Por eso cuando Hegel asevera que el espíritu es la *esencia ética real*, no está diciendo otra cosa, más que el espíritu es el movimiento de todas las *determinaciones (esenciales)* que constituyen al *ser humano realmente como ser humano*, y que justamente el entramado de estas determinaciones es lo que él denomina *ética* (o mejor, y acorde con su *Filosofía del derecho*: *eticidad —Sittlichkeit—*). Pero el espíritu universal no es un ideal moral a la manera de la filosofía kantiana o fichteana; es por el contrario, el movimiento real de lo humano, que toma forma y existencia concreta en lo que el filósofo alemán denominó el “espíritu de un pueblo” (*Volkgeist*). Así, dice nuestro filósofo en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*:

El *espíritu universal* es el espíritu del mundo, tal como se despliega en la conciencia humana. Los hombres están con él en la misma relación que el individuo con el todo, que es su sustancia. Y este espíritu universal es conforme al espíritu divino, que es el espíritu absoluto. Por cuanto Dios es omnipotente, está en todos los hombres y aparece en la conciencia de cada

---

<sup>65</sup>Hegel, FE, 259-260.

<sup>66</sup>Jean Hyppolite *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, Península, 1991, 292.

uno; y este es el espíritu universal. El espíritu particular de un pueblo particular puede perecer; pero es un miembro en la cadena que constituye el curso del espíritu, y este espíritu universal no puede perecer. El espíritu del pueblo es, por tanto, el espíritu universal vertido en una forma particular, a la cual es superior en sí; pero la tiene, por cuanto existe. Con la existencia surge la particularidad. La particularidad del espíritu del pueblo consiste en el modo y manera de la conciencia que tiene el pueblo del espíritu.<sup>67</sup>

El espíritu de un pueblo es la forma particular en la que ese pueblo se piensa y se realiza en un tiempo y espacio determinados. A diferencia de Montesquieu que sentaba la especificidad del espíritu de un pueblo en la naturaleza física del mismo (fuera ésta geográfica, racial, etc.), Hegel sitúa como fuente de dicha especificidad al conjunto de los actos y actividades de esa comunidad: “Su religión, su culto, sus costumbres, sus usos, su arte, su constitución, sus leyes políticas, el orbe entero de sus instituciones, sus acontecimientos y actos, todo esto es su obra, todo esto es ese pueblo”<sup>68</sup>.

El espíritu universal, en su eterno devenir, se manifiesta en la existencia concretamente determinada de los pueblos, que en cuanto comunidades, son la expresión viviente de las costumbres y tradiciones, de las leyes e instituciones, que dan unidad a un núcleo social determinado. Para Hegel lo universal antecede a lo particular, porque sólo lo universal dota de sentido a lo particular —aunque a su vez, lo particular contiene lo universal y es la única forma de expresión de lo universal—. Por ende, aun cuando el *Volkgeist* sea la manifestación particular del espíritu universal, éste es en realidad un producto colectivo, comunal, que casi podríamos decir que siempre ha existido. En este tenor revela Hyppolite:

La sociedad está constituida por una asociación de individuos que se proponen un fin particular. El agrupamiento no es su propio fin. Por el contrario, en la comunidad la unidad de los individuos es primera; ella es el *telos* inmanente. Para Hegel el espíritu de un pueblo es más lo

---

<sup>67</sup>Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Barcelona, Altaya, 1994, p. 66. (En adelante citaremos esta obra con las siglas FH).

<sup>68</sup>Hegel, FH, p. 70.

que expresa una comunidad espiritual que el resultado de un contrato hecho de acuerdo al modelo de los contratos civiles. Este espíritu de un pueblo es por sí mismo una realidad espiritual original que tiene un carácter único y, por así decirlo, indivisible [...] La noción de espíritu de un pueblo se opone así, ..., a las concepciones atomísticas del siglo XVIII. Un pueblo no está constituido por individuos-átomos; es una organización (...) que preexiste a sus miembros [...] el espíritu de un pueblo no se opone a los espíritus individuales. Hay, por el contrario, una armonía necesariamente preestablecida entre ellos.<sup>69</sup>

El espíritu de un pueblo es pues, todo aquello que identifica y mantiene unida a una comunidad dada: desde los mitos y costumbres hasta las leyes e instituciones oficialmente reconocidas por todos los miembros. Pero este espíritu no es producto de un contrato, porque su existencia ni siquiera depende de la voluntad de los presuntos contratantes (que en realidad tan sólo son miembros y encarnaciones concretas del espíritu de su pueblo) El espíritu, en cuanto expresión de la unidad originaria de un núcleo social determinado, no se deriva del libre arbitrio de las subjetividades que por cualquier razón deciden asociarse; el espíritu de un pueblo, el espíritu objetivo, es la antesala del obrar subjetivo: la cultura, la realidad concreta de un pueblo determinado, no queda a discreción de los individuos; por el contrario éstos se insertan en ella, y sólo desde ella, eligen y actúan. Con ello, asegura Garaudy:

Hegel ponía fin [...] a todas las 'robinsonadas' filosóficas del idealismo subjetivo y de todas sus variantes que toman por punto de partida una ilusoria conciencia pura, arbitrariamente separada de la realidad, y que es además una conciencia estrictamente individual. Hegel tiene el mérito de renunciar a esta doble abstracción, la conciencia está siempre sumergida en la realidad y es siempre social, portadora de una 'cultura' y de una historia que es la de la especie, de su trabajo y de sus conquistas.<sup>70</sup>

Así pues, el espíritu no sólo es producto (*a posteriori*) del obrar de todos y de cada uno, sino que también es el principio (*a priori*) de ese obrar. Es esencia y fenómeno, fundamento y manifestación. Es la base sobre la cual explicamos el quehacer humano

---

<sup>69</sup>Jean Hyppolite *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Argentina, Ediciones Calden, 1970, pp. 24-25.

<sup>70</sup>Roger Garaudy, *El pensamiento de Hegel*, España, Seix Barral, 1974, p. 64.

(comunitario), pero es también resultado del quehacer humano (comunitario). No es que estemos frente a un círculo vicioso o ante el eterno retorno nietzscheano; el movimiento que describe el espíritu hegeliano más bien podría representarse como una especie de espiral ascendente, en el que dialécticamente las diferentes formas del espíritu se van sucediendo y superando (en el sentido hegeliano del que ya hablamos antes). Y esto es lo que busca desenmarañar y explicar nuestro filósofo de Stuttgart: el permanente proceso, de muerte y nacimiento, del espíritu:

Lo supremo para el espíritu es saberse, llegar no sólo a la intuición, sino al pensamiento de sí mismo. El espíritu tiene por fuerza que realizar esto y lo realizará. Pero esta realización es a la vez su decadencia, y ésta la aparición de un nuevo estadio, de un nuevo espíritu. El espíritu de un pueblo se realiza sirviendo de tránsito al principio de otro pueblo. Y de este modo los principios de los pueblos se suceden, surgen y desaparecen. Mostrar en qué consiste la conexión de este movimiento es la tarea propia de la historia universal filosófica.<sup>71</sup>

Y de esta manera, el filósofo explica el devenir del espíritu, desde los mismos tres momentos que caracterizan toda su filosofía: la inmediatez, el extrañamiento o desgarramiento y la superación o reconciliación. La inmediatez de la conciencia colectiva, propia de la antigüedad clásica, corresponde a lo que el filósofo denomina «el espíritu verdadero o el mundo ético». El desgarramiento del imperio romano (el “más acá”) y del mundo cristiano (el “más allá”), concierne a lo que Hegel designó como «el espíritu extrañado de sí mismo o la cultura». Y finalmente, la reconciliación del espíritu consigo mismo, luego de saberse y conocerse en la Modernidad, es nominada por Hegel «el espíritu cierto de sí mismo o la visión moral del mundo». Veámoslo detenidamente.

---

<sup>71</sup>Hegel, FH, p. 69.

## 2.2 El espíritu verdadero.

### 2.2.1 El mundo ético.

El espíritu inmediato describe la existencia histórica de una comunidad de individuos que, gracias a "... la armonía y consonancia entre la cosa común (sustancia) y la autoconsciencia (individual y activa) de la cosa"<sup>72</sup>, dirá Triás, constituyen un pueblo. En él, la objetividad de la sustancia ética y la subjetividad de la autoconsciencia, se identifican de manera inmediata, esto es, sin ninguna mediación reflexiva. Por eso asegura Hyppolite: "Decir que el espíritu existe inmediatamente es como decir que todavía es naturaleza, la moralidad es costumbre en él, el sí mismo sabe inmediatamente la ley de su acción; el contenido sustancial del acto está dado y la subjetividad no se opone a él en la infinitud de su ser para sí mismo"<sup>73</sup>. La autoconsciencia deja de oponerse así al mundo en el que buscaba realizar su ipseidad, para reconciliarse con él, ahora que éste constituye la razón realizada: la certeza de la autoconsciencia, por primera vez en la historia del espíritu, se reconoce a sí misma en la verdad de la sustancia ética (que se manifiesta como hemos dicho, en el espíritu verdadero o el mundo ético).

El espíritu verdadero, dice Hegel al comenzar este apartado de su *Fenomenología del espíritu*, es la conciencia que se "desdobla en sus momentos". Pero conciencia — apunta Valls Plana— "... significa siempre oposición de subjetividad o certeza y objetividad o verdad"<sup>74</sup>; por ende, el espíritu inmediato, que actúa, que se mueve, se escinde así en la *sustancia* y en la *conciencia* de ésta misma, en la objetividad y en la subjetividad, las cuales a

---

<sup>72</sup>Eugenio Triás, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1981, p. 136.

<sup>73</sup>Jean Hyppolite, *Génesis y estructura...*, *op.cit.*, p. 305.

su vez, también son escindidas. Así, “la sustancia, como *esencia* universal y como *fin*, se enfrenta consigo misma como la realidad [efectividad] *singularizada*”<sup>75</sup>; dicho en otras palabras, la sustancia como “comunidad absolutamente universal de la vida humana” se enfrenta a sí misma como *efectividad* de una “comunidad política particular”. Mas dicha contradicción deviene unidad por medio de la autoconsciencia que, vista desde el lente de la universalidad, eleva, por una parte, la “realidad singularizada” a “esencia universal” — actualizándola en su obra—, y por otra la otra, hace descender la primera a ésta última, gracias a su obrar ético concreto, para lograr así “...la unidad de su sí mismo y de la sustancia”<sup>76</sup>, de la autoconsciencia y de la sustancia ética.

Sin embargo, como decíamos anteriormente, tanto la sustancia ética (objetiva) como la autoconsciencia (subjetiva), resultan a su vez escindidas en este movimiento del espíritu. La sustancia ética se escinde en dos masas, contrapuestas y complementarias, que Hegel denominó *ley humana* y *ley divina*. La ley humana representa las leyes explícitas de la ciudad, así como la vida social y política del pueblo; la ley divina, en cambio, representa la familia, los *penates*. Por supuesto que ambas constituyen una unidad complementaria e indisoluble (pues la ley humana se apoya en la divina, y la divina se hace *efectiva* en la humana); no obstante, la primera responde al principio de la universalidad, mientras que la segunda al de la singularidad. Por eso dice Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* que “...la sustancia ética es el espíritu interior como costumbre, como modalidad común de los individuos [en cuanto ley divina]; pero este espíritu interior tiene que existir también como

---

<sup>74</sup> Ramón Valls Plana, *op.cit.*, p. 219.

<sup>75</sup> Hegel, FE, p. 261.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 262.

objeto para los individuos; y éste es la patria, el Estado [la ley humana]<sup>77</sup>. La ley divina, subterránea y oscura, es "inmutable y anterior a todo escrito" —dirá Sófocles a través de Antígona, en su defensa ante el representante de la ley humana, Creonte—<sup>78</sup>; en ella se expresan las tradiciones y costumbres que "desde siempre" han permeado la vida familiar. La ley humana por su parte, representa la luminosidad de lo público; y constituye por ende, la totalidad de la vida social y política de un pueblo. Ambas leyes, que como decíamos más arriba, se complementan y presuponen, constituyen los dos momentos constitutivos del espíritu inmediato, del mundo ético:

Ninguna de las dos [leyes] es por sí sola en y para sí; la ley humana parte en su movimiento vivo de la divina, la ley vigente sobre la tierra de la ley subterránea, lo consciente de lo inconsciente, la mediación de la inmediatez, y retorna, asimismo, al lugar de donde partió. La potencia subterránea, por el contrario, tiene su *realidad* sobre la tierra; deviene por medio de la conciencia de ser allí y actividad.<sup>79</sup>

Mas esta escisión de la sustancia ética, que se *realiza* como conciencia universal en las figuras del pueblo y la familia, tiene como corolario indiscutible la escisión y el consecuente apego de la autoconsciencia (en general), a cada una de éstas potencias. Así, la autoconsciencia se desdobla espiritualmente sobre la base de una distinción sexual: el hombre representará y se identificará con la ley humana, mientras que la mujer, hará lo propio con la ley divina.

Las esencias éticas universales son, por tanto, la sustancia como conciencia universal y esta sustancia como conciencia singular; tienen como realidad universal al pueblo y la familia, pero tienen como su Sí mismo natural y como su individualidad actuante al hombre y la mujer.<sup>80</sup>

---

<sup>77</sup>Hegel, FH, p. 454.

<sup>78</sup>Sófocles "Antígona" en *Tragedias completas*, México, REI, 1988, p. 148.

<sup>79</sup>Hegel, FE, p. 270.

<sup>80</sup>*Ibid*, p. 271.

Pero esta diferencia, que en principio podría horrorizar a unos cuantos, no atiende a un argumento de corte “naturalista” (convalidante de un orden falogocéntrico); responde más bien, a la preocupación hegeliana por explicar la “bella armonía” de la eticidad griega. Si en el mundo ético, la mujer se identifica inmediatamente con la ley divina, y el hombre, de manera mediata, con la ley humana, ello se debe a que cultural y tradicionalmente “la mujer —como dijera Valls Plana— está enteramente dada a la familia. En ella encuentra su propia universalidad lo mismo que su singularidad [...] El hombre, en cambio, se distingue de la mujer [porque] como universal se proyecta hacia la comunidad política”<sup>81</sup>. Pero de esto no se deduce, que la diferencia entre estas dos masas (lo femenino y lo masculino), se funde en una determinante natural; por el contrario, para Hegel “... ambos sexos se sobreponen a su esencia natural y se presentan en su significación ética, como diversidades que dividen entre ambos las diferencias que la sustancia ética se da”<sup>82</sup>.

Mas esta diferencia y complementariedad entre lo femenino y lo masculino, lo divino y lo humano, se manifiesta en el devenir del espíritu bajo las típicas formas del espíritu que son la inmediatez, el extrañamiento y la reconciliación, expresados respectivamente en las relaciones marido-esposa, padres-hijos, y hermano-hermana.

Hegel advierte que «lo ético» no puede fundarse en una relación natural, sensible, en la que el «yo» se reconozca de manera inmediata en la conciencia del «otro». “La verdadera relación espiritual —apunta Hyppolite— contiene su retorno a sí misma; su devenir para sí es

---

<sup>81</sup>Ramón Valls Plana, *op.cit.*, p. 229.

<sup>82</sup>Hegel, FE, p. 270.



al mismo tiempo su propia conservación<sup>83</sup>. Sólo la relación hermano-hermana consigue esto. Veamos por qué.

La relación marido-esposa constituye, desde del movimiento del espíritu, el momento de mayor inmediatez en la figura de la familia, pues la piedad y la apetencia provocan tan sólo el reconocimiento natural y sensible de una autoconsciencia en otra; además el mutuo reconocimiento que se logra en esta relación tiene su realidad en un tercero —el hijo—, cuyo devenir no sólo implica la realización de la relación marido-esposa, sino también su desaparición. Por su parte la relación padres-hijos también deja ver que la piedad genera en la conciencia la sensación de tener su propia realidad en el devenir del «otro», que siendo una realidad extraña, impide el retorno al «sí mismo». Mas en cambio, la relación hermano-hermana constituye la culminación de la eticidad en la familia, pues al ser de la misma sangre, no se apetecen, y se reconocen entre sí como libres individualidades (pues además ninguno procede del otro):

... el hermano es para la hermana la esencia igual y quieta en general, su reconocimiento en él es puro y sin mezcla de relación natural; la indiferencia de la singularidad y la contingencia ética de ésta no se dan, por tanto, en esta relación, sino que el momento del *si mismo singular* que reconoce y es reconocido puede afirmar aquí su derecho, pues se halla vinculado al equilibrio de la sangre y la relación exenta de apetencia. Por eso la pérdida del hermano es irreparable para la hermana, y su deber hacia él el más alto de todos.<sup>84</sup>

Hegel no intenta de esta forma oponer la relación hermano-hermana a las relaciones marido-esposa o padres-hijos; lo que busca el filósofo de Stuttgart es destacar la preeminencia de la singularidad, por obra de lo espiritual. Acudiendo de nueva cuenta a las tragedias de Sófocles, el pensador alemán enlaza esta idea de la superioridad de la relación hermano-

---

<sup>83</sup>Jean Hyppolite, *Génesis y estructura...*, op.cit., p. 313.

<sup>84</sup>Hegel, FE, p. 269.

hermana con la obstinación de Antígona por enterrar a su hermano Polinices, contrariando los dictados del rey de Tebas; así explica Antígona a Creonte las razones de su proceder:

... porque marido, muerto uno, otro habría, y un hijo de otro hombre si hubiera perdido al primero. Pero, ocultos en el Hades madre y padre, no hay hermano alguno que pueda retoñar jamás.<sup>85</sup>

Antígona, siguiendo las leyes divinas y atentando contra el orden humano sepulta a su hermano, porque al rendirle los honores fúnebres, rescata la singularidad espiritual de su hermano, de la universalidad que constituye la muerte. "De este modo acaece que también el *ser muerto*, el *ser universal*, devenga algo que ha retornado a sí mismo, un *ser para sí*, o que la pura *singularidad* singular carente de fuerza sea elevada a *individualidad universal*"<sup>86</sup>. Aunque, como veremos más adelante, esta singularidad que engendra el culto a los muertos, aún es una "sombra irreal"<sup>87</sup>.

Como decíamos más arriba, a pesar de su oposición, la familia (la ley divina) y el Estado (la ley humana) viven bajo el amparo de un ostensible equilibrio que consigue subsumir toda ruptura del orden en la bella armonía ética (y cuando ello no sucede, desaparece definitivamente la eticidad griega). Pero en principio, ambas leyes se complementan y así, el Estado se encarga de limitar las excesivas pretensiones de los individuos o las familias, y la familia protege al individuo de los excesos del Estado o de la naturaleza (mediante el culto a los muertos por ejemplo). En este sentido se expresa Hegel cuando exhibe la relación de estas dos leyes (o potencias) en que se fundamenta el mundo ético:

El reino ético es, así, en su *subsistir*, un mundo immaculado, cuya pureza no mancha ninguna escisión. Y, asimismo, su movimiento es un devenir quieto de una de las potencias de él en otra, de tal manera que cada una ellas mantiene y produce por sí misma la otra. Las vemos,

<sup>85</sup>Sófocles "Antígona" en *op.cit.*, p. 162.

<sup>86</sup>Hegel, FE, p. 266.

<sup>87</sup>*Vid Ibid*, p. 273.

ciertamente, dividirse en dos esencias y en su realidad; pero su oposición es más bien la confirmación de la una por la otra y, allí donde entran en contacto de un modo inmediato como esencias reales, su término medio y su elemento es la compenetración inmediata de ellas.<sup>88</sup>

El mundo ético goza así de un cuasi perfecto equilibrio en el que ambas leyes conviven y se complementan. Aun así, éste es un equilibrio vivo, en permanente movimiento, razón por la cual, en un momento dado puede desajustarse por alguna "realidad indigna" que incline el fiel de la balanza hacia uno de sus polos. Pero es entonces la justicia, inmanente a este reino ético, la que restablece nuevamente la bella<sup>89</sup> armonía entre lo universal y lo singular.

La eticidad tiene que existir en la forma de la belleza, en la cual la subjetividad se halla en identidad inmediata con la ley y con la voluntad del Estado, de suerte que ni la subjetividad se ha aprehendido todavía en su infinito derecho, ni la conciencia moral es la que da el impulso a la voluntad.<sup>90</sup>

La «belleza» de la eticidad griega radica justamente en esta asombrosa armonía que identifica de manera inmediata la singularidad con la universalidad: la autoconsciencia, en su ser femenino o masculino, se adscribe a la ley divina o humana (respectivamente), y asume la unidad del todo como un hecho dado e incuestionable. No existe todavía la conciencia de la necesidad de la ley complementaria, y ello es lo que más tarde pondrá en crisis a la eticidad griega. No obstante, la eticidad griega representa en la dialéctica hegeliana ese primer y típico

---

<sup>88</sup>*Ibid.*, p. 272.

<sup>89</sup>«La fase de la conciencia griega —dice Hegel en la *Historia de la Filosofía*— es la fase de la belleza. La belleza es, en efecto, el pensamiento que brota del espíritu; pero de tal modo que la individualidad espiritual no es aún para sí, como subjetividad abstracta llamada a desarrollarse en sí misma su existencia hacia el mundo del pensamiento". Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1985, p. 142. "... en la Grecia clásica —explica Piulats— toda acción generada en función del bien inmediato de la comunidad social no era adjetivada simplemente como «buena» sino que se le denominaba *kalos*, es decir se la definía como una acción «bella». Por consiguiente, antes de que el cristianismo revalorizase el término *agathos* (bueno), los valores axiológicos cooperativos de la acción humana hallaban su vehículo de expresión en el vocablo *kalos*. Dicho vocablo no sólo poseía en términos semánticos la connotación de lo cooperativo, lo estético y lo comunitario, sino que aludía también al concepto de lo «divino»; en la sociedad clásica histórica, los principios de la axiología y de la fe olímpica se hallaban estrechamente imbricados". Octavi Piulats, *Antígona y Platón en el joven Hegel*, Barcelona, Integral, 1989, p. 30.

momento de la inmediatez, que en el caso del espíritu al igual que en el de la conciencia, tendrá que ser superado por medio del extrañamiento del mismo. Sólo entonces el espíritu alcanzará su verdad (su certeza de sí mismo); mientras, estamos en el eslabón de la belleza.

La belleza todavía no es la verdad. El derecho y la eticidad son queridos aquí por la individualidad libre; pero este querer no está todavía determinado como moral. Lo sustancial del derecho, el asunto del Estado, el interés general, es aquí lo esencial para el individuo, pero lo es como costumbre, en la forma de la voluntad objetiva, de suerte que la moralidad en sentido propio, la interioridad de la convicción y del propósito, no existe todavía. La ley existe como ley de la libertad, como ley racional por su contenido; pero vale porque es ley, en su inmediatez. La voluntad no ha llegado todavía a la interioridad del ser para sí; sin duda ya no se encuentra sujeta de raíz, ya no está sumida en la naturaleza como en Oriente, pero las leyes valen porque existen como leyes de la patria. No las obedezco por estar convencido de que son buenas, sino que constituye una simple costumbre, conforme a la cual vivo y que no admite otro fundamento y que yo acepto como buena, porque es la costumbre. El elemento natural subsiste en la belleza como tal; la belleza expresa lo divino en lo sensible: y esta constitución griega, esta forma de la eticidad, es así la constitución *bella*, en la cual lo bueno y lo justo existen como costumbre y hábito ...<sup>91</sup>

La armonía entre el «individuo» (que todavía no es tal) y la «comunidad» está dada por una identidad originaria que unifica, regula y controla el devenir de todos los miembros del Estado. De esta forma, los «individuos» se sienten, espontáneamente, parte integrante de su comunidad, pues ésta es asumida históricamente como la “cosa de todos”. De hecho, el Estado (la cosa pública) existe porque constituye el segundo hogar de los individuos (hombres) que, como veíamos con anterioridad, en cuanto ciudadanos (expresión singular de la ley humana) encarnan la autoconsciencia de la universalidad. El desenvolvimiento de los ciudadanos, acorde con el orden social, responde única y exclusivamente a la larga tradición de asumir el orden (lo universal) como una determinación propia de la singularidad. El sujeto no reflexiona ni dispone autónomamente su adhesión al orden que integra; por el contrario, se sujeta a éste

---

<sup>90</sup>Hegel, FH, p. 455.

<sup>91</sup>*Ibid*, p. 453.

por una identidad inmediata que provoca en él el sentimiento de una primitiva pertenencia a la comunidad.

Como la costumbre y el hábito constituyen la forma en que lo justo se quiere y se hace, también son lo firme y no tienen en sí todavía el enemigo de la inmediatez, que es la *reflexión* y *subjetividad* de la voluntad [el subrayado es mío]. Por esto puede ponerse el interés de toda la comunidad en la resolución de los individuos; más aún, ésta ha de ser aquí la base, precisamente porque no existe ningún principio que pueda impedir que la eticidad se realice. La democracia es lo único posible y necesario para un carácter semejante. Los ciudadanos todavía no tienen conciencia de lo particular, ni por consiguiente del mal. La voluntad de los individuos que pertenecen a la comunidad es aún la voluntad objetiva; Atenea es el espíritu real del ciudadano individual.<sup>92</sup>

Así pues, el mundo ético funda su ser estatal, su cohesión en cuanto comunidad, en la identidad del interés particular con el bien general<sup>93</sup>. No es que se anteponga el bien común al bienestar del individuo (como pretende el liberalismo), pues ni siquiera existe, en esta figura del espíritu, dicha contraposición. Lo que sucede es simplemente que no existe la idea de «singularidad», y en cuanto ésta aparece, se produce la decadencia del mundo griego<sup>94</sup>. Por ello, como bien dirá Trias, esta autoconsciencia no adolece de “dudas existenciales”, pues aún carece de la libertad subjetiva (moderna) que faculta al individuo para cuestionar su “ser en el mundo”:

No hay, pues, —destaca Trias— en esa conciencia cavilación ni duda, no hay conflicto interior entre deberes, entre razones para obrar o para dejar de obrar; no hay conflicto interior porque no hay una interioridad que ha objetivado fuera de sí, como algo extraño y susceptible de ‘examen racional’, las leyes espontáneas que el pueblo hace, deshace y rehace a través de sus costumbres. Se trata, pues, de un pueblo armónico, en tanto la autoconsciencia no se ha extrañado del contenido de su propio Sí-mismo, de la sustancia [costumbres, leyes] en donde enraíza su ipseidad. Un pueblo así no es hamletiano ni tiene ‘problemas de identidad’ ni sensación de destierro trascendental. Vive su hogar, su patria como hogar y como patria trascendental, sin percibir desgarramiento entre conciencia y sustancia, entre interior y exterior, entre razón y acción.<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup>*Ibid.*, pp. 453-454.

<sup>93</sup>*Vid Ibid.*, p. 455.

<sup>94</sup>“El pensamiento de la interioridad —dice Hegel—, de la importancia de los fines particulares, no puede aparecer en la democracia sin acarrear su decadencia y ruina” en Hegel, FH, p. 455.

<sup>95</sup>Eugenio Trias, *op.cit.*, p. 139.

En el mundo ético la autoconsciencia no duda, no reflexiona ni se arrepiente; su identidad inmediata con una de las potencias éticas (la ley humana o la ley divina) la sumerge en un «devenir quieto» que conserva impoluto el orden social. Por eso nuestro filósofo describe este mundo como un «mundo immaculado». Pero, este carácter acrisolado no hace menos frágil este mundo, pues cuando en él se contraponen la ley humana y la ley divina (por obra de la autoconsciencia), fatalmente se derrumba la eticidad griega e irrumpe la *singularidad*.

### 2.2.2 La disolución del mundo ético.

Como señalábamos anteriormente en el mundo ético no existe la *individualidad singular*. En él, el sujeto "... vale, de un lado, solamente como *voluntad universal* y, de otro, como *sangre* de la familia; [por eso] este *singular* sólo vale como la *sombra irreal*"<sup>6</sup>. No existe el *individuo singular*; la *singularidad* sólo tiene vida (como particularidad, nada más) en la *voluntad universal* que representa el ciudadano y en el culto a los muertos que pertrecha la familia. Pero aún así, esta singularidad no es más que una "sombra" de la singularidad efectiva pues, en el mundo ético reina tal armonía entre la ley humana y la ley divina (y las autoconsciencias que las representan), que resulta impensable la emergencia *real* del *sí mismo*. La autoconsciencia no enfrenta ni dudas ni colisión alguna con la sustancia ética, porque en ella encuentra su identidad inmediata, su razón de ser. Por eso la eticidad griega escapa del "cómico conflicto" —como decía Hegel— entre "pasión" y "deber": la pasión de la autoconsciencia es también un deber. Mas este "deber" de la autoconsciencia

---

<sup>6</sup>Hegel, FE, p. 273.

atiende sólo una de las leyes del reino ético (sea la divina o la humana), pues la inmediatez de su *decisión* impide un cabal conocimiento de la *esencia*<sup>97</sup> del mundo ético. Así, explica Valls

Plana:

Las dos conciencias son unilaterales. Saben solamente una parte de la eticidad e ignoran la otra. Pero lo que constituye la tragedia es que creen saber ese otro extremo que ignoran, porque saben la unidad de los dos extremos. Ley humana y ley divina no pueden oponerse. Al identificarse con una de ellas se saben automáticamente identificados con la otra, porque lo ético en su totalidad consiste precisamente en la unidad de esas dos leyes. Pero identifican demasiado inmediatamente los dos extremos. Saben su unidad, pero no saben su diferencia, podríamos decir.<sup>98</sup>

Ambas autoconciencias (que simboliza Hegel en los personajes de Antígona y Creonte) reclaman derecho en su *acto*, y desafuero en el ajeno. Pero ello se debe a una afirmación absoluta del “derecho de la autoconsciencia” frente al “derecho de la esencia”, esto es, de la sustancia ética. En la *acción* la autoconsciencia persigue la figura de *su* realidad, fundada en lo que ella (y sólo ella) sabe. Al afirmar su derecho absoluto, la autoconsciencia tropieza con la *otra* potencia ética y percibe “...una colisión *desventurada* del deber [propio] con la realidad carente de derecho [de la *otra* autoconsciencia]”<sup>99</sup>, y así “... tiende al mismo tiempo a someter por la fuerza esta realidad contrapuesta a la ley que ella pertenece o a engañarla”<sup>100</sup>.

No estamos ante una colisión de deberes, sino de saberes. “Él [el sujeto, la autoconsciencia] —recalca Trías— no sabe que al afirmarse individualmente en una acción, a

---

<sup>97</sup>Conviene recordar en este punto, que «esencia» para Hegel implica “relacionalidad”, por ende, cuando decimos que la autoconsciencia desconoce la esencia del mundo ético, nos referimos al desconocimiento de ésta de la relación entre las dos leyes que configuran el absoluto del mundo ético. Dice Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* “La autoconsciencia ética experimenta ahora en sus actos la naturaleza desarrollada de la acción *real*, tanto cuando se entrega a la ley divina como a la ley humana. La ley manifiesta para ella se halla enlazada en su esencia con la ley contrapuesta; *la esencia es la unidad de ambas* [el subrayado es mío]; pero la acción sólo lleva a cabo una de ellas en contra de la otra”. Hegel, FE p. 277.

<sup>98</sup>Ramón Valls Plana, *op.cit.*, p. 234.

<sup>99</sup>Hegel, FE, p. 274.

<sup>100</sup>*Idem.*

la vez cumple una ley e infringe otra ley. Ignora que aquella acción que, desde el punto de vista de una ley, puede calificarse éticamente virtuosa, es, desde el punto de vista de la otra ley, evaluada como delictiva<sup>101</sup>. Aunque el fundamento del reino ético lo constituye la armonía de las dos potencias éticas (las leyes humana y divina), ello no quita que dicha armonía resulte un tanto endeble ante la eventual afirmación —absoluta— de una de estas potencias. La autoconsciencia ha sido asignada a una de las dos leyes y, por ende, su *acción* responde a ese único saber; su desconocimiento de la otra ley provoca en ella una *acción* antagónica hacia la misma que, —sin quererlo expresamente— atenta contra el absoluto del mundo ético, pues así no sólo acaba con la ley contraria, sino también con la propia y, por ende, con todo el orden social. En este tenor apunta Valls Plana:

... en el momento de la acción va a emerger la singularidad, porque la acción sólo puede brotar del individuo en cuanto tal. Es el elemento formal de la acción. La aparición de este elemento trastorna el orden, y los dos extremos de la ley humana y la ley divina que debían confirmarse mutuamente entran en colisión. Ya no se apoyan, sino que se anulan. Pero al anular al extremo opuesto, cada un de las leyes se anula a sí misma, porque su ser dependía de ese extremo opuesto. Todo el orden social se disuelve.<sup>102</sup>

Al actuar, lo único que hace la autoconsciencia es, según Hegel, poner a la luz del sol aquello que se hallaba invisible: la esencia desdoblada de su existencia ética. Pero ello no se consigue como resultado de un acto voluntario de la propia autoconsciencia, sino como una consecuencia necesaria del devenir del espíritu. El sujeto, como autoconsciencia, tan sólo afirma aquella masa espiritual (“hundida en lo natural” diría Trias con justa razón) a la que ha sido asignado: como hombre, hermano o gobernante o como mujer o hermana. De hecho esto es lo que caracteriza al reino ético. Lo que sucede es que la afirmación absoluta de alguna de estas dos masas, descubre la imposibilidad, dado el extremismo, de una plena compatibilidad

---

<sup>101</sup>Eugenio Trias, *op.cit.*, p. 148.



entre las mismas. Al persistir Antígona en enterrar a su hermano, viola por supuesto la ley humana, que a muerte le condena por su tozudez y desobediencia, pero venera la ley divina que, en la sentencia de Creonte, tan sólo percibe un acto de fuerza, humano y por ende, contingente. Ambas leyes se enfrentan y reclaman su particularidad, pero ninguna vence sobre la otra, ambas pierden y el orden se disuelve. Si bien Antígona rinde los tradicionales honores a su difunto hermano (Polinices), finalmente muere, y Creonte, que consigue castigar a Antígona, no tarda en presenciar el derrumbe de su reino .

Como ley de la debilidad y de la obscuridad, empieza sucumbiendo, por tanto, ante la ley de la luz y de la fuerza, pues aquel poder sólo vale debajo, y no sobre la tierra. Pero lo real, que ha privado de sus honores y de su potencia a lo interior, ha devorado con ello su esencia. El espíritu manifiesto tiene la raíz de su fuerza en el mundo subterráneo [... por ello...] la consumación del espíritu manifiesto se transforma en lo contrario y este espíritu experimenta que sus supremo derecho es el supremo desafuero, que su victoria es más bien su propio declinar.<sup>103</sup>

La aparente victoria de la ley humana pronto se convierte en su propio fracaso, pues la lucha entre ambas leyes es en realidad una lucha contra la esencia ética: la ruina de alguna de las potencias éticas, necesariamente conlleva a la ruina del orden social en su conjunto, pues éste comprende ambos momentos. “Lo trágico aquí —opina Hyppolite— no está en una buena voluntad que se opone a una mala voluntad, sino en la coexistencia de dos voluntades, de dos autoconsciencias que, tanto la una como la otra, se identifican plenamente con la ley y, sin embargo, se excluyen mutuamente sin reconocerse”<sup>104</sup>. El desconocimiento de la diferencia, arrastra a ambas leyes a un trágico conflicto en el que la afirmación de una no implica la anulación de la otra, sino la anulación del todo. La ley humana, la comunidad, castiga la singularidad de Polinices al negarle los honores fúnebres, por haberse éste, atrevido

---

<sup>102</sup>Ramón Valls Plana. *op.cit.*, p. 232.

<sup>103</sup>Hegel, FE, p. 280.

a transgredir la ley clara. Pero, la singularidad ofendida, emerge violentamente en la persona de Antígona, que aun muerta, provoca el hundimiento del reino de Creonte. "... la comunidad —insiste el filósofo alemán— sólo puede mantenerse reprimiendo este espíritu de la singularidad [...pero paradójicamente...] lo engendra precisamente mediante su actitud represiva frente a él, como un principio hostil"<sup>105</sup>.

Y entonces la singularidad, que se pretendía derrotada, irrumpe furiosa para reclamar su derecho. En Antígona Hegel encuentra un ejemplo, pero también en Sócrates. De hecho el pensamiento del filósofo ateniense y su desventurada condena a beber cicuta, simbolizan perfectamente esta contraposición entre lo singular y lo universal, que termina con la disolución del orden social. Señala Inwood, al referirse a la interpretación hegeliana de Sócrates:

...Sócrates, began to look into themselves for the right way to behave and not to social norms and institutions. They distanced themselves from accepted values and insisted that any particular course of action should meet their own approval before they embarked on it [...] What is important about Sócrates is that he reflects on the rules, asks why they should be as they are and why we should follow them. His particular answers to these questions are less significant than that he raised them at all.<sup>106</sup>

Al afirmar "sólo sé que no sé nada", Sócrates invitaba a sus discípulos a buscar la verdad en su interior, cuestionando así, tanto la historia como las tradiciones, leyes y costumbres de la Polis, que constituían el único y absoluto saber de los ciudadanos. Sócrates anteponía la singularidad del sujeto, a la universalidad de la comunidad, que por siglos había permanecido como la única verdad de los ciudadanos.

---

<sup>104</sup>Jean Hyppolite, *Génesis y estructura...*, op.cit., pp. 325-326.

<sup>105</sup>Hegel, FE, p. 281.

<sup>106</sup>M.J. Inwood, "Hegel, Plato and Greek 'Sittlichkeit'" en Z.A. Pelczynski *The State and civil society*, Great Britain, Cambridge University Press, 1984, p. 42.

En Sócrates vemos representada la tragedia del espíritu griego. Es el más noble de los hombres; es moralmente intachable; pero trajo a la conciencia el principio de un mundo suprasensible, un principio de libertad del pensamiento puro, del pensamiento absolutamente justificado, que existe pura y simplemente en sí y por sí; y este principio de la interioridad, con su libertad de elección, significaba la destrucción del Estado ateniense. El destino de Sócrates es, pues, el de la suprema tragedia. Su muerte puede aparecer como una suprema injusticia, puesto que había cumplido perfectamente sus deberes para con la patria y había abierto a su pueblo un mundo interior. Mas, por otro lado, también el pueblo ateniense tenía perfecta razón, al sentir la profunda conciencia de que esta interioridad debilitaba la autoridad de la ley del Estado y minaba al Estado ateniense [...] el principio de Sócrates es un principio revolucionario para el mundo griego [...] Por alta que fuera la justicia de Sócrates, no menos alta fue la del pueblo ateniense, condenando a muerte al destructor de su eticidad. Ambas partes tenían razón. Sócrates no murió, pues, inocente; esto no sería trágico, sino simplemente conmovedor.<sup>107</sup>

Sócrates, al igual que Antígona y Edipo, son culpables. Culpables no como individuos singulares (morales), sino como autoconsciencias particulares en las que lo universal toma vida. "... el obrar es él mismo este desdoblamiento, que consiste en ponerse para sí y en poner frente a esto una realidad exterior extraña..."<sup>108</sup>. Estos tres personajes actúan, y al actuar, delinquen, pues al volverse hacia una ley, infringen la otra; pero entonces se reconocen culpables, porque todo el que obra es culpable (o en otras palabras, responsable) de su acto.

Así lo explica Valls Plana:

La acción es culpa y es delito. Es culpa subjetiva porque con la acción se abandona aquella certeza simple de estar identificado con la verdad objetiva de las leyes y costumbres. Por la acción se distingue uno necesariamente de la realidad. Por eso mismo la acción es también delito objetivo porque se atenta, con la acción, contra la ley. Al identificarse con una ley se renuncia a la otra y se la infringe.<sup>109</sup>

Al actuar el sujeto necesariamente enfrenta su verdad inmediata (la ley que *naturalmente* encarna) con el desdoblamiento de la esencia; descubre entonces los límites de su espectro, que tan sólo le permiten captar uno de los dos momentos de esta esencia ética, y se reconoce culpable: "Su ser consiste en pertenecer a esta ley, a su ley ética, como a su sustancia; y al

---

<sup>107</sup>Hegel, FH, p. 486.

<sup>108</sup>Hegel, FE, p. 276.

reconocer lo contrapuesto, esto ha dejado de ser la sustancia para él; y, en vez de su realidad, ha alcanzado la irrealidad, la disposición”<sup>109</sup>. La acción, del que sabe como Antígona, o del que no sabe como Edipo, es igualmente culpable. Antígona rinde los tradicionales honores a su difunto hermano, sabiendo incluso que ello transgredía la ley humana. En la inmediatez del momento lo único que importaba a la hija de Edipo era afirmar el derecho absoluto de la ley divina. Pero en el camino hacia aquella rocosa gruta en la que sería encerrada viva por Creonte, Antígona reconoce un delito en su acto, pues claramente distingue la ley del Estado que observa un delito en su obrar, de su ley divina, que encuentra en su acción el más piadoso de los actos. Antígona se reconoce culpable:

Lo que obra no puede negar el crimen y su culpa; ... En esta verdad surge, pues, el *hecho* [el subrayado es mío] a la luz del sol; surge, como algo en que lo consciente se conjuga con lo inconsciente, lo propio con lo extraño, con la esencia desdoblada cuyo otro lado experimenta la conciencia, experimentándolo también como el lado suyo, pero como la potencia infringida por ella y convertida en su enemiga.<sup>111</sup>

“Porque sufrimos, reconocemos haber obrado mal”. Y entre lamentos y arrepentimientos reconoce Creonte: “¡Ay de mí! Mucho trabajo me cuesta, pero, sin embargo, depongo mi corajina renunciando a mi resolución, pues contra el destino no se debe en modo alguno sostener un combate condenado al fracaso”<sup>112</sup>. Al igual que Antígona, Creonte descubre la unilateralidad de su acto, y en el afán de superarla, intenta remendar su afrenta. Mas el destino, “omnipotente y justo” dirá Hegel, se impone: superada la inmediatez del acto, la eticidad se disuelve; no hay marcha atrás, no hay lugar para una enmienda mediada por la reflexión.

Con la culpa se experimenta el castigo y se reconoce culpable. En este momento culmina la experiencia ética y en este momento precisamente se disuelve la eticidad. ¿Por qué? Porque el

---

<sup>109</sup>Ramón Valls Plana, *op.cit.*, p. 235.

<sup>110</sup>Hegel, *FE*, p. 278.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>112</sup>Sófocles, “Antígona” en *op.cit.*, p. 168.

agente ético reconoce ahora la otra ley, aquella ley que infligió y que ignoraba. Con ello pierde su identificación inmediata y primigenia con lo ético, cambia su actitud. Podría parecer que al reconocer la culpabilidad y confesar el delito se vuelve a la disposición anterior, a la inocencia previa a la acción. Pero en realidad no es así. La nueva identificación con la ley es ahora mediata. Se ha superado la intermediación porque la conciencia sabe lo que antes ignoraba, es decir, el extremo que le estaba oculto, en cuanto distinto del extremo con el que inmediatamente se identificaba [...] Ambos agentes se someten porque ambos han delinuido y aquello a que se someten es el derecho absoluto representado por el destino omnipotente y justo que absorbe la parcialidad de aquellas dos formas contrapuestas de la ley humana y la ley divina.<sup>113</sup>

He ahí la tragedia:

...primero el espíritu inconsciente de los penates es vencido por el espíritu autoconsciente de la ciudad, pero a su vez el espíritu individual de las ciudades desaparece en un imperio sin espíritu [que representa la siguiente figura del espíritu: el Imperio romano].<sup>114</sup>

### 2.2.3 El Imperio romano.

La tragedia del mundo ético se expresa ciertamente en la triunfal negación de la particularidad (del sujeto que encarna la ley divina) por la universalidad (el Estado que representa la ley humana); pero también, necesariamente, se manifiesta en la negación-superación de esta misma universalidad por la emergencia del *sí mismo* en cuanto *persona* (o sea sujeto de derechos). Mas "...la persona no se vincula ni a un ser allí más rico o más poderoso del *individuo* [el subrayado es mío] como tal ni tampoco a un espíritu vivo universal, sino más bien al puro uno de su realidad abstracta o a este uno como autoconsciencia en general"<sup>115</sup>.

La debacle del mundo ético no sólo alcanza a los *penates* y a la singularidad que defiende la ley divina, sino también al Estado que encarna la universalidad de la ley humana. La comunidad estatal se troca una comunidad sin espíritu, en la que los individuos dejan de identificarse con el Estado que en otro tiempo constituía su razón de ser. "La sustancia surge

---

<sup>113</sup>Ramón Valls Plana, *op.cit.*, p. 237.

<sup>114</sup>Jean Hyppolite, *Génesis y estructura...*, *op.cit.*, p. 330.

en ellos como una *universalidad formal*, [que] ya no es intrínseca a ellos como espíritu vivo ...”<sup>116</sup>. El *ciudadano* que se confundía con la Polis, de pronto desaparece para que aparezca en su lugar la *persona abstracta*: el *si mismo inmediatamente universal*. Este *si mismo* residía ya en la sangre familiar pero, como sombra irreal; por eso ahora emerge en toda su realidad como un *si mismo* universal pero, no obstante, negativo. La *persona abstracta* recupera para sí su particularidad (ojo, no su individualidad) gracias al reconocimiento universal que de ella hace el Estado; sin embargo esta *persona privada* no se debe por ello a su Estado: éste tan sólo se convierte en un medio de satisfacción de los intereses privados. Por ello advierte Hegel que “...llamar a un individuo una *persona* es la expresión del desprecio”<sup>117</sup>.

Lo particular aquí —señala Kojève— es la ‘Persona’ (jurídica) del Burgués no el ciudadano; le falta pues la Universalidad. No hay individualidad en Roma. El Burgués romano opone al Estado la ‘persona jurídica’, es decir, el Yo (abstracto el *Ich*) del hombre aislado. El Estado romano reconoce el valor absoluto de la ‘persona’, de la Particularidad, pero solamente en tanto que tal, y no la Universalidad en la Particularidad. No reconoce Ciudadanos, verdaderas Individualidades<sup>118</sup>.

El quiebre de la unidad ética acarrea entonces la emergencia de lo particular pero en la forma de la *universalidad abstracta*, por lo que “...la unidad universal a la que retorna la unidad viva inmediata de la individualidad y de la sustancia es la comunidad sin espíritu que ha cesado de ser la sustancia ella misma inconsciente de los individuos y en la que éstos valen ahora, con arreglo a su ser para sí singular, como esencias autónomas y sustancias. Lo universal desperdigado en los átomos de la absoluta multiplicidad de los individuos, este espíritu muerto, es una *igualdad* en la que todos valen como *cada uno*, como *personas*”<sup>119</sup>.

---

<sup>115</sup>Hegel, FE, p. 284.

<sup>116</sup>*Ibid*, p. 283.

<sup>117</sup>*Ibid*, p. 285.

<sup>118</sup>Alexandre Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo*, Buenos Aires, Ed. La pléyade, 1987, p. 115.

<sup>119</sup>Hegel, FE, p. 283.

El espíritu vivo del pueblo, esa sustancia ética que unificaba y dotaba de sentido a los ciudadanos, deviene entonces un espíritu muerto, en el cual los sujetos sólo se reconocen entre sí y frente al Estado en cuanto personas privadas. Esta irreversible atomización, provocada por la descomposición del mundo ético, suscita en las personas (abstractas) un incansable interés por participar en la generalizada carrera por satisfacer sus fines privados; al no identificarse con esa viva universalidad que representaban el Estado o la Polis griega, los sujetos asumen una actitud negativa entre sí y para con el Estado, pues éste ahora aparece como un ente ajeno a los sujetos, aunque necesario para garantizar sus propios intereses:

Así como, cuando el cuerpo físico se corrompe, que cada punto empieza a tener una vida propia, aunque es solamente la miserable vida de los gusanos, de igual modo se disolvió el organismo del Estado en los átomos de las personas privadas. Ésta es ahora la situación de la vida romana: ya no vemos un cuerpo político, sino un señor y muchas personas privadas. El cuerpo político es un cadáver en putrefacción, lleno de apestosos gusanos; y estos gusanos son las personas privadas.<sup>120</sup>

El Estado del mundo ético cede su lugar en la historia al Estado romano de derecho; pero éste, aunque posibilita la emergencia del *si mismo*, lo abraza únicamente desde su *universalidad formal*. Por eso el derecho, que reconoce la igualdad de todos como *personas* (como sujetos con derecho a tener derechos), constituye sin embargo la universalidad vacía del espíritu, pues si bien admite la necesidad de la posesión (en la forma ya de *propiedad*) como un medio de *reconocimiento real* de la *validez* de la *persona*, lo cierto es que dicho *reconocimiento* es siempre abstracto. Por eso afirma Hegel en su *Filosofía de la historia*:

El *derecho privado* desarrolla y perfecciona esta igualdad [entre las personas]. El principio de la interioridad abstracta, que hemos observado en el espíritu del pueblo romano, se realiza ahora en el concepto de la persona, en el derecho privado. El derecho privado consiste, en efecto, en que la persona como tal tenga un valor en la realidad que ella se da, en la propiedad. El cuerpo vivo del Estado y el carácter romano, que alentaba en él como alma, quedan reducidos ahora a los miembros dispersos y muertos del derecho privado. El orgullo de los individuos consiste en

---

<sup>120</sup>Hegel, FH, pp. 540-541.

tener un valor absoluto, como personas privadas, pues el yo alcanza un derecho infinito; pero el contenido del mismo y lo mío son sólo una cosa externa; y el desarrollo del derecho privado que introdujo este alto principio, estaba unido a la corrupción de la vida política.<sup>121</sup>

Las personas privadas, preocupadas únicamente por *si mismas* y *sus propiedades*, ceden (por decirlo así) su poder social al emperador o señor del mundo que representa la “persona absoluta”, para la cual no existe ningún espíritu superior. Este señor del mundo es “...la autoconsciencia desenfrenada que se sabe como el Dios real...”<sup>122</sup>; es el déspota que “resume todo en sí” y que por ende, sólo presta una continuidad y unidad negativas a las personas que integran el Imperio. Disuelta la sustancia ética, lo político deja de ser una preocupación de los ciudadanos que ahora, vueltos personas privadas, optan por dedicarse única y exclusivamente a la persecución de fines privados. Lo político entonces se vuelve asunto de uno: del emperador:

Las instituciones políticas se hallaban reunidas en la persona del emperador; ya no existía ninguna cohesión ética; la voluntad del emperador estaba por encima de todo; ante ella todo era igual [...] La voluntad del emperador tiene por único límite el hecho de que el emperador es hombre. [...] sobre la tierra conocida no hay más voluntad que la voluntad del emperador [...] Su albedrío sólo tiene un límite, el límite de todo lo humano la muerte [...] no había para el emperador derechos, ni deberes, ni eticidad; la arbitrariedad y la pasión le guiaban; él era el destino de todos.<sup>123</sup>

Los individuos, en cuanto *personas privadas*, son ciertamente sujetos de derechos, pero estos derechos se ciñen solamente al ámbito del *derecho privado*, pues los *derechos políticos* les fueron expropiados por obra y gracia del emperador. Bajo el amparo de una especie de “pacto social” (autoritario si se quiere, pero pacto al fin pues ambos polos de la relación ceden una parte de su poder social en este mutuo reconocimiento), los individuos se abocan de

---

<sup>121</sup> *Ibid*, pp. 540-541.

<sup>122</sup> *Ibid*, p. 285.

<sup>123</sup> *Ibid*, pp. 539-540.



manera exclusiva a satisfacer sus intereses privados, mientras que el emperador o señor del mundo se encarga del dominio<sup>124</sup> del Imperio (que es a lo que se ha reducido «lo político»).

No obstante, el señor del mundo tiene conciencia del vacío en que se inscribe todo su poder, pues ese formalismo abstracto que ampara los bienes y propiedades de las personas privadas no basta para sustituir la sustancia que unificaba al espíritu ético.

La sociedad —señala Valls Plana— está atomizada en puntos sin ninguna relación intrínseca entre sí, fuera del derecho irreal, igual para todos, de ser personas. La universalidad real tendría que ser el suelo del reconocimiento mutuo. Ahora la universalidad está representada por la persona del emperador, pero esa persona no puede ser base positiva para el reconocimiento interpersonal porque resulta ser una conciencia que sólo se sabe universal y omnipotente en la destrucción.<sup>125</sup>

El amo del mundo sabe que su potencia no es la unidad del espíritu en la que los ciudadanos se reconocían mutuamente; sabe pues, que a pesar de su omnipotencia, su ser y su *validez* son extraños a las personas. Y por su parte las personas, aun cuando han desarrollado ese *si mismo* dormido en el mundo ético, saben también que esta *validez universal* de la autoconsciencia (el reconocimiento como persona) es todavía demasiado abstracta y extraña al concepto de individuo (que como veremos más adelante sólo alcanza su efectividad en el Estado Moderno).

Ante la conciencia de los hombres estaba presente, por una parte, el destino y la universalidad abstracta de la dominación y, por otra, la abstracción individual, la persona, que implica la determinación de que el individuo en sí sea algo, no por su vida, no por una individualidad con contenido, sino como individuo abstracto.<sup>126</sup>

El *si mismo* que existía *inmediatamente* en el mundo ético (en la forma de ley divina o ley humana) o en la persona abstracta, encuentra en su desarrollo la deficiencia de esta

---

<sup>124</sup>“El emperador dominaba, pero no gobernaba” Hegel, FH, p. 541.

<sup>125</sup>Ramón Valls Plana, *op.cit.*, p. 246.

<sup>126</sup>Hegel, FH, p. 541.

universalidad a la que ha llegado. Por eso asume su extrañeza e intenta construir un nuevo reino del espíritu en el cual se vuelva efectivamente universal por la *mediación* de la *cultura*.

### 2.3 El espíritu extrañado de sí.

#### 2.3.1 El mundo de la cultura.

El sí mismo, como conciencia de la persona abstracta del mundo romano, se sabe extraño a esa realidad atomizada (carente de sustancia) y busca por ende hacer efectiva esa universalidad que entonces le resulta ajena. Por ello buscará en la cultura (*Bildung*) alienarse en cuanto sí mismo (en cuanto ser natural) para vincularse con lo universal y hacerse *efectivamente* sustancial. Con ese fin el sí mismo se niega a sí mismo, pues sabe que sólo por medio de la cultura<sup>127</sup>, él forma el mundo, formándose a sí mismo. Así deviene efectivamente universal porque se reconoce igual que el resto de los “sí mismos” en las instituciones sociales de valor universal (la cultura) que ellos mismos han creado para superar el aislamiento precedente. La cultura, en la que ahora se sumerge el espíritu, constituye entonces el momento en el que los individuos extrañan su sí mismo (como sucede en la dialéctica del trabajo), para encontrarse y entrar en relación mutua (por medio de la organización política y social).

La cultura (el mundo del espíritu), al igual que el mundo de la naturaleza, fija momentos contrapuestos que repeliéndose mutuamente nunca pueden llegar a ser lo mismo : lo *bueno* y lo *malo*. Sin embargo, ambos momentos fundan su “alma” en el tránsito a lo contrapuesto. “Lo espiritual —apunta Valls Plan— consiste precisamente en la superación de esas diferencias abstractas : es la presencia consciente de la totalidad y por ello es inevitable, al

---

<sup>127</sup> “... la cultura como realidad social es la obra del sujeto que sale de sí. Su operación ‘forma’ el mundo, pone ante el sujeto un mundo humano con validez universal. Pero al obrar así, al crear cultura objetiva, el sujeto se ‘forma’ a sí mismo. El individuo deviene culto o formado. Con eso gana él mismo validez universal y realidad.

considerar uno de los momentos o extremos, que aparezca también el opuesto y se produzca la inversión del juicio del que se partió<sup>128</sup>. Así, lo que en un momento resulta bueno (el poder estatal y la riqueza) luego resultará malo, por el movimiento de alienación que comprende la cultura.

Y sobre esta base la conciencia se divide en conciencia noble y conciencia vil. La conciencia noble se distingue por su adecuación al mundo político y social: al poder del Estado y la riqueza. Propia de la aristocracia, la conciencia noble, respeta y reconoce el poder del Estado a cambio del don de la riqueza que éste le concede. La conciencia vil en cambio, es la conciencia en rebelión, que desprecia tanto a la riqueza como al Estado. La conciencia noble renuncia a su ser natural (a su en-sí) para entregarse a lo universal mediante el lenguaje del halago y realizar así su nobleza. Pero al ser impersonal el poder político al que sirve (pues éste lo representa el Estado y no una voluntad personal), el honor de la nobleza se pone en entredicho, pues es el amor propio y no el espíritu público lo que la lleva a prestar su servicio al Estado. Por eso la renuncia se muestra imperfecta y contribuye de esta manera a que la misma conciencia noble se vuelva una conciencia vil (una conciencia que guarda un yo que no entrega, un yo rebelde). Para que el servicio fuera pleno y absoluto, la conciencia noble debería morir en el servicio; pero al hacerlo así, la enajenación se volvería tan absoluta que incluso perdería sentido pues, la muerte pone fin al acto de reconocimiento. Tendría que ser una muerte con retorno, una resurrección. Y es justamente el lenguaje el que cumplirá ese

---

No es ya una persona que vale abstractamente y sin más, como ocurría en el Estado de derecho, sino que le valor está en función de su formación o educación". Ramón Valls Plana, *op.cit.*, 151-152.

<sup>128</sup>Ramón Valls Plana, *op.cit.*, p. 255.

papel. Porque en el lenguaje el sí mismo extraña su ipseidad igual que el héroe muerto pero, preservándose a sí mismo:

El *yo* que se expresa es *escuchado*; es un contagio, en el que entra de un modo inmediato en unidad con aquellos para los que existe, y es autoconsciencia universal. En el hecho de ser *escuchado se borra* de un modo inmediato su *ser allí*; este su ser otro se ha retrotraído en sí; y precisamente esto es su ser allí, como el *ahora* autoconsciente, tal como es allí, no el ser allí, y el serlo mediante este desaparecer. Este desaparecer es, por tanto, en sí mismo, de un modo inmediato, su permanecer; es su propio saber de sí, y es su saber de sí como de uno que ha pasado a otro sí mismo, que ha sido escuchado y que es universal.<sup>129</sup>

De esta manera, "... el individuo aislado no reconocerá ya su obra en esas fuerzas exteriores y terribles del poder y la riqueza. Esta totalidad alienada de fuerzas que, sin embargo, él ha engendrado, y de la que se aparta, será proyectada por él, como una realidad espiritual, fuera del mundo real; se creará un mundo espiritual en el que la conciencia se hallará en conformidad con su propia esencia, pero en «otro mundo», en un más allá que no tendrá otra existencia que la que le otorga la fe"<sup>130</sup>. El individuo encuentra alienado su ser tanto en las relaciones jurídicas, políticas y sociales como en el nivel de la conciencia. Por ello requiere proyectar un "mas allá" que le permitiría reconciliarse con la universalidad. Pero tampoco será la fe el medio que le permita lograrlo; sólo la Revolución francesa reconciliará "el cielo y la tierra" para superar el desdoblamiento del mundo.

Así como vimos que en el espíritu inmediato se oponían la ley de la ciudad y la ley de la familia (que representaban la universalidad y la subjetividad respectivamente), en el espíritu extrañado la riqueza (que representa la «sociedad civil» o la emergente «*bürgerliche Gesellschaft*») se opone al poder del Estado (que expresa la unidad consciente de los

---

<sup>129</sup>Hegel, FE, p. 300.

<sup>130</sup>Roger Garaudy, *op.cit.*, p. 115.

individuos): la monarquía absoluta (en la que entonces encarnaba el Estado) se vuelve impotente frente al poder de la riqueza (frente a la burguesía):

Según esto , la conciencia que *es en y para sí* encuentra, indudablemente, en el *poder del Estado* su *esencia simple* y su *subsistencia en general*, pero no su *individualidad* como tal; encuentra en él, indudablemente, su *ser en sí*, pero no su *ser para sí*; más bien encuentra en él el obrar, como obrar singular, negado y sometido a obediencia. Ante este poder, el individuo se refleja, pues, en sí mismo; el poder del Estado es para él la esencia opresora y lo *malo*, pues en vez de ser lo igual, es sencillamente lo desigual con respecto a la individualidad. La *riqueza*, por el contrario, es lo *bueno*; tiende al goce universal, se entrega y procura a todos la conciencia de su sí mismo. La riqueza es bienestar universal *en sí*; y si niega algún beneficio y no complace todas y cada una de las necesidades, esto constituye una contingencia que no menoscaba para nada su esencia necesaria universal, que es comunicarse a todos los singulares y ser una donadora con miles de manos.<sup>131</sup>

La conciencia noble, que a través del halago pretendía fusionarse con el Estado, se encuentra a sí misma separada de lo universal. Por eso se le impone la conciencia vil, la conciencia rebelde, que con toda la fuerza negativa que le provoca su insatisfacción, se enfrenta al poder del Estado porque "...ve, por tanto, en el poder del dominio una traba y una opresión del *ser para sí*..."<sup>132</sup>. Pero en su devenir, esta conciencia que por un lado adora este producto cultural que es la riqueza, por el otro llega también a despreciarla pues aunque "...sólo por medio de ella alcanza la conciencia de la singularidad y del goce perecedero, ama la riqueza, pero la desprecia, y con la desaparición del goce, de lo que en sí tiende a desaparecer, ve desaparecer también su relación con lo rico"<sup>133</sup>. Hegel sabe que bajo la ley económica la iniciativa proviene del movimiento de las cosas (los productos se imponen a los productores) y por ende, los individuos sólo se relacionan entre sí (con la universalidad) a fin de satisfacer su interés egoísta.

---

<sup>131</sup> Hegel, FE, p. 295.

<sup>132</sup> *Ibid*, p.297.

<sup>133</sup> *Idem*.

### 2.3.2 La Fe y la Ilustración.

Los individuos que padecen el cotidiano desgarramiento que entraña el relacionarse por medio de la riqueza, buscan el reconocimiento y la unidad de sus destinos más allá de la universalidad concreta de este mundo: en la fe. El desgarramiento conduce a la duplicación de la conciencia en conciencia real (o humana) y conciencia pura (o divina) pues:

La conciencia como conciencia real se siente extraña y opuesta a la realidad, pero ya que sabe la unidad de conciencia y realidad proyecta otra conciencia —la conciencia pura— para la cual no existe esa extrañeza que experimenta en sí misma.<sup>134</sup>

Y es así como la conciencia proyecta, por medio de la fe, un “mas allá” en el que promete reconciliarse con lo absoluto. Pero como señala Hegel, la fe no es lo mismo que la Religión, pues mientras esta última asegura la unidad de lo absoluto y lo finito, la primera sitúa lo divino fuera del aquí y del ahora, y tan sólo promete una futura reconciliación en la plenitud del más allá. Por ello esta reconciliación, frente a un mundo desamparado y conflictivo, ante al cual se ha perdido la reflexión, no deja con ello de ser exterior pues, como bien apunta Valls Plana, “...el pensamiento de la fe se degrada en representación dualística y objetiva, porque la fe se constituye a partir de una proyección en el más allá del mundo objetivo”.<sup>135</sup>

La duplicación de la conciencia origina una duplicación del mundo: existen entonces un mundo propio (y a la vez extraño) del hombre, y un mundo propio de Dios o de la conciencia pura. Este mundo propio de Dios es el que la conciencia real no alcanza por sí misma y que por ende sólo conoce a través de la fe. Sin embargo, “... la conciencia humana busca siempre

---

<sup>134</sup> Ramón Valls Plana, *op.cit.*, p. 250.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 268.

la unidad y sólo en ella puede descansar"<sup>136</sup>. Por eso esta conciencia, en la que se han borrado todas las fronteras entre conciencia noble y conciencia vil, precisará un nuevo lenguaje (que Hegel denominará lenguaje del desgarramiento<sup>137</sup>) para descubrir la mentira de la alienación en el poder estatal y en la riqueza, y enfrentarse así al orden político (el Estado), al orden económico (la riqueza) y por supuesto también, al orden religioso (la fe).

La Ilustración constituye, a los ojos de nuestro filósofo, el primer intento de restablecer esa unidad perdida, pues son los filósofos franceses del S. XVIII, del siglo de las Luces, quienes en su lucha contra las supersticiones y las idolatrías, intentan acabar con la alienada representación del absoluto que se desarrolla a través de la fe:

...la fe aparece ante la intelección como lo carente de razón y de verdad, una trama de errores, de supersticiones y prejuicios. La fe es un modo radicalmente falso de totalizar la vanidad de este mundo, precisamente porque le falta intelección. Por eso la fe es propia, en primer lugar, de la masa ignorante que no reflexiona. Pero la fe vive también en los sacerdotes y se apoya en ellos. Éstos reflexionan, pero reflexionan mal y están guiados por una intención perversa. Quieren conservar el poder, por eso se arrogan la exclusividad de la reflexión, en contraste con la actitud ilustrada que quiere vulgarizar la Razón. El sacerdocio, además, conspira con los tiranos, igualmente interesados en la conservación del poder. El tirano se apoya en una unidad falsa de lo ideal y lo real (ejerce su poder por elección y gracia de Dios), se aprovecha de los engaños de los sacerdotes y de la estupidez del pueblo, pero en definitiva es, él mismo, falta de intelección.<sup>138</sup>

Convencida del poder de la Razón, la Ilustración cuestiona la fe e intenta configurar la realidad de acuerdo con un saber riguroso. La Razón se "autoafirma" como esencia absoluta y así exige abandonar todo intento de alcanzar la verdad por medio de algo exterior (como pasa con la fe) pues, para la filosofía de la Ilustración todo está en el pensamiento y en sus propios productos.

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>137</sup> "Esta figura extrema de conciencia desdichada se expresa en un lenguaje escéptico que muestra el carácter inverso de todo aquello que el entendimiento quisiera fijar" en *Ibid.*, p. 264.

Su consumación tiene, por tanto, el sentido de reconocer como el suyo el contenido que es para él, primeramente, objetivo. Pero su resultado no será, de este modo, ni la restauración de los errores que combate ni solamente su primer concepto, sino una intelección que conoce la absoluta negación de sí misma como su propia realidad, como el sí mismo, o su concepto que se reconoce a sí mismo.<sup>139</sup>

Pero al rechazar la fe, la Ilustración rechaza también el intento de la misma de eliminar el egoísmo, aquello que divide a los hombres. Por eso para el filósofo de Stuttgart la Ilustración o la “pura intelección” es tan sólo el momento negativo del mismo error que comete la fe: no unificar el concepto total. La fe no se percata de que la esencia absoluta (que constituye el “más allá”) no es más que su propio producto, pero la Ilustración, al tomar únicamente el lado negativo del concepto, no consigue conciliar el mundo sensible con el absoluto, pues al arrojar al absoluto fuera del mundo, la filosofía de las luces vuelve a la certeza sensible (que ahora resulta una certeza inmediata negativa) y termina en un formalismo vacío.

En efecto, comenta Valls Plana, al criticar a la superstición [la Ilustración] ha puesto de relieve que la madera, la piedra, el pan, etc., son cosas reales singulares que importa no confundir con la esencia absoluta. De este modo toda determinación, todo contenido, ha sido reducido a sus propios límites y la Ilustración ha impedido que las cosas de este mundo fueran sacadas de quicio por la fe. Al obrar así, sin embargo, la Ilustración ha convertido a la esencia absoluta en un vacío total al que no es posible atribuir ningún predicado determinado. Ciertamente que la riqueza mundana no es extraña a la Razón humana, pero ésta sabe la limitación de los contenidos con que se ocupa, y su «sabiduría» consiste en no permitir que nada semejante sea atribuido a la esencia absoluta.<sup>140</sup>

Por eso la crítica de la Ilustración hacia la fe entraña también una transformación de la Ilustración. Al luchar contra la fe, la Ilustración lucha a su vez contra sí misma porque la fe guarda en su seno a la propia intelección. Es la contradicción de la Ilustración: condenar por una parte a la fe por carecer de Razón, y declarar por otra parte que nada existe en este mundo

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>139</sup> Hegel, FE, p. 322-323.



extraño a la Razón. Por ello ni la fe ni la filosofía de las Luces por sí solas consiguen superar esta escisión entre lo particular y el absoluto. Será sólo la superación trágica de ambas lo que permita superar la oposición entre lo divino (lo idéntico) y lo humano (lo distinto), para acceder así a la forma conceptual que refiere la unidad de la identidad y la no-identidad.

El balance de esta lucha, explica Garaudy, de la Ilustración contra la fe es, según Hegel, bastante pobre; la Ilustración triunfa, pero para terminar por una parte en el materialismo, que él define como el reconocimiento de la sola realidad de lo finito, y por la otra en el utilitarismo, que sólo concibe relaciones de exterioridad entre los seres, que son cada uno un medio para el otro. Hegel condena sin reservas esta trivialidad de una humanidad encerrada en la finitud e incapaz de trascenderla.<sup>141</sup>

La Ilustración “triumfa”, pero en su triunfo se divide pues, el conflicto que le enfrentaba a la fe resulta en realidad un conflicto inmanente a la propia conciencia ilustrada. Si la fe, en su pretensión por reconciliar el mundo en un “mas allá” espiritual, se convertía en una simple certeza subjetiva inmediata (un “sordo tejer del espíritu”), la intelección en su pureza, abandona la determinación de las cosas y provoca en su finitud una división de la conciencia en materialismo y espiritualismo. Pero aunque estas dos Ilustraciones difieren en el punto de partida (la pura materia o el puro ser), ambas coinciden no obstante en el concepto de utilidad que propugnan como medio para reconciliar al individuo con la universalidad. Pero el “mundo de la utilidad”, como nuevo medio de socialización, nunca signa la reconciliación *efectiva* de la subjetividad con la universalidad pues el mundo utilitario hace que todos se conviertan en meros medios mercantiles de los demás.

### 2.3.3 La libertad absoluta y el Terror.

El filósofo alemán consideraba que era necesario revolucionar el mundo utilitario. No se trata de otorgar un carácter subjetivo al objeto útil, sino de reconocer al mismo en él. El sujeto

---

<sup>140</sup> Ramón Valls Plana, *op.cit.*, p. 277.

ilustrado que contempla al objeto no ve en éste la propia subjetividad del objeto, sino tan sólo el reflejo de su mismidad pues, la Razón ilustrada es una Razón solitaria e intelectual que, en la libertad absoluta que le concede ser su única autoreferencia, sólo puede verse a sí misma como en un espejo: la utilidad ha referido todo al sujeto.

Y así, el sujeto de esta libertad absoluta disuelve la sociedad “estructurada en masas” (la sociedad feudal) ya que cada uno, en su carácter de ciudadano, constituye un poder absoluto que lo iguala a todos los demás sujetos. Pero al eliminar las diferencias ningún sujeto reconoce la alteridad y el derecho de otro sujeto verdadero. Se afirma la singularidad pero ésta asume una forma tan absoluta que se vuelve una fuerza destructiva de la diferencia. Por eso al realizarse en el orden político la libertad absoluta pretende que todos actúen de acuerdo con la totalidad que presume encarnar los intereses de todos.

Si por un lado queda positivamente valorada la aparición de la libertad absoluta, por otro lado queda también subrayado el carácter abstracto de esa libertad. Se trata de una universalidad abstracta, y por ello negativa, que no puede hacer otra cosa que destruir. Hegel apunta a una sociedad democrática: el advenimiento de las masas a la libertad es irreversible, pero esa democracia no puede ser real al comienzo más que como revolución destructora de las ‘masas sociales diferenciadas’. Debe pasar, sin embargo, a una nueva estructuración (la sociedad burguesa postrevolucionaria) que no signifique ya una recaída en el particularismo. Hegel busca la realización social del singular universal.<sup>142</sup>

La Ilustración madurada (como Hegel caracteriza a La Revolución Francesa) culmina así en el “Terror” (en el gobierno de los jacobinos) que manifiesta la imposibilidad de una voluntad universal de encarnar en una voluntad particular para así someter a las demás voluntades particulares. Esto sólo puede derivar en la muerte pues, el gobierno revolucionario elimina a todo sospechoso. Pero así como al eliminar a Antígona Creonte enfrenta la disolución de su reino, así también el gobierno jacobino al eliminar a los opositores cava su propia

---

<sup>141</sup> Roger Garaudy, *op.cit.*, p. 121.

tumba pues la conciencia descubre en esta figura del espíritu la mera negatividad sin positividad inmediata. La Revolución Francesa ha fracasado pero como dice Garaudy:

Hegel comprendió, sin embargo, el papel de la Ilustración en la preparación de la Revolución Francesa. Reduciendo todo al espíritu y a su libertad radical, la filosofía de las luces condujo a poner en cuestión y posteriormente a destruir las instalaciones y las doctrinas heredadas del pasado. La Revolución Francesa fue, para Hegel, la experiencia metafísica de esta libertad absoluta. Pero esta liberación con respecto a todo lo *dado* es puramente negativa; no permite instituir un orden nuevo.<sup>143</sup>

Por eso Hegel descubre en el fracaso de la Revolución francesa la necesidad de la libertad de recuperar la sustancia ética de los griegos para lograr la identidad entre lo universal y la subjetividad, aunque ya no de forma inmediata, sino mediada por el saber. No se trata de volver al pasado (en una especie de “eterno retorno”), sino de reconciliar la singularidad de la autoconsciencia purificada por el Terror, con la universalidad sustancial de la eticidad griega. Esto sólo puede alcanzarse en una nueva figura que describirá el espíritu cierto de sí mismo: la moralidad.

## **2.4 El espíritu cierto de sí mismo.**

### **2.4.1 La concepción moral del mundo.**

Llegados a este punto, en que el espíritu cierto de sí mismo promete signar (finalmente) la reconciliación de la subjetividad y la universalidad, uno esperaría que Hegel prosiguiera con la exposición de las diferentes figuras que comprende el devenir del espíritu objetivo en la forma de un nuevo Estado racional, que superase definitivamente la inmediatez de la antigua ciudad griega y el extrañamiento propio del imperio romano, de la sociedad feudal y de la sociedad prerrevolucionaria que conduce a la Rev. Francesa. Sin embargo, en vez de analizar una

---

<sup>142</sup>Ramón Valls Plana, *op.cit.*, p. 289.

<sup>143</sup>Roger Garaudy, *op.cit.*, p. 122.

realidad histórico-estatal, en este apartado el filósofo se dedica a criticar la doctrina kantiana y postkantiana para mostrar que la nueva figura del espíritu debe integrar la particularidad del individuo moderno en la sustancialidad ética del Estado. No obstante, esta reconciliación (mediata) de la subjetividad del individuo con la universalidad estatal sólo será expuesta de manera sistemática en sus *Principios de la filosofía del derecho* de 1821 (tal como lo señala Trías y como lo veremos nosotros en el capítulo siguiente):

Con frecuencia se señala que en la *Fenomenología del espíritu* no hay un modelo de Estado y sociedad postrevolucionario [...] En ocasiones se considera una laguna o una insuficiencia del texto [...] 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 que 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 [...] 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. Por eso debe leerse el capítulo moralidad como el *prolegómeno* de la *Filosofía del derecho*, obra de madurez en la que Hegel, que entretanto había modificado su actitud interior según los presupuestos avanzados por este capítulo de la *Fenomenología*, nos da al fin una síntesis de su visión acerca del modelo de sociedad y Estado que debe regir un país surgido de la experiencia revolucionaria.<sup>144</sup>

Pero aun así, Hegel, lejos de realizar un análisis puramente especulativo de la moral kantiana, aborda esta filosofía («la concepción moral del mundo») como una experiencia del moralismo, como una manera de vivir y no como un mero pensamiento abstracto. Y así descubre que la conciencia cierta de sí misma ya no quiere el poder ni la riqueza pero, tampoco aspira al cielo para reconciliarse con la universalidad en una verdad del "más allá". La conciencia moral kantiana sólo se quiere a *si misma* en la propia certeza que tiene de sí. Por

---

<sup>144</sup> Eugenio Trías, *op.cit.*, pp. 205-206.

eso se busca a *sí misma* como universal y expresa su saber en el puro deber que ella misma establece. Como dice Hegel, "...el objeto es para ella misma la certeza de sí, el saber"<sup>145</sup>:

La autoconsciencia moral, señala Hyppolite, como consciencia del puro deber, es consciencia universal. En efecto, es esencialmente el movimiento del sí mismo que consiste en suprimir la abstracción del ser ahí inmediato y en hacerse conscientemente universal. Esta libertad es esencialmente una *liberación* y, por tanto, inmediata y mediata a la vez. Es el saber de su libertad lo que la hace libre, y este saber presupone la mediación. Lo inmediato no es aquí un hecho natural, sino una reconquista reflexiva [...] La síntesis entre el espíritu inmediato, el espíritu natural, y el espíritu extrañado de sí, que tiene su objeto fuera de él, queda ahora realizada. El puro deber como objeto de la consciencia expresa a la vez lo que yo mismo soy y lo que he de ser, la unidad de lo inmediato y de la mediación.<sup>146</sup>

El Terror, como expresión concreta de la libertad absoluta, había mostrado su incapacidad como principio de organización social. Por eso Hegel considera<sup>147</sup> que luego de la experiencia revolucionaria francesa, la libertad emigra a otra tierra: a Alemania: "la libertad individual está descubierta y si no puede vivir en el mundo real halla su patria en el pensamiento alemán"<sup>148</sup>, concretamente en la concepción kantiana de la moralidad.

En opinión del filósofo, el sujeto que nace de la experiencia revolucionaria es un sujeto moral que se sabe libre y que sabe además que su acción es universal o que al menos pretende alcanzar esa validez universal. Por eso identifica su *sí mismo* con la ley del deber que, lejos de imponérsele como una coacción externa, constituye su esencia en cuanto consciencia moral. Pero sabemos que toda afirmación implica una negación y, la afirmación de la consciencia moral implica necesariamente la negación del mundo extraño a esta consciencia, esto es del mundo natural. La consciencia absolutamente libre sabe que nada fuera de ella le puede obligar, y en cuanto tal es la única responsable de sus actos. De ahí que la consciencia kantiana se sepa

---

<sup>145</sup> Hegel, FE, p. 351.

<sup>146</sup> Jean Hyppolite, *op.cit.*, p. 427.

<sup>147</sup> Esto podemos constatarlo en una carta enviada por Hegel a su amigo Niethammer en 1814.

<sup>148</sup> Ramón Valls Plana, *op.cit.*, p. 292.

y se reconozca autónoma frente al mundo natural que, frente a su propia libertad y esencialidad, se le presenta como un mundo dependiente e inesencial. Para el sí mismo cumplir con su deber no tiene relación alguna con la naturaleza, que por su parte, sigue leyes absolutamente indiferentes a la autoconsciencia moral:

...como esta conciencia se halla tan completamente encerrada en sí, se comporta con respecto a este ser otro [la naturaleza] como perfectamente libre e indiferente y la existencia es, por tanto, de otra parte, una existencia dejada completamente en libertad por la autoconsciencia y que sólo se relaciona, asimismo, consigo misma...<sup>149</sup>

Sin embargo, señala más adelante el filósofo alemán, esta indiferencia no es realmente tan absoluta pues, al considerar inesencial a la naturaleza, la autoconsciencia subordina la naturaleza a la moralidad. Por eso es necesario postular una síntesis que concilie nuevamente estos términos opuestos. La conciencia moral no es una conciencia meramente contemplativa, es una conciencia que quiere y, en tanto quiere, debe obrar para conseguir la realización efectiva de esta síntesis que le permita superar la indiferencia. Esto intenta la conciencia en un primer momento (*en sí*) en su búsqueda de la armonía entre felicidad y moralidad pero, dado que la razón debe suprimir la sensibilidad que constituye lo negativo (lo natural), y siendo que la sensibilidad es lo único que puede conferir *realidad* a la acción moral, la pretendida armonía sólo puede *representarse* como un “deber ser” puro que no podremos saber cómo cumplir. De ahí se desprende el segundo postulado (*para sí*) que reclama un sabio legislador del mundo que unifique lo universal (el deber) y lo particular (la realidad) más allá de la conciencia humana pero, esto revela a la conciencia moral como imperfecta y contingente pues su obligación no alcanza la última determinación. Por ello considera Hegel que Kant cae en un dualismo que le impide reconciliar efectivamente la unidad (la universalidad) y la diferencia

(la particularidad) pues, como hemos visto, forja un “deber ser” exterior que mantiene intacto al mundo ya que lo único relevante para la conciencia moral es el imperativo categórico<sup>150</sup>:

Las dificultades de la concepción moral del mundo de Kant —señala Hyppolite— tienen que ver con la rigidez de su dualismo y con la exigencia de superarlo. La conciencia ha captado, al fin, su objeto como saber y querer, es decir, como el sí mismo, pero al mismo tiempo los ha puesto como puro saber y puro querer fuera de ella, en la forma de un universal inefectivo, al oponerlos a la efectividad. Podríamos decir que el sí mismo se ha puesto más allá del sí mismo y, como el sí mismo es la unidad de estos dos momentos, como es a la vez la efectividad y el puro deber, no alcanza, en el kantismo, su certeza de sí como verdad. Su verdad, desde luego, es el sí mismo, pero esta verdad todavía le es ajena, sigue desplazándola sin darse cuenta de la dialéctica que le constituye.<sup>151</sup>

Aunque Kant intenta superar, mediante los postulados, la escisión entre el puro deber y la realidad, en la opinión de Hegel no lo consigue pues, en vez de acudir al modo conceptual (unidad de lo distinto), acude al modo representativo (el dualismo). De esta manera, en vez de solucionar la antinomia, lo único que hace Kant es desplazarla y, aunque intente disimularla, al decir de Hegel, en realidad la agudiza pues, si bien ha superado la escisión propia de la cultura y de la fe (en su intento por reconciliar la interioridad libre del hombre con el absoluto), la escisión persiste, aunque ahora se exprese en la disociación entre la conciencia moral y la realidad.

#### 2.4.2 El desplazamiento<sup>152</sup>.

El «yo» autónomo buscaba superar la alienación entre libertad y naturaleza, entre moralidad y felicidad. Pero al postular la realidad como una cosa en sí (*noumeno*), como algo radicalmente

---

<sup>149</sup> Hegel, FE, p. 352.

<sup>150</sup> “El imperativo categórico kantiano reza: “Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal”. Vid Immanuel Kant *Critica de la razón práctica*, México, Porrúa, 1990, 254 pp.

<sup>151</sup> Jean Hyppolite, *op.cit.*, p. 438.

<sup>152</sup> Siguiendo a Valls Plana nosotros utilizaremos aquí el término desplazamiento (*Verstellung*) y no deformación. “La traducción española de la *Fenomenología* utiliza el término «deformación» para traducir *Verstellung*, palabra que se encuentra en el título de este apartado y se repite continuamente en el texto [...] Creemos que se

exterior al sujeto, el sistema kantiano genera, en la opinión de Hegel, un incesante «desplazamiento» que lleva a la conciencia moral de un extremo al otro de su contradicción constitutiva. Mas este traslado envuelve una "hipocresía" pues cuando la conciencia atiende un extremo finge no conocer el otro que, en realidad sigue estando presente pues como explica

Valls Plana:

Allí donde Kant había creído superar las contradicciones de la Dialéctica trascendental y dejar bien asegurada su fe racional al margen de toda discusión metafísica, encuentra Hegel nada menos que un nido de contradicciones. Esas contradicciones van a ponerse de manifiesto en la experiencia moral [...] la conciencia moral pasa de uno a otro extremo de la contradicción, ..., fija uno de los extremos considerándolo como esencial para pasar en seguida al opuesto, con lo que confiesa que no toma en serio ni uno ni otro extremo, sino que se comporta hipócritamente.<sup>153</sup>

El primer postulado kantiano determina la armonía de lo moral y lo natural en un más allá. Pero el presente reclama la admisión del deber puro, independientemente de su armonía con la realidad natural. Pero al actuar, la conciencia se hace real y se desplaza así de su posición original. La acción busca así (mediante el gozo) generar armonía entre el mundo y la moralidad. Sin embargo, en tanto constituye una actividad singular y concreta, la acción se muestra inadecuada con el bien universal que reclama la moralidad. Por eso la conciencia emprende un nuevo desplazamiento que le lleva rechazar la acción concreta en nombre de un "fin último y total" pero nuevamente cae en una contradicción pues en última instancia su planteamiento es que si la acción universal "... se diera se habría alcanzado e fin, desaparecería toda oposición y desaparecería consiguientemente toda acción moral concreta..."<sup>154</sup>.

---

debe traducir «desplazamiento». Ése es el sentido literal del término alemán y ése es el sentido en que el texto lo emplea ..." en Ramón Valls Plana, *op.cit.*, p. 300.

<sup>153</sup> *Ibid*, p. 301.

<sup>154</sup> *Ibid*, p. 302.



El segundo postulado de la razón práctica, que reza por la armonía entre sensibilidad y moralidad, enfrenta también un desplazamiento en la opinión del filósofo de Stuttgart pues, si en un principio la conciencia desvaloriza la sensibilidad en nombre de la moralidad, la acción requiere de ella como instrumento que guía los impulsos. Pero eso tampoco convence a Kant pues ello implicaría que la moralidad tiene como fuente un principio inferior al de la razón. Por eso Kant, a juicio de Hegel, desplaza y postula la armonía en un *más allá* que constituye una conciencia moral perfecta. Pero de esta manera, una vez más la conciencia moral muestra que no se toma en serio su propia autonomía al desplazar ésta al infinito.

Y en el tercer postulado, el del legislador santo, vuelve a suceder lo mismo. Para la conciencia el deber puro es el deber absoluto. Por ende, la pretensión de superar la dicotomía entre la pura moral y las determinaciones concretas de la misma, o entre la moral y el mundo, no logra más que desplazar la contradicción hacia un *más allá* abstracto (el deber puro). Pero lo que Hegel busca (sin desconocer la distancia entre el deber puro y el mundo) es la acción universal y concreta que, desde la intersubjetividad constituye el orden social y político. Por eso el espíritu, en su devenir, supera este momento solipsista de la conciencia que sólo encuentra certeza en su mismidad, para dar paso a la *buena conciencia* que actúa y se compromete con el mundo.

#### **2.4.3 La buena conciencia, el alma bella, el mal y su perdón.**

La conciencia moral contrapone siempre el puro deber a la realidad, de modo que su objeto resulta siempre el *si mismo*. Mas esta conciencia, que busca la verdad única y exclusivamente en su mismidad, se torna, por lo mismo, una conciencia inactiva, incapaz de comprometerse con el mundo y de actuar en él. Pero dado que el deber no constituye solamente un saber, sino

que además debe ser un deber querido y realizado, la conciencia moral asume ahora la figura de la buena conciencia, que es "...la *actuación* moral como actuación, a que ha pasado la precedente conciencia inactiva de la moralidad"<sup>155</sup>.

La buena conciencia abandona la contradicción entre el deber y la realidad cuando abandona la universalidad abstracta y asume la convicción de su saber como un saber que ha de ser reconocido por los otros:

La buena conciencia no ha abandonado el puro deber o el *en sí abstracto*, sino que es el momento esencial que consiste en comportarse hacia los otros como universalidad. Es el elemento común de la autoconsciencia, y ésta la sustancia en que el acto tiene *subsistencia y realidad*; el momento del *ser reconocido por los otros*.<sup>156</sup>

La autoconsciencia busca ahora la universalidad en la propia convicción que presupone que lo válido para el sí mismo debe ser válido al mismo tiempo para los otros. O sea que la buena conciencia no apela solamente a su convicción subjetiva, sino al valor universal de esa convicción que se refleja en el acto y en el comportamiento hacia los otros como universalidad. Como dice Hyppolite: "*Lo universal abstracto se hace universal concreto*, el deber más allá del sí mismo que actúa se convierte en la autoconsciencia universal como comunidad humana"<sup>157</sup>. Frente a la inoperante conciencia moral kantiana que sólo aceptaba el propio juicio de sí misma, la buena conciencia busca el reconocimiento de los otros como parte esencial de su propio ser pues, como bien señala Valls Plana, "... su realidad consiste solamente *en ser y vivir en conexión con los otros*"<sup>158</sup>.

Al actuar la autoconsciencia traduce su propia convicción en un acto susceptible de ser reconocido por los otros pues "...cuando realmente actúo, tengo conciencia de *otro*, de una

---

<sup>155</sup> Hegel, FE, p. 371.

<sup>156</sup> *Ibid*, p. 373.

<sup>157</sup> Jean Hyppolite, *op.cit.*, p. 460.

*realidad* dada y de una realidad que yo quiero producir, tengo un *determinado* fin y cumplo un *determinado* deber...<sup>159</sup>. De esta manera transita la conciencia singular al *médium de la conciencia universal* que entraña el reconocimiento real y efectivo de los otros puesto que "... el obrar es, ..., solamente el traducir su contenido *singular* al elemento *objetivo*, en el que es universal y reconocido, y precisamente esto, el ser reconocido, convierte el acto en realidad"<sup>160</sup>.

No obstante, el saber de mí mismo, expreso en la convicción que se manifiesta en mi acción, no consigue necesariamente el reconocimiento de la autoconsciencia de todos pues, la buena conciencia que actúa es igualmente libre que la conciencia universal que reconoce esa acción como deber y, ello se presta a una mala interpretación de la acción particular de la buena conciencia. Por ello, para superar este ámbito de ambigüedad, resulta necesario que lo que se reconozca no sea propiamente lo ejecutado sino la buena conciencia misma, cosa que sólo es posible a través del lenguaje. El lenguaje no da cabida a la hipocresía ni a una doble intencionalidad pues, en su pretensión de universalidad no se permiten ambigüedades.

Pero en este paso, de considerar el contenido particular de la acción, a considerar ahora lo que es realmente efectivo como yo singular y como yo universal en el lenguaje, hemos dejado la figura de la buena conciencia para entrar a la figura del «alma bella».

El espíritu, en la figura del alma bella, pasa de la acción concreta de la buena conciencia, a la mera contemplación y al refugio en la mismidad, a fin de reconciliar el yo con la naturaleza desde la bondad. El alma bella se recoge en sí misma y busca en sí la pureza de su

---

<sup>158</sup> Ramón Valls Plana, *op.cit.*, p. 309.

<sup>159</sup> Hegel, FE, p. 372.

<sup>160</sup> *Ibid*, p. 373.

**ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

interior para entonces poder enunciarla a los otros pues "...su actuar es la intuición de ésta su propia divinidad"<sup>161</sup>. Y es que en esta autocontemplación la conciencia subjetiva encuentra la universalidad del espíritu en el conocimiento de su propia divinidad, esto es, en la *religión*. Pero por ello mismo el alma bella, que busca una comunidad de almas bellas, no se preocupa tanto por la acción como por el que cada alma bella presente a los otros la pureza de su corazón y de sus intenciones, de suerte que su actuar se limita a una simple contemplación intimista como bien señala Valls Plana:

... al alma bella, intimista y contemplativa, le falta el saber confiarse a la diferencia absoluta [ ...] Hegel exige, nada menos, que lo otro y el otro tengan tanta libertad y sustancialidad como uno mismo. Y por ello no basta un idealismo subjetivo que considera todas las diferencias como puras abstracciones del yo. El espíritu consiste precisamente en poner lo distinto como absoluto. Y si el idealismo se ve privado de esa audacia se queda en subjetividad vacía que trata de llenarse con su propia vanidad. El alma bella es entonces un alma bella desventurada que 'arde consumiéndose en sí misma y se evapora como nube informe que se disuelve en el aire'. Cae, en una palabra, en un lirismo insustancial y pierde así su propia sustancia<sup>162</sup>.

Por esto mismo Hegel considera que aun cuando el alma bella prometía una comunidad lograda, en realidad fracasa en el intento. Al alma bella, recogida en sí misma, le hace falta:

... la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y soportar el ser. Vive angustiada por no manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y para conservar la pureza de su corazón, rehúye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo llevado hasta el extremo de la última abstracción... y confiarse a la diferencia absoluta.<sup>163</sup>

El espíritu cierto de sí mismo sólo puede alcanzar la verdad absoluta superando la subjetividad universal del alma bella, pero también la acción concreta de la buena conciencia. Por eso ambos momentos del espíritu han de reconciliarse en el espíritu absoluto por medio de la dialéctica del *perdón de los pecados*. Como dice Hyppolite:

---

<sup>161</sup> *Ibid*, p. 382.

<sup>162</sup> Ramón Valls Plana, *op.cit.*, p. 313.

<sup>163</sup> Hegel, FE, p. 384.

El alma bella representa la universalidad del espíritu cierto de sí mismo, pero determinado, porque se opone a la parcialidad de la acción; la *Gewissen* [la buena conciencia] representa en cambio al espíritu que actúa pero determinado, porque su acción es necesariamente finita y limitada. Estas dos formas del yo cierto de él mismo deben reconocer, cada una por su cuenta, su limitación, la conciencia que actúa debe descubrir en ella el necesario pecado que implica la finitud; y la autoconciencia universal debe percibir esta misma finitud en su separación de lo finito<sup>164</sup>.

El intento de la buena conciencia de dar un contenido universal (reconocido por los otros) a la acción, vimos que terminaba fatalmente en la pura aseveración verbal o en el recogimiento de la propia autoconciencia. Y de esta incapacidad de conseguir la universalidad concreta deriva Hegel el hecho de que los otros juzgan entonces la acción de la buena conciencia como mala, e incluso, como hipócrita pues, la buena conciencia afirma lo contrario de lo que su acción expresa (se vale de la máscara del deber para encubrir fines particulares). Pero aún así la buena conciencia se considera buena a sí misma y no puede, por ende, dejar de juzgarse de esa manera. Por eso es que la otra conciencia, la conciencia oponente que representa el alma bella, es la que habrá de desenmascarar la hipocresía de la buena conciencia, mostrando que su obrar es malo porque brota de un interior malo.

Así, la pretensión de universalidad y reconocimiento de la buena conciencia no pasa de ser eso: una mera pretensión. El alma bella juzga a la buena conciencia pero, la buena conciencia al igual que el alma bella sigue afirmando su verdad como *la verdad* que debe ser reconocida por la otra conciencia. No obstante, el filósofo de Stuttgart encuentra en el juicio condenatorio de la conciencia oponente, la oportunidad de superar esta oposición de conciencias para alcanzar así la esperada reconciliación.

---

<sup>164</sup> Jean Hyppolite, *op.cit.*, p. 467.

La conciencia enjuiciadora cae en el mismo vicio que critica a la buena conciencia pues aunque habla un lenguaje universal, no obra de manera correspondiente. Se limita tan sólo a juzgar la acción del prójimo desde su propia inactividad, por ello considera Hegel que el alma bella es también una conciencia vil e hipócrita. Pero la buena conciencia, que se reconoce en el juicio condenatorio (gracias a la confesión), se descubre injustamente rechazada por la condena de una conciencia que también resulta hipócrita. El “corazón duro” de la conciencia oponente (del alma bella) pone como auténtico universal y renuncia la particularidad de la confesión de la buena conciencia. De esta manera, el acto de confesión no alcanza a retornar al penitente para cumplir su efecto y a su vez el corazón duro tampoco logra contemplarse en el otro, por lo que llega a una abstracción pura que es infierno y locura.

Pero la parcialidad de la confesión y del juicio condenatorio son inevitablemente superados en el momento de la redención. Ambas conciencias reconocen su unilateralidad y renuncian a ella mediante el perdón que abre la puerta a la reconciliación:

El *si* de la reconciliación, en el cual los dos yo) hacen dejación de *su ser* contrapuesto es el *ser allí* del yo extendido hasta la dualidad, que en esta dualidad permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su perfecta enajenación y en su perfecto contrario.<sup>165</sup>

En el perdón las dos conciencias se reconcilian y finalmente hacen efectivo el paso del yo de la conciencia, al nosotros de la autoconsciencia comunitaria, o sea el espíritu absoluto. Como dice vallas Plana, ahora “...es verdaderamente el yo que es un nosotros, después que el nosotros se ha resuelto en un yo”.<sup>166</sup> El desenlace de la *Fenomenología* como experiencia de la conciencia culmina en la intersubjetividad. La conciencia se reconoce ahora como conciencia intersubjetiva de la intersubjetividad.

---

<sup>165</sup> Hegel, FE, p. 392.

Y concluido el tránsito fenomenológico del yo al nosotros, pasemos ahora a revisar la forma que adopta este nosotros en el ámbito de lo político.

---

<sup>106</sup> Ramón Valls Plana, *op.cit.*, p. 320.

### 3. El espíritu objetivo: del derecho abstracto a la moralidad.

#### 3.1 El derecho abstracto.

El «derecho abstracto» es el derecho privado que refiere las relaciones intra-personales. Fundado en el derecho privado romano, el derecho abstracto tiene por objeto al individuo libre, a diferencia del no libre, en tanto persona con capacidad jurídica<sup>167</sup>. “La personalidad contiene la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento — el también abstracto— del derecho abstracto y por ello *formal*. El precepto del derecho es, por lo tanto : *sé persona y respeta a los demás como persona*”<sup>168</sup>. El individuo es persona en la medida en que tiene el derecho de poner su voluntad en toda cosa como propietario y ser reconocido así como persona al relacionarse con otros individuos en calidad de personas (o sea, en cuanto propietarios).

Por eso el derecho no se refiere a los intereses particulares ni a los móviles de las personas particulares. Justamente es abstracto, porque no considera la voluntad como libertad de la determinación, sino como voluntad universal (voluntad arbitraria que desea y necesita). Por ello el derecho abstracto resulta sólo una posibilidad que permanece sujeta a su aspecto negativo frente a un contenido posterior (dado por la libertad de la determinación), pues su papel es tan sólo el emitir prohibiciones jurídicas que puedan lesionar la personalidad. “Encadenado, a la manera de un ser natural o de un simple objeto, el hombre deberá primero afirmar históricamente sus derechos como persona, para llevar después a su cumplimiento las

---

<sup>167</sup>La capacidad jurídica de una persona se funda en el hecho de que ésta está en el derecho de disponer de cosas y, al hacerlo, se inscribe en una relación jurídica (intra-personal) con otros seres libres.

<sup>168</sup> Hegel, FD, §36, p. 103.



determinaciones que contenga ese nuevo estado de derecho<sup>169</sup>. O sea que, para constituirse en un ser de voluntad que elige y determina el contenido de sus actos, el individuo se reconoce y reconoce a los demás individuos como personas (con capacidad jurídica) “con derecho a tener derechos”. Y en el camino hacia la determinación (que busca superar la oposición entre la naturaleza formal y abstracta de la voluntad y su contenido particular) la voluntad pasa de relacionarse abstractamente consigo misma (en la posesión y propiedad) a relacionarse con otra voluntad (por medio del contrato entre propietarios) para finalmente desembocar en el conflicto entre el derecho formal y el derecho de la particularidad que, a manera de injusticia se presenta, y necesita superarse a través de una nueva figura que será la subjetividad libre (moralidad).

### 3.1.1 La propiedad.

Lo racional de la propiedad no radica en que sea la satisfacción de necesidades, sino en que supera la mera subjetividad de la personalidad. Sólo en la propiedad existe la persona como razón.<sup>170</sup>

La persona en cuanto voluntad infinita (existente en y por sí) necesita, para ser libre, darse una esfera exterior, inmediatamente distinta y separable. Por eso abandona su subjetividad individual para enfrentarse a la exterioridad de «las cosas» (carentes de libertad, de personalidad y de derecho) por medio de la apropiación. Gracias a la propiedad, la persona realiza su interioridad libre en una exterioridad que se le opone como un desafío a su propia libertad, a su voluntad de concreción y afirmación en y frente a un mundo exterior. Pero este

---

<sup>169</sup> Denis Rosenfield, *Política y libertad. La estructura lógica de la filosofía del derecho de Hegel*, México, F.C.E., 1989, p. 74.

<sup>170</sup> Hegel, FD, §41, p. 107.

acto de apropiación se limita a lo que Hegel concibe como «cosa», esto es un objeto natural<sup>171</sup> o un objeto del trabajo humano. De ninguna manera pueden las personas ser objeto de apropiación. De serlo se volverían «cosas» y entonces el derecho perdería toda su razón de ser, pues en vez de establecer y regular las relaciones intersubjetivas entre personas (individuos con derecho a tener derechos), se limitaría a controlar el intercambio de objetos (entre los cuales estaría el hombre como un objeto natural).

La propiedad no es tan solo un medio de satisfacción de las necesidades individuales, es en realidad un medio de superación (*aufheben*) de la voluntad subjetiva. En la propiedad el espíritu libre se objetiva y dota de sentido al mundo exterior (a aquello que carece de libertad, personalidad y de derecho: las cosas). Las «cosas» no poseen de un fin propio; es la propiedad lo que les imprime sentido<sup>172</sup>: “La persona tiene el derecho de poner su voluntad en toda cosa, que de esta manera es *mía* y recibe a mi voluntad como su fin sustancial (que ella en sí misma no tiene), como su determinación y su alma. Es el *derecho de apropiación* del hombre sobre toda cosa”<sup>173</sup>.

La lógica de la apropiación es lo que hace del mundo un producto de la actividad humana. La posesión (*Besitz*) satisface necesidades o instintos a partir de una motivación

---

<sup>171</sup> Como bien apunta Ritter «las cosas» a las que hace referencia Hegel son cosas naturales pero que necesariamente estén inscritas en la relación jurídica por su accesibilidad al hombre: “...el moderno Derecho civil sólo admite que valgan como cosas las cosas naturales y lo que puede considerarse ‘exterior’, ‘carente de personalidad’ (§42). Pero esto no significa que sea posible equiparar simplemente las cosas con cosas naturales. Éstas sólo devienen cosas si pueden entrar en una relación jurídica y están así a disposición del hombre, mientras que todo lo natural que se sustrae por principio a estar a disposición del hombre, tal como el sol y las estrellas, no es cosa en sentido jurídico”. Joachim Ritter, “Persona y propiedad. Un comentario de los párrafos 34-81 de ‘Los principios de la filosofía del derecho’ de Hegel” en Emil Angehrn, *et. al.*, *op.cit.*, p. 132.

<sup>172</sup> Por ello la voluntad libre es idealista, porque frente al realismo que concibe las cosas (que aparecen) como absolutas, la voluntad libre se reconoce como infinita y se sabe la única fuerza capaz de brindar un sentido a las cosas, pues ella y sólo ella tiene un fin propio en y por sí. “Sólo la voluntad es lo infinito, *absoluto* frente a todo otro, mientras que lo otro es por su lado sólo *relativo*”. En Hegel, FD, §44, p. 110.

<sup>173</sup> Hegel, FD, §44, p. 109.

individual. La propiedad (*Eigentum*) constituye el resultado de este proceso, en tanto expresa universalmente la determinación de ser producto de la actividad voluntaria. Por ello el derecho a la propiedad implica el reconocimiento de la personalidad libre, pues para Hegel representa la máxima expresión del “derecho a tener derechos”. El sujeto, sólo es *persona* (en términos jurídicos) si es reconocido como sujeto de derechos y si, dentro de estos derechos, se encuentra el derecho de propiedad, que le permite objetivar su subjetividad en el mundo.

Por eso mismo, el filósofo alemán, viendo principalmente hacia las relaciones feudales (y eclesiales) de propiedad, rechaza tajantemente la propiedad comunal. La propiedad privada *no debe* subordinarse a la propiedad comunal (con la excepción de la causa pública) ya que: “La idea del estado *platónico* [basado en la propiedad comunal de los bienes y las mujeres] contiene una injusticia contra la persona, al considerarla por un principio general incapaz para la propiedad privada”<sup>174</sup>. Gracias al derecho de propiedad el individuo se reconoce libre, porque por medio de ella da existencia a su voluntad, exterioriza su subjetividad<sup>175</sup>. Ergo, todos deberían ser propietarios. No importa de qué, ni de cuánto (eso es producto de la contingencia), sino que *todos* tengan igualdad de derechos y derecho a ser propietarios.

Explica Rosenfield:

Cada quien se refleja entonces en la libertad de los otros. Cada quien, al afirmarse, establece a la vez el derecho del otro. El acto de reconocer al otro deviene, a cambio, el acto de ser reconocido. El semejante no es mi otro, sino porque él y yo somos, en nosotros mismos, otros para nosotros mismos. La alteridad es exterior e interior a la vez. Mediar la alteridad pide, por

---

<sup>174</sup>Hegel, FD, §46, pp. 11-112.

<sup>175</sup> En este sentido señala Joachim Ritter “La esfera abstracta y exterior de la propiedad establecida por el Derecho privado es comprendida así por Hegel como la condición de posibilidad de la realización de la libertad en la totalidad de la extensión de su sustancia religiosa, política, ética. La libertad del hombre, en cuanto voluntad perteneciente a la historia universal europea, alcanza su existencia en la libertad abstracta de la propiedad”. Joachim Ritter, *op.cit.*, p. 130.

ello, que se tenga conciencia plena del aspecto universal de la propiedad y del aspecto particular de la posesión.<sup>176</sup>

Así Hegel exalta, como fruto de la Modernidad, el reconocimiento de los derechos fundamentales de *todos* los individuos. Ser libre para él, equivale a ser libre en términos espirituales pero también existenciales. Alma y cuerpo no están separados en vida del individuo. Por eso si se somete la existencia de la persona al poder de otro, la persona deja de ser libre. El individuo libre, la persona, tiene igual derecho que el resto de las personas de ser propietario, pero propietario de «cosas» mas no de personas<sup>177</sup>. En esto funda Hegel la igualdad y critica toda pretensión de igualar propiedades. Ello al igual que la propiedad comunal, representa en su opinión una injusticia hacia la persona. La igualdad sólo debe plantearse en términos jurídicos, como reconocimiento de la personalidad, nada más.

Ahora bien, la representación y la voluntad interiores de que algo sea mío no son suficientes para la existencia de la propiedad y, por ende, de la personalidad. Por ello el filósofo de Stuttgart continua su análisis desglosando los momentos fundamentales de la propiedad: 1) la toma de posesión, 2) el uso y 3) la alienación.

1) La toma de posesión expresa el doble movimiento de “exteriorización” de la subjetividad en la objetividad de las cosas, y de “interiorización” de las cosas en las determinaciones de la persona. Se da por un lado en la apropiación corporal, por otro en la formación y finalmente en la designación. La apropiación corporal es la forma más simple pero más perfecta en términos sensibles de poseer una cosa pues, desde esta perspectiva, sólo me apropio de lo que toco con

---

<sup>176</sup> Denis Rosenfield, *op.cit.*, p. 82.

<sup>177</sup> Como veremos más adelante las personas pueden enajenar temporalmente propiedades interiores del espíritu, pero jamás su personalidad (alienando su existencia), pues el derecho perdería consistencia y razón de ser, ya

mi cuerpo. No obstante, el entendimiento permite vislumbrar que también se puede poseer algo que esté más allá del inmediato alcance de la mano y que sin embargo esté en conexión con esa posesión. Ello se da gracias a la formación (*formieren*) que, a juicio de Hegel, constituye la toma de posesión más adecuada a la idea. Por medio de la formación (del trabajo) lo *mío* recibe la exterioridad de *mi* autoconsciencia sin estar limitado a mi tiempo y espacios presentes. Empero, la toma de posesión por la designación es sin lugar a dudas la más perfecta de todas, pues ella permite representar la posesión sin necesidad de la presencia física de la cosa.

1) La posesión da a la cosa el predicado de ser *mía*, pero la persona sólo puede objetivar su propiedad si puede hacer uso de ella. "El uso es esta realización de mis necesidades por medio del cambio, aniquilación y consumo de la cosa, que de esta manera manifiesta su naturaleza carente de sí y cumple su determinación"<sup>178</sup>. La propiedad debe poderse usar libre y plenamente, pues de lo contrario, la cosa deja de estar bajo el dominio de la voluntad del pretendido propietario, para estar en manos de otro, lo cual resulta contradictorio. En el uso es donde se manifiestan fenoméricamente la propiedad y la voluntad que representan lo sustancial. Por eso como dice Vasquez : "Nada es el derecho de propiedad sin el uso de la propiedad puesto que la totalidad de los usos es lo que permite que la propiedad se manifieste y con ella la voluntad de disponer de ella. Para que la propiedad sea realmente tal, es decir, propiedad bajo la voluntad personal, tiene que ser propiedad plena y libre"<sup>179</sup>. El uso sin el

---

que su base es el reconocimiento jurídico del carácter imprescriptible del derecho de las personas a tener igualdad de derechos.

<sup>178</sup> Hegel, FI), § 59 p. 124.

<sup>179</sup> Eduardo Vasquez, *Dialéctica y derecho en Hegel*, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1976, p. 108.

derecho de propiedad implica necesariamente la aniquilación de la propiedad, pero la propiedad sin el uso conlleva la misma consecuencia.

La cosa poseída, destinada a satisfacer una necesidad específica, está determinada cualitativamente por su uso particular, y cuantitativamente por el valor que expresa gracias, precisamente, a su determinación cualitativa. El uso se refiere a la cualidad específica de la cosa. Pero al hacer abstracción de estas cualidades, las cosas particulares resultan comparables entre sí por la capacidad que todas ellas tienen de satisfacer necesidades en general. Esta *universalidad* que permite comparar las cosas no por sus cualidades específicas sino por la cualidad general de satisfacer necesidades, es el *valor*. Y el *valor* se expresa de manera abstracta en el *dinero*, que representa todas las cosas en la medida en que constituye un signo de la necesidad. De esta manera Hegel abre las puertas de la reflexión sobre el valor, y da pauta a discípulos como Marx que, sobre esta base, tiempo después desarrollará los conceptos de valor, valor de uso y valor de cambio.

3) La posesión, como señala Hegel desde el inicio del apartado sobre la propiedad, es siempre posesión de algo externo a la persona. Por ello, la persona puede deshacerse de la cosa o entregarla en posesión a la voluntad de otro. Pero esto puede hacerlo porque la cosa es externa ; jamás podría alienar su personalidad al poner su voluntad bajo la disposición de otra persona : “Son inalienables aquellos bienes, o más bien aquellas determinaciones sustanciales (el derecho sobre las cuales tampoco puede prescribir), que constituyen mi propia persona y la esencia universal de mi autoconsciencia, tales como mi personalidad en general, la universal libertad de mi voluntad, la eticidad, la religión”<sup>180</sup>. La persona, en cuanto sujeto de deberes y

---

<sup>180</sup>Hegel, FD, §66, p. 130.

derechos, posee una personalidad y esencia sustancial que le hacen sujeto moral y religioso. Y son justamente estas determinaciones las que vuelven imposible al sujeto responsable de sus actos, deshacerse de la sustancia de su voluntad. Si así sucediera, el hombre se convertiría simple y llanamente en una *cosa* (como ocurre en el caso de los esclavos o de las personas supersticiosas), pues su voluntad dejaría de ser tal para quedar bajo el arbitrio de un poder superior. Por eso el filósofo alemán insiste en que, si bien el derecho de propiedad puede caducar o transferirse (por ausencia de voluntad), el derecho sobre las determinaciones esenciales (o sea sobre la personalidad en general, la universal libertad de mi voluntad, la eticidad y la religión) es absolutamente imprescriptible. Puede enajenarse el uso, limitado por el tiempo, de las habilidades particulares, corporales o espirituales, o los productos de las mismas. Pero nunca puede enajenarse *todo* el tiempo concreto de trabajo, pues ello sí implica una alienación de la personalidad. El adquirente de un producto posee el pleno uso y valor de ese ejemplar *individual*, pero el creador o inventor del producto es no obstante propietario del modo *universal* de reproducción del producto; y esta propiedad es inalienable.

Y es justamente esta posibilidad de alienar e intercambiar las cosas lo que permite suponer un ámbito contractual. Ámbito en el que los propietarios se reconocen como personas gracias a la presencia de una voluntad común: "El contrato supone que los que participan en él se *reconocen* como personas y propietarios"<sup>181</sup>.

### 3.1.2 El contrato.

La propiedad afirma la voluntad de la persona en su posesión al tiempo que excluye la voluntad de los *otros* sobre la misma. Pero en el contrato, se entrecruzan las distintas

---

<sup>181</sup>Hegel, FD, §71, p. 137.

voluntades al ceder e intercambiar propiedades. Todo sujeto busca su bienestar en la satisfacción de sus necesidades particulares y para ello, entra en relación con otros sujetos donando, recibiendo y comerciando sus propiedades. Pero esta relación de intercambio supone ya el reconocimiento general de cada uno como propietario y como sujeto de derechos. Al existir cada uno para sí, existe para los demás. Yo soy propietario no sólo por la gracia de mi voluntad depositada en la cosa, sino también (y básicamente) porque soy *reconocido* por las otras voluntades como propietario. Por eso Hegel considera que el contrato es el terreno donde la libertad tiene existencia pues, la libertad sólo es asequible al propietario y, éste necesariamente requiere del reconocimiento intersubjetivo para ser tal.

Ahora, el contrato tiene i) su origen en el arbitrio, ii) es producto de una *voluntad común* (no universal) y iii) se refiere a una cosa exterior individual, capaz de ser enajenada. Por eso ni el matrimonio ni el Estado pueden subsumirse a una relación contractual. Si bien el matrimonio nace con el libre arbitrio, las personas, vuelve a insistir el filósofo alemán no son cosas y, por ende, no pueden ser poseídas como se posee a los objetos externos, no pueden ser usadas ni disponerse de ellas como se dispone de las cosas por el simple hecho de integrar un matrimonio. Por eso Hegel traslada el vínculo matrimonial a la esfera de la eticidad.

Y lo mismo sucede con el Estado, que junto con la familia y la sociedad civil constituye la eticidad. El Estado tampoco entra dentro del marco de la relación contractual porque ahí sí a diferencia del matrimonio, el Estado no está sujeto al arbitrio de los ciudadanos: "En el caso del Estado es totalmente diferente pues no radica en el arbitrio de los individuos separarse del Estado, ya que son sus ciudadanos desde un punto de vista natural. La determinación racional



del hombre es vivir en un Estado, y sino existe aún, la razón exige que se lo funde"<sup>182</sup>. El Estado es consustancial al ser humano, pensar al hombre fuera del Estado es a juicio de Hegel algo absolutamente imposible pues el hombre está determinado racionalmente para vivir en estados y ahí donde éstos no existen, resulta imperioso fundarlos. No obstante, ello no significa que el Estado pueda levantarse sobre la simple voluntad de los individuos como pretendía toda la tradición contractualista. De ser así, el Estado sería algo externo a los contratantes y los individuos podrían optar por vivir o no en un Estado, y como vimos recién en palabras del propio Hegel, el Estado es una determinación racional y necesaria del ser humano, por lo cual su constitución escapa al arbitrio de los individuos. El derecho privado no debe trasladarse a la esfera del derecho político.

El derecho privado, expresado en el contrato, manifiesta la voluntad común de dos sujetos que consienten en proporcionar y aceptar algo uno del otro. Esta es la determinación formal del contrato. Mas la determinación real del mismo es justamente el carácter obligatorio que implica el contrato, y la necesidad de su ejecución desde el momento mismo en que se estipula. Por su naturaleza, existen a juicio de Hegel dos clases de contrato :

- a) El contrato de donación que implica la cesión de un sujeto a otro de una cosa o el préstamo de la misma o de parte de ella para su uso y goce limitados en el tiempo o la prestación de un servicio.
- b) El contrato de cambio que puede darse como : i) cambio (esto es de una cosa específica por otra del mismo tipo o de una cosa específica por otra determinada como universal en función del valor —el dinero—); ii) como locación (o sea como enajenación temporal de una

---

<sup>182</sup>Hegel, FD, §75, p. 141.

propiedad por medio de un alquiler); y iii) como contrato de salario (que implica enajenar un servicio o la actividad productiva por un tiempo determinado).

c) El perfeccionamiento de un contrato por medio de una prenda. En los contratos en que se enajena la utilización de una cosa pero se mantiene el carácter de propiedad sobre la misma, se hace necesario estipular una prenda (como lo son la hipoteca y la fianza) para asegurar que la cosa es de *mi propiedad* aun cuando sus cualidades específicas y el valor excedente correspondan al prendador. Por eso la prenda no es propiamente un contrato sino una estipulación que perfecciona el contrato.

Sin embargo, apunta el filósofo alemán, que la voluntad universal que constituye el derecho *en sí* podría entrar en colisión con el derecho en su existencia, o sea con la particularidad de la voluntad: "En el contrato, en el acuerdo, está el derecho de reclamar la ejecución, pero ésta depende nuevamente de la voluntad particular que, en cuanto tal, puede actuar en contra del derecho existente. De esta manera aparece aquí la negación, que antes estaba en la voluntad existente en sí; esta negación es precisamente la *injusticia*"<sup>113</sup>.

La voluntad particular es contingente y arbitraria y, por ende, la subjetividad podría llevar a desconocer el derecho vigente y el derecho de otras personas, a fin de imponer un derecho propio. Ello transmutaría el derecho universal (vigente y reconocido por todos) en un derecho particular pero, como explica Hegel en el tercer y último apartado del derecho abstracto (la injusticia), a fin de cuentas, la intención de negar el derecho termina en una afirmación del mismo.

---

<sup>113</sup>Hegel, FD, §81, p. 149.

### 3.1.3 La injusticia.

En el contrato el derecho está puesto *en sí*, en tanto expresa la comunión de la voluntad particular y la voluntad universal. Pero la colisión de la voluntad particular con el derecho hace *aparecer* la injusticia pues el derecho parece devenir un derecho particular. No obstante, en esta lucha de la voluntad particular con la voluntad general, esta última es la que saldrá airosa pues la verdadera esencia de la voluntad particular se manifiesta en la carencia de un fundamento universal o universalizable ; por ende, la voluntad general afirma su verdadera esencia superando así la *apariencia*<sup>184</sup> de la voluntad particular que pretende hacerse pasar por la esencia verdadera.

“La injusticia es por lo tanto la apariencia de la esencia que se pone como independiente”<sup>185</sup>. Puede de esta manera presentarse de tres maneras diferentes: a) como injusticia civil o de buena fe ; b) como fraude ; y c) como delito.

a) La injusticia civil se produce cuando se toma lo injusto por justo. En este caso ambas personas reconocen el derecho como tal pero éste no se convierte en objeto de litigio, pues lo que ambas partes reclaman es la posesión de una propiedad que está en manos de la otra persona, no la validez o invalidez del derecho mismo. Al ser reconocido el carácter universal del derecho por ambas partes, el conflicto adquiere un fundamento jurídico pues la controversia atiende tan sólo la cuestión de la subsunción de la cosa bajo la propiedad de uno o de otro. Así pues, esta primera modalidad de injusticia se basa en una negación de la voluntad

---

<sup>184</sup> “Apariencia es la existencia que no es adecuada a la esencia [...] La apariencia es por lo tanto lo no verdadero, que desaparece cuando quiere ser por sí, y en este desaparecer se ha mostrado la esencia como esencia, es decir como poder de la apariencia. La esencia ha negado su negación y resulta así confirmada”. En Hegel, FD, § 82, p.150.

<sup>185</sup>Hegel, FD, §83, p. 151.

particular pero, en el respeto del derecho universal. Para el derecho la injusticia es una apariencia.

b) El Fraude. En este caso la injusticia ya no es una apariencia para el derecho sino que lo es para *mí*, pues yo soy lo injusto que muestro una *apariencia*. El derecho resulta apariencia porque la voluntad particular intenta afirmarse como el derecho verdadero. Una de las partes busca imponer a la otra su voluntad particular bajo el amparo de una falsa apariencia que presenta el contrato como algo recto y exacto. Se respeta, nos dice Hegel, la voluntad particular, pero no el derecho universal, pues al hacer creer al perjudicado que el contrato es justo el fraude no lesiona explícitamente a la voluntad particular, pero sí al derecho que es engañado por el defraudador.

Por medio del contrato se intercambian cosas de igual valor pero, una de las partes puede engañar a la otra dándole a cambio una propiedad de inferior valor a la que recibe. En esto radica el fraude pues, la persona engaña al derecho universal en su búsqueda por hacer prevalecer su derecho subjetivo. Al engañar el derecho me resulta una mera apariencia, y por ello, a diferencia de lo que sucede en un caso de injusticia civil, en este caso sí debo ser castigado, pues mi lesión atenta directamente contra el derecho universal.

c) Violencia y delito. La violencia esgrimida sobre una persona y su propiedad constituyen como hemos visto la negación de la persona y su voluntad libre y, por ende, del derecho. Mas el crimen que implica el delito, radica en la coacción y violencia que se ejerce directamente contra la libertad de la persona, contra su libre voluntad de disponer de sí mismo y sus propiedades. La violencia no es otra cosa que la exteriorización de una voluntad que elimina la existencia de otra voluntad. Pero a diferencia de la injusticia civil o del fraude, la violencia

constituye un delito porque no sólo vulnera la voluntad del otro, sino también que también quebranta el derecho universal. Por eso dice Hegel : “La auténtica injusticia es el delito, en el cual no se respeta el derecho ni en sí ni como se me aparece a mí, con lo que se lesionan ambos lados, el objetivo y el subjetivo”<sup>186</sup>. El delito niega la subsunción de una cosa bajo mi voluntad, pero también viola la capacidad jurídica al negar el reconocimiento universal de mi propiedad. Por eso sólo puede ser reparado desde el derecho penal (a diferencia de las anteriores faltas que entraban en la esfera del derecho civil).

La violencia sólo se elimina con la propia violencia. Por eso se requiere de una segunda violencia para suprimir esta primer violencia que lesiona la existencia de la libertad. Pero a diferencia de la primera ésta resulta legítima, pues el derecho de coacción no es un derecho primario, es por el contrario, resultado de una violencia ejercida sobre el concepto de derecho.<sup>187</sup> El delito es en sí mismo una negación del derecho, por eso la negación del delito no es mas que la negación de la negación, esto es la superación del mismo en la afirmación del derecho efectivo.

La venganza elimina también el delito, pero es la acción de una voluntad subjetiva, por lo cual su justicia es contingente ; y además, al ser una acción de una voluntad particular, se comete una nueva lesión que da pie a toda una cadena de *crimina privata*. El derecho por el contrario, persigue y castiga los delitos como *crimina publica*, porque representa la universalidad ofendida que busca restaurarse por medio de la negación de la negación de la ley. La justicia tiene un carácter punitivo, no vengativo.

---

<sup>186</sup>Hegel, FD, §90, p. 154.

Por eso mismo, la pena que el derecho le aplica al delincuente no busca simplemente castigarle, sino que persigue la admisión por parte del mismo de la pena que se le impone. Formalmente, la acción del delincuente también demanda universalidad : al imponer *su ley*, el delincuente busca el reconocimiento de su voluntad particular. Así entran en colisión la ley del derecho universal y la *ley del delincuente*. Frente a esto el derecho busca que el delincuente reconozca su no-libertad en la vulneración de la libertad del otro, y que en consecuencia su voluntad quiera el castigo y lo exija como su derecho. Sin embargo, esto escapa ya al mero campo del derecho abstracto. La asunción de culpabilidad de parte del delincuente nos lleva directamente al terreno de la moralidad :

En el derecho la voluntad tiene su existencia en algo exterior ; lo ulterior es, empero, que la tenga en sí misma, en algo interior : tiene que ser por sí misma subjetividad y enfrentarse a sí misma. Este comportarse en relación a sí misma es lo *afirmativo* que, sin embargo, sólo puede conquistar por la eliminación de su inmediatez. La inmediatez eliminada en el delito conduce así, por medio de la pena, es decir de la nulidad de esa nulidad, a la afirmación, a la *moralidad*.<sup>187</sup>

---

<sup>187</sup> "El derecho abstracto es *derecho forzoso* porque la injusticia contra él es una fuerza contra la *existencia* de mi libertad en una *cosa exterior*. La conservación de esta existencia frente a la fuerza es, por lo tanto, también una acción exterior y una fuerza que elimina la primera". En Hegel, FD, §94. p. 156.

<sup>188</sup> Hegel, FD, §104, p. 167.

### 3.2 La moralidad.

*La moralidad absoluta se opone a la virtud en todos sus grados.*

Hegel

Como vimos en el apartado anterior, en el «derecho abstracto» el individuo alcanza la libertad en cuanto «persona» al contar con el *derecho* de depositar su voluntad en una cosa, y entrar así en relación con las demás personas. No obstante, al «derecho abstracto» la “particularidad individual” no le concierne, por eso no se ocupa de los móviles y propósitos individuales. Será la «moralidad», la conciencia moral kantiana, la que introduzca el elemento de la subjetividad, para observar los hechos ya no sólo desde el abstracto y general lente del derecho, sino también desde la singularidad y particularidad del individuo. Como destaca Ritter:

A diferencia del punto de vista de la legalidad, que Hegel hace suyo en la forma del precepto del derecho: ‘sé persona y respeta a los demás como persona’, con la moralidad, la ‘autodeterminación interna’, mi visión e intención en el fin de la voluntad subjetiva y con ello la ‘singularidad objetiva’ obtienen su derecho frente a lo universal y en reacción con el ‘derecho del mundo’.<sup>189</sup>

La moralidad es el punto de vista de la voluntad en cuanto voluntad subjetiva. Desde esta perspectiva el individuo no es más *persona* sino *sujeto*. Sujeto de conciencia moral que reflexiona, decide y actúa acorde con su voluntad para conseguir sus propósitos. La moralidad permite que la libertad, puesta con el derecho abstracto, se concrete como “libertad de la voluntad subjetiva”: “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

---

<sup>189</sup> Joachim Ritter “Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la moralidad kantiana” en Emil Angehrn, *et.al.*. *op.cit.*, p. 144

voluntad, en cuanto subjetiva, pueden ser efectivamente reales la libertad y la voluntad existente en sí<sup>190</sup>.

Para Hegel la libertad llega a su completo despliegue y determinación con este nacimiento de la subjetividad que coincide, en su filosofía de la historia, con la génesis de la Modernidad. La disolución del mundo ético<sup>191</sup> no es otra cosa que el resultado de la emergencia de la subjetividad. El espíritu universal, extrañado de sí mismo, adopta la forma de la subjetividad en la conciencia moral kantiana. No existía el «sujeto» en el mundo griego; ahí la comunidad constituía el absoluto. Y aun cuando la aparición del mundo romano, que en la filosofía del derecho podemos asociar con el «derecho abstracto», da lugar a la valoración de la «persona» y de los derechos de la persona, la subjetividad, lo que hace particular a un individuo, aún no tiene lugar. La subjetividad irrumpe como un proceso necesario del devenir del espíritu en la armónica eticidad griega; pero aún así, la siguiente figura (la del Imperio romano) sólo reconoce el derecho particular en cuanto generalidad de individuos (de personas). Será recién la conciencia moral kantiana la que recupere la libre subjetividad en cuanto autonomía. En este sentido apunta Joachim Ritter:

La eticidad que aún no conoce la moralidad no es, por tanto, 'el punto de vista supremo de la autoconsciencia espiritual', por muy 'bella, amable e interesante' que sea 'este fenómeno'. Le falta la 'reflexión del pensamiento en sí... la infinitud de la autoconsciencia'. Por ello el espíritu no podía permanecer en el punto de vista de la bella unidad espiritual más que por poco tiempo. El 'elemento de la subjetividad, de la moralidad, de la propia reflexión de la interioridad', que para la eticidad griega fue la fuente de su corrupción, es comprendido por Hegel al mismo tiempo de manera positiva como 'fuente de ulterior progreso'.<sup>192</sup>

---

<sup>190</sup>Hegel, FD, § 106. P. 171.

<sup>191</sup> Véase Cap. 2.

<sup>192</sup> Ritter, Joachim "Moralidad...", en Emil Angehrn, *et.al.*, *op.cit.*, p. 155.



La recuperación de la subjetividad en la moralidad, representa en el sistema hegeliano un punto cardinal para comprender el desarrollo del pensamiento político del filósofo de Stuttgart. Hegel, gran admirador de la Grecia antigua, nunca sugirió siquiera un retorno a aquella “armonía ética”. Recuperó sí, numerosos elementos de la eticidad griega en su concepto de Estado, pero nunca abogó por esa subsunción de la subjetividad en la universalidad estatal —como sucedía con los griegos—. Y ello se debe a que nuestro filósofo siempre reivindicó el advenimiento de la subjetividad con el nacimiento del mundo Moderno. “La moralidad —apunta F. Prieto— afirma el ámbito de la subjetividad que es esencial en el Estado Moderno”<sup>193</sup>, constituye un pilar de éste mismo pues, aunque es superada en la eticidad, se conserva siempre como ese espacio necesario que dota de autonomía y libertad al individuo.

La moralidad, no es una esfera autónoma y aislada de desenvolvimiento de la subjetividad. Por lo contrario, la conciencia moral supone la vida ética, se inscribe en el marco de relaciones culturales, sociales, económicas y políticas de una comunidad específica. Y si bien la vida ética se constituye con el movimiento de la acción moral, la acción moral tiene siempre por marco referencial a la eticidad (y también, por supuesto, al derecho).

Como dice Hegel, “el punto de vista moral, es por lo tanto, la figura del *derecho de la voluntad subjetiva*”<sup>194</sup>. La acción moral no es otra cosa que la exteriorización de la voluntad, como voluntad subjetiva. Mas esta acción no es un asunto aislado de un individuo particular; porque el sujeto constituye la mediación entre el ser abstracto de la «persona» y la particularidad del «miembro de una comunidad». El sujeto ve en su deber-ser moral la universalidad del concepto, y construye su pedazo de realidad. Pero aunque ese deber-ser

---

<sup>193</sup> Fernando Prieto, *El pensamiento político de Hegel*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1983, p. 161

formal atiende a la autonomía, no debemos perder de vista que, como decíamos más arriba, que incluso la conciencia moral tiene como referencia el mundo ético.

La moralidad no es sinónimo del bien ni antónimo de lo inmoral. La moralidad es la subjetividad de la voluntad, y en cuanto tal, comprende tanto lo que comúnmente se conoce como moral, como lo que el sentido común encuentra inmoral:

Lo moral debe ser tomado en sentido amplio; esto es, no solamente como lo que es moralmente bueno. *Le moral*, en la lengua francesa, es contrapuesto al *phisique* y significa lo espiritual, lo intelectual en general. Lo moral tiene, sin embargo aquí, el significado de una determinación de la voluntad, en cuanto no está en general en el interior de la voluntad, y comprende, por tanto, en sí, el propósito y la intención, y también lo que es moralmente malo.<sup>195</sup>

Porque la moralidad kantiana en realidad refiere esa facultad del individuo de reflexionar, decidir y actuar de acuerdo, única y exclusivamente, a su voluntad, sin la interferencia o coacción de alguna ley o factor externo. Por eso opina Rosenfield:

De este modo vemos que Hegel, por medio de la 'moralidad', introduce en su concepto de individuo la dimensión de una libertad subjetiva que dignifica el derecho de cada quien para producirse como agente consciente de su proceso de autodeterminación.<sup>196</sup>

El sujeto moral teje su propio destino con las agujas de su voluntad. Él reflexiona, él decide, él actúa. Su decisión y sus actos pueden ser buenos o malos, no importa. Lo importante es que él, y solo él, es responsable de sus actos. Porque el decide adecuar o no su voluntad individual a la voluntad universal. Al hacerlo, ciertamente, trasciende la esfera de la moralidad y la supera en la eticidad. Pero, el quid de todo el pensamiento político hegeliano es que, este individuo identifique su subjetividad con la universalidad, como resultado del proceso reflexivo (de extrañamiento) que constituye la moralidad. De no ser así, estaríamos

---

<sup>194</sup> Hegel, FD, § 107, p. 172.

<sup>195</sup> Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, México, Porrúa, 1990, p. 261.

<sup>196</sup> Denis Rosenfield, *op.cit.*, p. 109.

nuevamente frente a la “bella armonía ética” que Hegel intenta superar. Por eso nuestro filósofo insiste en que sólo el hombre culto tiene voluntad moral; porque sólo el que sabe y conoce, puede, en su opinión, tomar una determinación (sea esta positiva o negativa), los demás asumen lo dado sin cuestionamiento alguno.

Ahora bien, la acción moral, en cuanto exteriorización de la voluntad subjetiva, contiene las siguientes determinaciones: a) el propósito y la responsabilidad; b) la intención y el bienestar y c) el bien y la conciencia moral.

### 3.2.1 El propósito y la responsabilidad.

La exteriorización de la voluntad subjetiva se expresa como un *suceso* al concretarse en una realidad exterior. Mas la especificidad de este suceso está dada por una serie de circunstancias que le envuelven y que, en su calidad de condición, fundamento o causa, resultan *responsables* del mismo. Es decir, todo hecho supone una serie de coyunturas que lo determinan y lo vuelven único posible resultado de esa específica relación entre aquellas circunstancias. La moralidad, a diferencia del derecho que sólo se ocupaba de señalar y castigar el delito, busca establecer las circunstancias que a éste le antecedieron para que, a su vez, el delincuente asuma su delito como tal (reconozca su culpa) y no sólo como una imposición de la universalidad sobre su particularidad. Como dice Valcárcel: “en la esfera del derecho abstracto hay que olvidar las cuestiones de la subjetividad, en lo penal hay que desobjetivizar el delito”.<sup>197</sup> En la moralidad la subjetividad se vuelve el actor principal de la obra.

Las circunstancias, y el conocimiento que de las mismas tenga el sujeto productor de un suceso, determinan el grado de responsabilidad de un individuo:

---

<sup>197</sup>Amelia Valcárcel, *Hegel y la ética (sobre la superación de la mera moral)*, España, Anthropos, 1988, p. 343.

La *finitud* de la voluntad subjetiva en la inmediatez de la acción consiste inmediatamente en que para su acción tiene un objeto exterior *presupuesto* acompañado de una multiplicidad de circunstancias. El hecho provoca un cambio en esta existencia previa y la voluntad es responsable de él en la medida en que la existencia alterada lleva en sí el abstracto predicado de lo *mío*.<sup>198</sup>

Un *hecho indeterminado* se vuelve *acción* de un *sujeto determinado* en la medida en que éste reconoce en el hecho su *propósito* y por ende, asume su *responsabilidad* frente al mismo. Reconocer un acto como *mío* es admitir la presencia de mi voluntad subjetiva en determinado suceso, y aceptar que éste no es otra cosa que el resultado de algo que *yo* había planeado y estipulado como *mi propósito*:

El derecho de la voluntad consiste en que en 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. El hecho sólo puede ser imputado como responsabilidad de la voluntad: éste es el derecho del saber.<sup>199</sup>

Incluso, aun cuando es mi responsabilidad vigilar las cosas de las cuales soy propietario, ello no es razón suficiente para imputarme responsabilidad alguna en los perjuicios que ellas, bajo el dominio de otra persona, provoquen. La responsabilidad está dada por la libertad de conocer, decidir y actuar. Sólo la voluntad subjetiva, que libremente piensa, quiere y actúa, resulta responsable. Inclusive, la voluntad sólo ha de hacerse responsable, en esta figura, de *sus propósitos*. Todas las contingencias que de alguna manera alteren el fin buscado por el sujeto, escapan diametralmente de su propósito y, por ende, él no resulta responsable de las mismas. La bella conciencia ética, que asume el destino como suyo, es incapaz de establecer esta diferencia entre la *acción* del que conoce las circunstancias y actúa acorde a un *propósito* y el *hecho* por el que se imputa culpabilidad a un sujeto, aun cuando circunstancias ajenas o

---

<sup>198</sup>Hegel, FD, §115, p. 179.

<sup>199</sup>Hegel, FD, §117, p. 180.

sucesos exteriores hubieren influido para desviar su propósito. Edipo no es culpable desde esta perspectiva y, sin embargo, si lo era a los ojos del mundo griego.

Ahora, si bien no pueden preverse ciertas consecuencias de los actos que podrían evitarse, sí debe conocerse la naturaleza *universal* del hecho *singular*. O sea, que no basta con manifestar el móvil particular de nuestros actos, sino que es preciso tener presente en estos mismos, la universalidad. Y es aquí donde se da el tránsito del propósito a la intención:

El tránsito del propósito a la intención consiste en que no sólo debo saber mi acción singular, sino lo universal que está unido a ella. Lo universal que aparece de esta manera es lo querido por mí, mi *intención*.<sup>200</sup>

### 3.2.2 La intención y el bienestar.

El propósito busca la realización de un fin particular. La intención relaciona ese fin con la universalidad, estableciendo no sólo el qué quiero (como lo hace el propósito), sino también el para qué lo quiero. Como señala Rosenfield:

La 'intención' de la voluntad moral es, precisamente, captar, en su 'proyecto', el aspecto universal porque le permite reivindicar, a la altura de lo que sobreviene prácticamente, lo que, en la situación, forma la determinación de la operación realizada. El aspecto intencional del sujeto pretende hacer valer su propia capacidad, que consiste en atribuir a la cosa en particular un predicado universal en detrimento de la relación viva que lo particular sostiene con lo universal.<sup>201</sup>

Un delito afecta en primera instancia la singularidad de una persona o varias personas determinadas, pero visto desde el lente de la universalidad, tal acto es definido de acuerdo a sus características más generales que nos permiten clasificarle como robo, fraude, asesinato, etc. El propósito pudo ser matar a una persona en especial por determinadas circunstancias, ahora, siendo la intención el matar, el delito se juzga no porque el delincuente asesinó a esa

---

<sup>200</sup>Hegel, *FD*, §118, p. 182.

<sup>201</sup>Denis Rosenfield, *op.cit.*, p. 118.

persona en especial y no a otra, sino por la intención y el acto de matar. El asesinato no solo lesiona la vida de una persona en especial, sino a la vida misma, no sólo atenta contra la particularidad de un sujeto sino contra la universalidad misma:

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 cuanto parte de un ser *pensante*, tiene no sólo la singularidad, sino esencialmente este lado *universal*: la *intención*.<sup>202</sup>

En cuanto ser pensante, el sujeto tiene una intención al realizar un acto. Ello implica que independientemente de los alcances de su acto (que en extensión pudieron escapar a su propósito), el sujeto, al empeñar su voluntad subjetiva en determinada acción, reconoce la cualidad universal de la misma. Sólo los locos, los niños o los idiotas, que “carecen” de pensamiento y voluntad, en opinión de Hegel, resultan irresponsables en dichos casos. Pero los sujetos de razón deben reconocer la objetividad de su acto y, aunque invoquen un móvil particular justificativo de su acción (cosa que por otra parte afirma la libertad subjetiva), éste no puede atentar contra el *bienestar* de otros. Porque aunque la plena realización de la libertad subjetiva reclame la satisfacción de los deseos y necesidades del sujeto para que éste alcance *su* bienestar, “la intención de procurar mi bienestar y el bienestar de otros, no puede justificar una *acción injusta*”<sup>203</sup>.

Se trata, pues, señala Rosenfield, en cuanto al ‘sujeto’, de ‘superar’ la escisión entre la universalidad subjetiva y la particularidad objetiva, entre la conciencia subjetiva de sí y la objetividad de la acción, de tal manera que la voluntad no caiga ni en lo que serían las tentaciones de una especie de utilitarismo moral, ni en lo que es para él el formalismo de la moral kantiana.<sup>204</sup>

---

<sup>202</sup>Hegel, FD, §119, p. 183.

<sup>203</sup>Hegel, FD, §126, p. 190.

<sup>204</sup> Denis Rosenfield, *op.cit.*, p. 120.

Hegel busca una mediación entre la moralidad que funda el bienestar en la conciencia subjetiva y entre el utilitarismo que relega el mismo en nombre de un bien más general. Destaca el derecho de la voluntad subjetiva de afirmarse en la satisfacción de sus deseos y necesidades como el más puro acto de libertad; pero a su vez apunta que, por encima de la voluntad particular reina la universalidad del derecho, lo que implica reconocer a todos los sujetos como personas, esto es como sujetos con derecho a tener derechos. Ninguna acción moral puede atentar contra el derecho. No obstante, existe una sola circunstancia en la que el “derecho de la persona” debe subordinarse al “derecho al bienestar”, es el caso del “derecho de necesidad”.

Los sujetos, en su incansable búsqueda por alcanzar su bienestar, no deben ni pueden atentar contra el derecho de los otros a alcanzar también su bienestar. Porque mi bienestar supone ya el derecho de los otros, como personas, a realizar también su particularidad. Por eso no puedo justificar un perjuicio al bienestar de otro en la satisfacción de mi propio bienestar. Pero el filósofo de Stuttgart, sensible a la miseria de su época, reconoce no obstante, que el derecho puede ser trastocado cuando lo que está en juego es la vida. Si la vida de un hombre está en peligro, el “derecho de necesidad” justifica atentar contra el derecho abstracto (contra la propiedad por ejemplo), a fin de defender el más importante derecho que es el derecho a la vida:

La vida, por ser la totalidad de los fines, tiene derecho ante el derecho abstracto. Si, por ejemplo, alguien puede conservar su vida robando un pan, evidentemente hay aquí una lesión a la propiedad de un hombre, pero sería injusto considerar esta acción como un robo ordinario. Si no se le permitiera actuar de esta manera a un hombre cuya vida peligraba, se le determinaría como carente de derecho, y al privarlo de la vida se le negaría la totalidad de su libertad. [...] Por eso la necesidad del presente inmediato puede justificar una acción injusta, pues con su

omisión se cometería a su vez una injusticia y, en realidad, la mayor injusticia, la total negación de la existencia de la libertad.<sup>205</sup>

El «derecho de bienestar», enfrentado al «derecho abstracto», sólo alcanza cumplimiento en la superación que de ambos momentos genera la universalización de la idea moral: el «bien».

### 3.2.3 El bien y la conciencia moral.

El «bien» es el fin último del mundo porque en él se conservan y se superan la generalidad del derecho abstracto y la particularidad del bienestar, como resultado del proceso de constitución de lo universal. Mas el bien es la verdad de la voluntad particular (y la voluntad no es otra cosa que aquello en lo que ella libremente se pone), por ello el bien sin la voluntad subjetiva, o sea el bien independiente de la voluntad, no es más que una mera abstracción:

*El bien es la idea como unidad del concepto de la voluntad particular. 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. Es la libertad realizada, el absoluto fin último del mundo.*<sup>206</sup>

El derecho de la voluntad subjetiva es considerar como bueno lo que deba reconocer como válido. O sea, que la voluntad actúe siguiendo su propia idea del bien. Pero el derecho de la objetividad reclama de la acción su adecuación con la validez del orden del mundo. “Quien quiere actuar en esa realidad, precisamente por ello debe someterse a sus leyes y reconocer el derecho de la objetividad”<sup>207</sup>. Por eso, en primer lugar, el bien es un deber para la voluntad, porque independientemente del contenido del mismo, la voluntad debe cumplir con el deber, porque solo así el sujeto está consigo mismo y es libre. La moralidad kantiana,

---

<sup>205</sup>Hegel, FD, §127, p. 192.

<sup>206</sup>Hegel, FD, §129, p. 193.



expresa en el imperativo categórico, reclama simplemente el deber por el deber. Sin embargo Hegel denuncia un vacío formalismo en el pensamiento kantiano, pues considera que al no determinarse deberes particulares tampoco se fija un criterio para determinar qué contenidos particulares podrían constituir un deber, de tal suerte que incluso un modo de proceder injusto en términos morales, podría ser justificado.

La conciencia moral es el retiro absoluto a la más profunda interioridad; en ella no hay lugar para ninguna determinación exterior pues, su único contenido es ella misma. La conciencia moral quiere y persigue el bien pero ella y sólo ella es quien dispone el contenido del bien. La única máxima que como deber supremo tiene es: actúa de forma tal que la máxima de tu acto se convierta en deber universal:

La conciencia moral expresa la absoluta justificación de la autoconsciencia subjetiva, que asegura que ella sabe, en su propio interior y a partir de sí, qué son el derecho y el deber, y que solo reconoce lo que de esa manera sabe que es el bien, con lo que al mismo tiempo afirma que lo que ella sabe y quiere es en *verdad* el derecho y el deber.<sup>208</sup>

Pero “la verdadera conciencia moral [que sólo emerge con el nacimiento de la eticidad] es la disposición de querer lo en y por sí bueno”.<sup>209</sup> Lo bueno de un acto, independientemente de la consideración de una determinada conciencia moral, sólo puede establecerse examinando el contenido de dicho proceder. A decir de Hegel, el derecho y el deber no son propiedad de un individuo particular ni existen en la forma de un sentimiento singular, por el contrario constituyen determinaciones universales expresadas en *leyes y principios*. Por ello la validez del juicio de la conciencia moral está supeditada a la verdad que éste exprese, o sea, que la conciencia moral kantiana es superada en la conciencia moral que nace con la eticidad.

---

<sup>207</sup>Hegel, FD, §132, p. 195.

<sup>208</sup>Hegel, FD, §137, p. 201.

<sup>209</sup>Hegel, FD, §137, p. 200.

La moralidad kantiana juzga lo que es bueno desde su propio saber interior con absoluta independencia del mundo externo. Por eso en momentos en que la realidad se ha convertido en una “vacía existencia inconsistente”, surgen sujetos como Sócrates que, replegándose en sí mismos, enfrentan su presente y ponen en tela de juicio el orden establecido. El mundo ético se quebranta, como hemos visto ya, con el nacimiento de la singularidad que cuestiona la bella armonía del todo establecido. La conciencia moral de Sócrates rompe la inmediatez de los lazos comunitarios del mundo griego, al poner en duda la validez de aquel orden ético pero, como contrapartida, invita a buscar la idea del bien en el interior de cada subjetividad.

No obstante aunque esta búsqueda, vista en retrospectiva y como un momento esencial del devenir del espíritu, resulta positiva en términos de la afirmación de la individualidad, también presenta una faceta negativa. El riesgo de que la conciencia moral realice actos malos, amparada en su libre subjetividad, es bastante alto, pues, como reiteradamente hemos señalado, la conciencia moral sólo juzga desde la interioridad de su propio criterio. Y al permanecer en su propia interioridad la conciencia tiene “... la posibilidad de convertir en principio tanto lo *en y por sí universal* como el *arbitrio*, de hacer predominar la *propia particularidad* sobre lo universal, y de realizarla por medio de su actuar; en otras palabras, tiene la posibilidad de ser *mala*”<sup>210</sup>. No es «mala» la voluntad natural (que a juicio de Hegel se expresa en los niños y hombres incivilizados<sup>211</sup>) que en su inconsciencia actúa mal, pues la falta de juicio le exime de responsabilidad. Pero cuando el filósofo alemán habla de seres

---

<sup>210</sup>Hegel, FD, §139, p. 204.

<sup>211</sup> Ciertamente encontramos en Hegel algunas opiniones que en el marco de su filosofía de la historia pretenden explicar el devenir humano como el progreso de lo natural inmediato en el ser humano, hacia lo racional mediado. Pero al margen de los juicios de valor inherentes en dicha afirmación, conviene destacar una vez más la latente preocupación hegeliana por distinguir en el ser humano ese carácter reflexivo que le extraña de lo meramente natural.

humanos alude a seres autoconscientes, dotados de voluntad y responsabilidad; por ende, cuando un sujeto *quiere lo malo, lo natural*, actúa acorde con su voluntad y resulta por tanto responsable de su elección (“la naturaleza del mal es pues que el hombre pueda quererlo”<sup>212</sup>).

Algunos “sabios teólogos”, dice el filósofo de Stuttgart en un tono un tanto irónico, afirman que detrás de cada acción hay siempre un aspecto positivo pues, a decir de ellos, no existe un hombre totalmente malo que persiga exclusivamente lo negativo, ya que siempre hay una perspectiva que ve un aspecto positivo (bueno) en cualquier actuar. Pero a juicio de nuestro filósofo esta opinión por sí sola constituye *el mal*, pues querer el bien en abstracto reserva la determinación del mismo al arbitrio del sujeto y *el bien* es una determinación universal, racional y concreta.

Hegel considera que calificar el mal en función de la intención y la convicción subjetiva (como pretende la moralidad kantiana) equivale a avalar la *hipocresía* pues, el que actúa mal sabe, en tanto es un ser autoconsciente, que está actuando mal y no obstante, justifica su acción mediante una motivación que pretende hacer aparecer ésta como buena. Por eso, dejar la determinación del bien en manos de la convicción subjetiva implica grandes riesgos pues, de esta manera, “...no habría ya ningún juicio racional sobre las decisiones buenas o malas, dignas y despreciables. La ilusión tendría el mismo derecho que la razón, o, mejor dicho, la razón no tendría ningún derecho...”<sup>213</sup>.

Pero peor aun que la *hipocresía* es, para el filósofo alemán, la *ironía*. La autoconsciencia hipócrita presenta su acción a los demás como una acción buena; pero la autoconsciencia irónica se asume a sí misma como lo absoluto, y en cuanto tal, se afirma a sí misma y se

---

<sup>212</sup> *Ibid.*

autoconviene de que sus actos son buenos. Envuelta por la ironía la subjetividad se erige como única legisladora capaz de determinar el bien y el mal. La hipocresía reconoce el mal y busca presentarlo como un bien; la ironía, en cambio, desconoce el mal pues, sólo el arbitrio (la subjetividad que se sabe lo absoluto) es susceptible de establecer los criterios del bien y del mal.

A los ojos de nuestro filósofo, la pretensión de ambas expresiones de la moralidad (la hipocresía y la ironía) de rebajar la ley a una *letra exterior*, vacía supuestamente porque no pasa por *mi convicción subjetiva*, es una pretensión monstruosa pues, "...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..."<sup>214</sup> son vulneradas por la simple *convicción individual*. Desde esta perspectiva no existe una diferencia objetiva entre el bien y el mal, porque lo único malo es aquello de lo que no estoy convencido.

Es el punto de vista de la conciencia moral, que como el «alma bella» de la *Fenomenología*, se encierra en su *vanidad* para juzgar la realidad desde su propia subjetividad sin mancharse con el devenir del mundo. Pero el alma bella necesita reconciliarse con el mundo a partir del mutuo reconocimiento de las autoconciencias; y asimismo, la conciencia moral necesita superarse en la eticidad para alcanzar la objetividad del bien.

Para Hegel "...permanecer en el mero punto de vista moral sin pasar al concepto de la eticidad, convierte aquel mérito en un *vacío formalismo* y la ciencia moral en una retórica acerca del *deber por el deber mismo*".<sup>215</sup> Al reconocer como válidos única y exclusivamente

---

<sup>213</sup>Hegel, FD, §140, p. 214.

<sup>214</sup>Hegel, FD, §140, p. 215.

<sup>215</sup>Hegel, FD, §135, p. 198.

los dictados de la subjetividad, la conciencia moral da cabida, objetivamente, al mal, pues, lo que interesa es la convicción del sujeto en su acto, mas no el contenido de este mismo:

Lo que Hegel critica a la moralidad —apunta L. Siep— es la incapacidad de la ética de la conciencia moral y de la convicción para derivar deberes determinados a partir de lo universal indeterminado (legalidad en general, la comunidad de todos los seres racionales, la conciencia moral como pura decisión, etc.). Ello conduce necesariamente a la relativización de todos los deberes en tanto que realización imperfecta del 'bien' común o como posiciones arbitrarias del sujeto.<sup>216</sup>

La moralidad, que enfrenta la universalidad abstracta del bien (manifiesta en el derecho abstracto), se recluye en sí misma para desde ahí desprender el *bien*. Pero el *bien*, no sólo no nace de aquella abstracción, sino que tampoco proviene de la particularidad de la subjetividad. Al derecho le falta el momento de la subjetividad, pero a la moralidad también le falta el momento de la objetividad; el *bien* sólo emana de la superación de ambos momentos:

...el problema reside —comenta Ritter— en que Kant, con la separación de la legalidad y de la moralidad, no sólo limita el derecho —de manera legítima— a las acciones libres externas, sino que éstas son tenidas como la única forma y realidad de la acción humana, dada la separación de la moralidad recogida en lo interior y no documentable por ningún ejemplo de la experiencia exterior. Con ello Kant limita a la interioridad el ser de la subjetividad, que él mismo había concebido por primera vez en todas sus relaciones religiosas, morales y personales que la determinan. Aquí reside la unilateralidad que, según Hegel, pesa sobre la posición kantiana en toda su grandeza.<sup>217</sup>

A decir del filósofo de Stuttgart, el *bien* nace de la reconciliación del bien subjetivo y del bien objetivo, y aparece entonces, bajo una nueva figura del espíritu objetivo: la *eticidad*. “La identidad *concreta* del bien y la voluntad subjetiva, su verdad, es la eticidad”<sup>218</sup>.

---

<sup>216</sup>Ludwig Siep “¿Qué significa: ‘superación de la moralidad en eticidad’ en la ‘Filosofía del derecho’ de Hegel?” en Emil Angehrn, *et al.*, *op.cit.*, p. 191.

<sup>217</sup>Joachim Ritter “Moralidad...” en *Ibid.*, p. 150.

<sup>218</sup>Hegel, FD, §141, p. 222.

## 4. La eticidad o la efectividad del espíritu objetivo.

### 4.1 La eticidad.

La eticidad es la realización del espíritu objetivo, la verdad del mismo espíritu subjetivo y objetivo; la unilateralidad del espíritu objetivo está en tener su libertad por una parte inmediatamente en la realidad, y por consiguiente, en el exterior, en la cosa; por otra parte, en el bien, en cuanto universal abstracto. También la unilateralidad del espíritu subjetivo consiste en que esté frente a lo universal; es abstractamente autodeterminante en su individualidad interna. Suprimidas estas unilateralidades, la libertad subjetiva se hace el querer racional universal en sí y por sí; el cual tiene su saber de sí y su disposición de ánimo en la conciencia de la subjetividad individual, pero su actuación y realidad inmediata y universal en la costumbre, en el *ethos*, por lo que es libertad consciente de sí, hecha naturaleza.<sup>219</sup>

La «eticidad» constituye la *superación* tanto del derecho abstracto como de la moralidad. La noción de “deber” puesta por el derecho abstracto aludía exclusivamente al mutuo reconocimiento universal de las personas. La moralidad por su parte, derivaba el “deber” de la mera particularidad de la voluntad subjetiva. En cambio la «eticidad», como veremos en un momento, reúne y supera ambos momentos (la objetividad y la subjetividad) pues, tanto el derecho como la moralidad (que por sí mismos remiten tan sólo a la abstracción de las “personas” o de los “sujetos” mas no a la instancia concreta y universal que constituye la comunidad ética) alcanzan universalidad y efectividad (*Wirklichkeit*) en las leyes e instituciones, tradiciones y costumbres que identifican (sin provocar con ello la anulación de alguna de las partes) la *voluntad particular* con la *voluntad general*. Por eso considera el filósofo de Stuttgart que la «eticidad», en tanto refiere el proceso de identificación del sujeto con la totalidad de la vida social, representa el momento culminante en que se reconcilian las formas subjetiva y objetiva del *Ser*.

---

<sup>219</sup>Hegel, Enciclopedia..., *op.cit.*, §513, p. 263.

Como bien señala Valcárcel: “La eticidad no es una teoría de los deberes en el sentido clásico: no consiste en mostrar que tales o cuales deberes son determinaciones necesarias o que les corresponde tal o cual génesis”.<sup>220</sup> El concepto hegeliano de «eticidad», renueva radicalmente la historia del pensamiento ético. La tradición aristotélica había asociado la ética, la doctrina del *ethos*, con la *Polis*, o sea, con la «política». “‘Ética’ es [en el pensamiento aristotélico] la doctrina del Bien y del Derecho, que determina el hacer del singular formado para la universalidad en el *Ethos* y *Nomos*. Se convierte en fundamento de la ‘Política’ en cuanto que la dirección política y los estatutos constitucionales y legales tiene su fundamento y su determinación (*telos*) en la praxis ‘éticamente’ constituida en la casa y en la *Polis*”<sup>221</sup>. Pero la moralidad kantiana, como vimos en el apartado anterior, había dado un giro a esta comprensión de la ética, disolviendo el sentido que asociaba esta expresión con las costumbres e instituciones objetivas, para fundar un nuevo concepto de “moralidad” que debía desprenderse autónomamente del sujeto. En el *imperativo categórico* kantiano las costumbres pierden su significación ética pues, el “deber” no se desprende de la tradicional identidad del sujeto con la *Polis*, sino de un abstracto formalismo dictado exclusivamente por la subjetividad de cada individuo. Por eso Hegel, considera que la moralidad kantiana le queda pequeña al pensamiento de «lo ético» y establece una distinción entre ambos conceptos pues, “... aunque moralidad y eticidad sean sinónimos según su etimología, esto no impide usar las dos palabras diferentes para conceptos diferentes”<sup>222</sup>.

---

<sup>220</sup>Amelia Valcárcel, *op.cit.*, p. 395.

<sup>221</sup>Joachim Ritter, “Moralidad...”, *op.cit.*, p. 158.

<sup>222</sup>Hegel, FD, §33, p. 96.

Sin desechar la moralidad kantiana<sup>223</sup>, el filósofo de Stuttgart recupera de la antigua Grecia el concepto de “vida ética” para dotar de un sentido comunitario al concepto de «lo ético». La «eticidad» (*Sittlichkeit*), lo ético (*Sittlich*), viene del término *Sitte* que significa costumbre. En las costumbres, en las leyes e instituciones de la comunidad estatal los ciudadanos griegos se constituían como seres éticos. Pero, como vimos ya en el capítulo dos, en el mundo ético la identidad de los sujetos con la vida social se da de manera inmediata, esto es, sin la mediación de reflexión alguna. Y “...la eticidad —apunta Ritter—que aún no conoce la moralidad no es, por tanto, ‘el punto de vista supremo de la autoconsciencia espiritual’, por muy ‘bella, amable e interesante’ que sea [...] Le falta la ‘reflexión del pensamiento en sí [...] la infinitud de la autoconsciencia’”<sup>224</sup>. Por ello el filósofo alemán, aunque rescata la noción de “vida ética” de los griegos, evita la simpleza de intentar restablecer el viejo mundo ético. En su devenir, el espíritu abandona la inmediatez del *ethos* griego con el nacimiento de la subjetividad. No hay marcha atrás en la historia. Por tanto, el concepto hegeliano de «eticidad», aunque intente recuperar el sentido del mundo ético, no puede quedarse ahí, sino que necesariamente debe comprender el punto de vista de la moralidad. Ni el *ethos* griego ni la moralidad kantiana resultan suficientes por sí mismos para dar sentido al concepto de «eticidad». Es preciso superar ambos momentos de inmediatez y extrañamiento del espíritu, para encontrar finalmente la *reconciliación del individuo con la comunidad en la eticidad*.

---

<sup>223</sup> Prueba de ello es la inclusión del apartado “La moralidad” en la estructura de la *Filosofía del derecho*.

<sup>224</sup> Joachim Ritter, “Moralidad...”, *op.cit.*, p. 155.



En la eticidad el derecho deja de ser abstracto para volverse *hábito y costumbre* de los individuos, que por su parte, dejan de perseguir los dictados de su propia subjetividad, para asumir *libremente* (en la forma de *costumbre*) las leyes de la comunidad estatal<sup>225</sup>.

La eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconsciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad; actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor.<sup>226</sup>

La eticidad no es otra cosa que la expresión consciente de la *libertad subjetiva* que *sabe, quiere y actúa* acorde con el *bien viviente* que representa el principio organizativo y dinámico de una sociedad que se concreta en instituciones y leyes. La eticidad constituye la autoconsciencia de la universalidad, esto es, el saber subjetivo de lo imprescindible de la intersubjetividad. En otras palabras, la eticidad constituye el momento en que el individuo, en su calidad de miembro de una comunidad, se asume *efectivamente* como parte de ella. El individuo no se identifica espontánea e inmediatamente con las leyes e instituciones de su mundo ético como sucedía con los ciudadanos de la Grecia antigua. Aunque en escritos como *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* (1801) y *El sistema de la eticidad* (1802) Hegel aún cae en la ilusión de intentar restablecer la bella armonía griega en el mundo moderno —sin mediación alguna—, desde 1805-6 que elabora su *Filosofía Real*, sabe perfectamente que esto no es más que quimera pues, con la Modernidad nace la

---

<sup>225</sup> En el derecho la particularidad no es aún la particularidad del concepto, sino sólo la de la voluntad natural. Igualmente, desde el punto de vista de la moralidad la autoconsciencia no es aun conciencia espiritual. En ese ámbito sólo se trata del valor del sujeto, es decir, que el sujeto que se determina por el bien frente al mal tiene todavía la forma del arbitrio. Aquí en cambio, desde el punto de vista ético, la voluntad existe como voluntad del espíritu y tiene un contenido sustancial que le corresponde. *Vid* Hegel, FD, §151, p. 233.

<sup>226</sup> Hegel, FD, §142, p. 227.

subjetividad (“*principio superior de la época moderna*”<sup>227</sup>) y desde entonces, la reconciliación del individuo con la comunidad necesariamente debe estar mediada por la subjetividad:

En la edad antigua la *bella* vida pública era la costumbre de todos; la belleza constituía la unidad inmediata de lo general y lo individual, una obra de arte, en la que ninguna parte se separa del todo [...] Pero no se daba un saber de la individualidad absoluto para sí mismo, este absoluto ser en-sí<sup>228</sup>. “Tal es el *principio superior* de la *época moderna*, que los *antiguos*, que *Platón no conociera*”<sup>229</sup>.

La reconciliación del individuo con su comunidad supone, en la Modernidad, un proceso de reflexión subjetiva que permite al individuo *saber* y *querer* conscientemente su *actuación* conforme a las leyes e instituciones de su propia comunidad. Como explica Siep:

... la voluntad quiere su ‘esencia’ no haciendo de su universalidad o conformidad a la ley su propio fin, sino más bien queriendo fines que estén necesariamente ligados con la libertad (jurídica, moral y ética) de todos en una comunidad determinada. Sus fines particulares deben a la vez promover los fines de un todo conformado en leyes cuya voluntad sea incondicional e independiente de los fines concretos y máximas de los individuos, pero al mismo tiempo este todo ha de tener como fin las condiciones de la acción libre.<sup>230</sup>

La eticidad representa la reconciliación del querer subjetivo con la realidad mundana. Pero en la época moderna, la eticidad supone el desenvolvimiento de la moralidad y con ella, el nacimiento de la subjetividad. Por eso la identidad que reclama la Modernidad en el mundo ético supone necesariamente el saber y el querer de los individuos. Éstos, dotados de autonomía, conocen y quieren por sí mismos las leyes e instituciones, las tradiciones y las costumbres, propias de las comunidad en que nacen y se desarrollan. No es una visión totalitaria como pretenden algunos, sino tan sólo el reclamo de una necesaria coincidencia (mediada por la reflexión) entre el individuo y la comunidad. Hegel no pretende la subsunción del individuo en la comunidad ni mucho menos. Él ha desentrañado el devenir del espíritu

---

<sup>227</sup> Hegel, *Filosofía Real*, México, FCE., 1984, p.215.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>229</sup> *Idem.*

universal y sabe, que por más admiración que en su juventud le hubiese provocado el *ethos* griego, en la Modernidad, el nacimiento de la subjetividad obstruye esa plena y espontánea identificación del individuo con su eticidad. Ahora el individuo sólo puede querer el mundo que conoce y en el que se encuentra reconocido. Por eso la reconciliación individuo-comunidad es una reconciliación y no una subsunción:

Hegel does not, however, claim that a person's character and personality are wholly determined by this process. Nor does he hold that they are completely fixed social roles. His contention is that the central social roles constitute core features of the psychological makeup of modern people, not that they exhaust personality and character. Put another way, he claims that the central social institutions shape the fundamental needs and values of modern people, not that they uniquely fix them [...] It should also be stressed that Hegel does not think, as is sometimes suggested, that human beings are 'more particularizations' of their rôles. He recognizes that the particularities, eccentricities, and idiosyncrasies of individual people are myriad. Moreover, he thinks that civil society and the modern family each provide a sphere for the realization of different aspects of human particularity. He argues that modern people can express and develop their interests, talents, and skills within civil society.<sup>231</sup>

Como dice Habermas, "para la reconciliación de una modernidad en discordia consigo misma [Hegel] presupone, pues, una totalidad ética que no ha nacido del suelo de la propia modernidad, sino que está tomada del pasado idealizado que representa la religiosidad comunitaria del cristianismo primitivo y la *Polis* griega".<sup>232</sup> No obstante, esta eticidad no será la misma que la del mundo griego. La eticidad en el mundo moderno constituye la coronación de la subjetividad en la objetividad y por eso, como dice Gil Villegas, "... sin la *moralität*, la *sittlichkeit* carece de fundamento, pero inversamente, sin la segunda la 'moralidad' resulta abstracta y sin posibilidad de realización".<sup>233</sup>

---

<sup>230</sup>Ludwig Siep "¿Qué significa...", en Emil Angehrn, *et al.*, *op.cit.*, pp. 183-184.

<sup>231</sup>Michael O. Hardimon *Hegel's social philosophy. The project of recociliation*, USA, Cambridge University Press, 1994, p. 156.

<sup>232</sup>Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Argentina, Taurus, 1989, p. 45.

<sup>233</sup>Francisco Gil Villegas, "Hegel: Estado y sociedad civil a la luz de nuevas fuentes" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XXXIV, Nueva Época, Julio-Septiembre de 1988, Nº 133, p. 53.

En la Modernidad el individuo no asume los dictados de la comunidad por tradición, como a juicio del filósofo alemán sucedía en el mundo ético griego, ni porque un deber abstracto se le imponga como la norma a seguir. En la época moderna el individuo se vuelve sujeto autónomo, capaz de decidir por sí mismo. Y es justo esta capacidad, esta reflexividad, lo que le lleva a elegir, libre y voluntariamente, actuar conforme a las leyes e instituciones establecidas. A juicio de nuestro filósofo, este actuar responde al auténtico reconocimiento del individuo en las leyes e instituciones de su propia comunidad. Por eso no existe presión alguna en la elección; porque el individuo sabe y quiere eso que sabe.

El individuo tiene [...] en el deber su liberación, por una parte, de la dependencia en que está en el impulso meramente natural y de la opresión que sufre en cuanto particularidad subjetiva en las reflexiones morales del deber ser y del poder ser, por otra parte, de la subjetividad indeterminada que no alcanza la existencia y la determinación objetiva del actuar y permanece *en sí misma* carente de realidad. En el deber el individuo se libera y alcanza la libertad sustancial.<sup>234</sup>

Por eso incluso Hegel llega a denominar a la eticidad como la segunda naturaleza del ser humano. Porque los seres humanos somos seres de voluntad, y por ende, no nos guiamos por “instintos naturales”, sino por los dictados de la Razón, que sintetiza la libre subjetividad y la objetividad en la comunidad ética:

En la *identidad* simple con la realidad de los individuos, lo ético, en cuanto modo de actuar universal de los mismos, aparece como *costumbre*<sup>235</sup>. El *hábito* de lo ético se convierte en una *segunda naturaleza* que ocupa el lugar de la primera voluntad meramente natural y es el alma, el significado y la efectiva realidad de su existencia. Es el espíritu que existe y vive en la forma de un mundo, el espíritu cuya sustancia es por primera vez como espíritu.<sup>236</sup>

En palabras de Carla Cordua:

---

<sup>234</sup>Hegel, FD, §149, p. 149.

<sup>235</sup> “La costumbre es lo que el derecho y la moral aún no son: espíritu” Hegel, FD, §151, p. 233.

<sup>236</sup> Hegel, FD, §151, p. 233.

El mundo ético es, para Hegel, el del individuo civilizado moderno. Aquel al que pertenece como miembro de un grupo humano unido por leyes, tradiciones y aspiraciones comunes, y el que a su vez, le pertenece a él. Se diferencia del mundo natural precisamente porque la relación del individuo con el mundo ético-social no es unilateral sino recíproca: el mundo ético es siempre el propio de individuos que lo conocen y lo quieren como tal mundo de ellos; en él se saben partes del todo y se conducen como sus miembros, que poseen en él sus posibilidades de actuar y de realizarse.<sup>237</sup>

El mundo ético se realiza, adquiere efectividad (*Wirklichkeit*), en tres momentos básicos: la familia, donde el espíritu ético inmediato consigue la unidad por medio del sentimiento; la sociedad civil, donde el espíritu ético se extraña y funda la unidad de los individuos independientes en las necesidades y el interés y finalmente, en el Estado, donde el espíritu ético se reconcilia consigo mismo por la identidad que los individuos libres constituyen con las leyes y costumbres comunitarias en el espacio estatal.

#### 4.2 La familia.

La familia es la unidad inmediata de la vida ética. En ella el individuo deja de ser persona (abstracta) o sujeto para arrogarse la autoconsciencia de su propia individualidad y asumirse como *miembro* concreto del orden familiar. La familia, por medio del amor, se vuelve así una unidad indivisible en la que cada miembro es una imprescindible determinación del todo. Los miembros se sienten integrantes e integrados en esa unidad sustancial que les genera un sentimiento de pertenencia a la vez que de trascendencia.

El espíritu ético, en su inmediatidad, contiene el momento natural de que el individuo tiene su existencia sustancial en su universalidad natural, en el genio; ésta es la relación de los sexos, pero elevada a determinación espiritual —es el acuerdo del amor y la disposición de ánimo de la confianza—; el espíritu como familia, es espíritu que siente.<sup>238</sup>

---

<sup>237</sup> Carla Cordua, *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 21-22.

<sup>238</sup> Hegel, *Enciclopedia...*, *op.cit.*, § 518, p. 264.

En su inmediatez, el espíritu ético funda su unidad en el sentimiento que mantiene a la familia: el amor. El sentimiento amoroso permite superar el aislamiento para trascender la propia autoconsciencia en la unidad con el otro. No es el impulso natural, pero tampoco es la reflexividad lo que une a un miembro de la familia con la propia familia. "Amor significa consciencia de mi unidad con Otro, de manera tal que no estoy para mí aislado, sino que consigo mi autoconsciencia al abandonar mi ser por sí y saberme como unidad mía con el otro y como unidad del otro conmigo"<sup>239</sup>. El amor no se funda en el interés particular sino en el interés por el Otro: en un primer momento, dice Hegel, descubro que no quiero ser una persona independiente porque de serlo me sentiría vacío e incompleto; en un segundo momento, encuentro mi mismidad en la otra persona y esa otra persona, a su vez, se encuentra a sí misma en mí. Por eso el amor es una negación y una afirmación a la vez, porque negamos nuestra mismidad absoluta, para afirmarla solamente en la relación con un Otro.

Ahora bien, la familia se realiza, según el filósofo de Stuttgart, en tres momentos básicos: 1) el matrimonio; 2) la propiedad y los bienes de la familia; y 3) en la educación de los hijos:

1) En opinión del filósofo, el matrimonio es esencialmente una relación ética pues, más que una relación meramente natural (como consideraban los teóricos del derecho natural) o una relación contractual (como apuntaba Kant), el matrimonio debe comprenderse como un lazo fundado en "amor jurídico ético". En él los cónyuges deciden abandonar su propia personalidad "natural e individual" para construir una unidad ética que les trascienda como individuos y les permita constituir juntos *una sola persona*, para alcanzar así la

autoconsciencia sustancial. Por ello nuestro filósofo, notablemente imbuido en la moral de su época, concluye que el matrimonio es un deber ético de todos los seres humanos.

En el afán de superar las posiciones antagónicas que con relación al matrimonio había en su época, Hegel plantea que la unión matrimonial no sólo debe estar dada por la libre determinación del individuo, sino que además debe determinarse a partir de la consideración de los padres pues, dejar tal decisión al libre albedrío de los individuos implicaría “dar demasiado lugar a los elementos propiamente naturales”. Aunque cuenta con una determinación natural (el instinto), el matrimonio, en su opinión, está destinado a superar ese momento de inmediatez para asumir la forma de un lazo espiritual que se mantiene al margen de la contingencia de las pasiones y de los inclinaciones momentáneas. Al casarse, el individuo se libera de sus pasajeras inclinaciones naturales, pues trasciende la fugacidad del momento para perpetuar un lazo ético (espiritual). Incluso el filósofo, empapado de todos los prejuicios de su tiempo, rechaza el concubinato pues considera que éste tan sólo busca la satisfacción de un instinto natural, a diferencia del matrimonio que, aunque cuente con su aspecto natural, eleva la relación de pareja a una forma espiritual y jurídica.

In sum, —manifiesta Westphal— marriage as a non-contractual relationship is a double liberation. It frees our self-consciousness from self-centeredness so it can participate in a We which is larger than itself but with which remains in a relation of identity. And it frees our sexuality from its state of nature so it can be an expression of the committed sharing which constitutes that We and not merely a means for a reproduction or physical pleasure.<sup>240</sup>

De ello se desprende que el matrimonio debe consumarse en una ceremonia oficial pues, lejos de ser una mera formalidad, ello confirma el reconocimiento de las familias y de toda la

---

<sup>239</sup>Hegel, FD, §158, p. 237.

<sup>240</sup>Merold Westphal “Hegel’s radical idealism: family and the state” en Z.A. Pelczynski, *et al.*, *op.cit.*, p. 88.

comunidad, lo cual no sólo permite trascender la inmediatez del instinto, sino que además refuerza la autoridad estatal. No obstante, el matrimonio no se funda en un contrato civil (por más que aparentemente sea una ceremonia contractual la que de fe del mismo) pues los cónyuges ven en su pareja un fin en sí mismo y no un medio de satisfacción de sus intereses (como sucede en el contrato civil en el que los individuos se comprometen a un uso recíproco). Por eso Hegel considera que aunque en sí guarde la posibilidad de la disolución (pues no se puede desechar totalmente el momento de los sentimientos), el matrimonio debe constituir una relación duradera, ya que su carácter ético le salva de las contingencias de la vida sensible y natural. Para ello hombre y mujer deben aceptar la monogamia y renunciar a relaciones extramatrimoniales que romperían la unidad espiritual del matrimonio y generarían en cambio un renacimiento de la "individualidad atómica". Cada uno de ellos debe conocer y asumir reflexivamente su papel: el hombre debe dedicarse al Estado o a la ciencia y la mujer a la familia pues, aunque "...las mujeres pueden, ..., ser cultas, ..., no están hechas para las ciencias más elevadas..."<sup>241</sup> y "...el Estado correría peligro si hubiera mujeres a la cabeza del gobierno, porque no actúan según exigencias de la universalidad sino siguiendo opiniones e inclinaciones contingentes"<sup>242</sup>.

Así, notablemente influido por los prejuicios de su época, nuestro filósofo, que a toda costa busca la estabilidad en la unidad matrimonial (pues en su opinión ésta es la base de una unidad estatal fuerte), asevera que el matrimonio debe consumarse en una ceremonia oficial (con el aval jurídico del Estado) entre personalidades originalmente diversas (o sea, no entre consanguíneos) que mantengan una unión duradera, para lo cual no sólo es preciso sostener

---

<sup>241</sup>Hegel, FD, §166, p. 245.



una relación monogámica, sino que además tanto hombre como mujer deben desempeñar fielmente los papeles que por su filiación sexual el Estado y la sociedad les han asignado.

Ahora, como bien dice Rosenfield:

Es interesante hacer notar que esta necesidad lógica [de Hegel] de constituir el matrimonio (*Ehe*) va acompañada aquí de un aprovechamiento de los prejuicios de su época contra la libertad sexual y contra la igualdad de las mujeres, que afirman el 'valor' del pudor, de la pureza de las costumbres, de la particularidad femenina (las mujeres son incapaces de alcanzar lo universal).<sup>243</sup>

Por eso, más que rescatar las ideas hegelianas en torno a la familia (que en nuestro tiempo resultan absolutamente desfasadas y reaccionarias), nos interesa destacar la importancia que el filósofo concede a la estabilidad familiar como último sostén de la unidad estatal. Ello no significa que Hegel vea a la familia como un producto más del Estado; pero sí indica que este pensador, siguiendo la tradición aristotélica, ve en la familia el principio absoluto de la eticidad de una comunidad y "...uno de los momentos de la fundación divina o heroica de los estados"<sup>244</sup>.

2) En opinión del filósofo la familia, para reproducirse como *persona sustancial, universal y perdurable*, requiere un fondo comunitario, *seguro y permanente*, que supere la necesidad particular y el egoísmo del deseo individual, en la forma de un *patrimonio* familiar:

Nos encaramos aquí con la reunión de la determinación de la 'personalidad' (que depende del 'derecho abstracto' e incluso de la inmediatez del ser allí), y de la correspondiente a la 'sustancia' (que depende de la 'vida ética' e incluso de la sustancialidad de la esencia). No se trata ya de la necesidad particular y egoísta de una simple individualidad cuya determinación esencial es la relación exclusiva con los demás; ni siquiera se trata de la relación económica entre diferentes fortunas familiares, lo que dará lugar al movimiento de la 'sociedad civil

---

<sup>242</sup> *Idem.*

<sup>243</sup> Denis Rosenfield, *op.cit.*, p. 158.

<sup>244</sup> Hegel, *FD*, §168, p. 246.

burguesa'; por el contrario, de lo que se trata aquí es del trabajo propio para que se desenvuelva un ser colectivo, es decir la familia.<sup>245</sup>

La familia constituye una unidad orgánica, no una suma de individualidades. Por ende, todos los miembros tienen derecho sobre el patrimonio y ninguno goza de una propiedad particular. No obstante el padre, como jefe de familia, no sólo representa a la misma en el exterior, sino que además dispone y administra el patrimonio familiar. Digamos que así como el príncipe se vuelve la personificación del Estado, así también el padre constituye la personificación de la familia.

3) Los hijos representan por una parte, el momento en el que el matrimonio adquiere unidad sustancial pero a su vez, también constituyen el inicio del proceso de disolución de la propia familia.

En los hijos la *unidad* del matrimonio, que en cuanto sustancial es sólo *interioridad* y *disposición* y en cuanto existente está separada en los dos sujetos, se transforma, en cuanto auténtica unidad, en una existencia que es por sí, y en un *objeto* al que ellos aman como a su propio amor, como su existencia sustancial.<sup>246</sup>

En los hijos el matrimonio alcanza la existencia sustancial porque la unión que antes se fundaba meramente en una disposición subjetiva, ahora se funda en un lazo objetivo: el hijo. En él la madre ama al marido y éste a su esposa. No es una cosa exterior lo que expresa ahora objetivamente su unión (como sucedía con el patrimonio) sino un "algo espiritual" que ellos aman como producto de su amor.

Por su parte, los hijos tienen el *derecho* de ser alimentados y educados con el patrimonio familiar. El niño debe educarse para negar la libertad natural y elevarse hasta la universalidad ética, el Estado. Por eso los padres tienen el *derecho* y la *obligación* de educarlos y

---

<sup>245</sup>Denis Rosenfield, *op.cit.*, p. 159.

disciplinarlos (y llegado el caso, castigarlos). Los niños son seres libres *en sí* por lo que no son *propiedad* de sus padres ni de nadie más; no obstante, los padres tienen el deber de educarlos para (como determinación positiva) introducirlos en la eticidad a partir del amor, la confianza y la obediencia, y para (como determinación negativa) despertar su independencia y libre personalidad, a fin de que más adelante ellos sean capaces de abandonar la unidad natural que constituye su familia, para formar una nueva familia.

Y cuando los niños alcanzan la mayoría de edad y se vuelven entonces personalidades libres, capaces de fundar un nuevo hogar, inicia el movimiento ético de disolución de la familia. También se da la disolución natural con la muerte de los padres (que encuentran su continuación en la herencia del patrimonio familiar). Ambos momentos de disolución familiar contribuyen sin embargo a perpetuar el concepto de familia pues el momento de la disolución constituye al mismo tiempo el momento del nacimiento de otras familias (las de los hijos).

Y así, “de manera natural” la familia se divide y multiplica en multitud de familias que se comportan entre sí como personas concretas e independientes. Ello, aunado a la reunión con comunidades familiares dispersas (de forma voluntaria o por medio de la fuerza), da origen a un pueblo, a una *nación*. Pero como apuntamos anteriormente, Hegel a diferencia de Aristóteles, no ve la constitución del Estado como resultado de un proceso evolutivo natural de la familia al Estado. Como bien señala Rosenfield, “...el hecho de que la familia sea anterior al Estado, en la lógica que encierra la exposición de la *Filosofía del derecho*, no debe hacernos olvidar que una y otro se generan recíprocamente en una misma realidad”<sup>247</sup>.

---

<sup>246</sup>Hegel, FD, §173, p. 249.

<sup>247</sup>Denis Rosenfield, *op.cit.*, p. 162.

La disolución (ética y natural) de la familia corresponde al tránsito de la misma a la sociedad civil. La escisión y multiplicación de la familia lleva a las mismas a sostener una relación de exterioridad que les permite al tiempo que identificarse (como unidad integrada por miembros específicos) y diferenciarse de las demás, lo cual trae como consecuencia una "pérdida de la eticidad". Ello no significa que estemos entonces frente a una desaparición d lo ético, sino que la eticidad ha asumido una forma *aparente* que constituirá "el *mundo fenoménico* de lo ético, la *sociedad civil*".

#### 4.3 La sociedad civil.

La sustancia, que en cuanto espíritu, se particulariza abstractamente en muchas personas (la familia es una sola persona), en familias o individuos, los cuales son por sí en libertad independiente y como seres particulares, pierde su carácter ético, puesto que estas personas, en cuanto tales, no tiene 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; la totalidad desarrollada en sí de esta conexión es el Estado como sociedad civil o como Estado externo.<sup>248</sup>

La sociedad civil representa para Hegel la mediación entre la esfera privada de la familia y la vida pública que se despliega en la esfera estatal. En ella los individuos atomizados se vinculan unos con otros a fin de satisfacer su necesidad *egoísta*, y al hacerlo, no sólo constituyen la *universalidad* sino que se valen de ella como *mediación* de sus intereses particulares. Son los dos principios básicos de la sociedad civil: el *egoísmo* (a partir del cual el *otro* tan solo resulta un medio de «mi» satisfacción) y la *universalidad* (que aunque no es el objetivo final de la acción de los particulares, alcanza cierto grado de desarrollo por la misma

---

<sup>248</sup>Hegel, *Enciclopedia...*, §523, p. 256.

inercia de las relaciones de interdependencia personal que se construyen a partir de las necesidades egoístas):

Es decir, en la sociedad civil las acciones no se producen de forma totalmente singular, cada una de ellas totalmente distinta de las demás, sino que se dan según pautas e instituciones, según esquemas generales que por lo mismo no solamente son útiles a un sujeto, sino a otros. Por tanto, las acciones de cada sujeto particular están referidas a la universalidad. Pero no sólo existe la universalidad en este aspecto formal, sino también en cuanto al contenido, pues la sociedad moderna se ha construido como un sistema de dependencia universal en el que la prosecución de la propia conveniencia promueve también la conveniencia de la totalidad.<sup>249</sup>

Influido sin duda por la economía política inglesa (por Adam Smith y su *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*)<sup>250</sup>, el filósofo de Stuttgart descubre en el mundo moderno una esfera intermedia entre la vida meramente privada que representaba la familia y el ámbito de lo público que encarnaba en el Estado: la sociedad civil. Ésta no era otra cosa más que la conceptualización de la naciente sociedad industrial, en la que el mercado y el bienestar individual constituían el motor de la integración social (integración endeble, pero integración al fin). La búsqueda del bienestar individual deriva, aun sin constituir la pretensión de cada individuo, en el bienestar de todos pues, aunque en la sociedad civil cada uno es el único fin para sí mismo (y los demás no son más que medios para ese fin), la relación con los demás resulta imprescindible para alcanzar tales fines y así, inconscientemente, al satisfacer su propio fin el individuo particular satisface el bienestar de los demás. Por eso afirma Hegel que “la totalidad es el terreno de la mediación”<sup>251</sup> pues, la universalidad en cuanto principio es el corolario indispensable para que la necesidad egoísta alcance su satisfacción.

---

<sup>249</sup>Fernando Prieto, *op.cit.*, p. 169.

<sup>250</sup> En el mismo tenor apunta Avineri: “Hegel’s definition of civil society follows the classical economists’ model of the free market...” en Shlomo Avineri, *op.cit.*, p. 142

Lo que Hegel, con el concepto de 'sociedad civil' puso en la conciencia de la época — señala Riedel— fue nada menos que el resultado de la revolución moderna: la aparición de una sociedad despolitizada mediante la centralización de la política en el Estado de los príncipes o en el revolucionario y el desplazamiento del punto de gravedad en la economía, que precisamente por este tiempo experimentó la sociedad con la revolución industrial, con la 'economía de Estado' o 'nacional'.<sup>252</sup>

Sin embargo, el filósofo alemán está muy lejos de coincidir plenamente con los postulados del liberalismo y de la economía política inglesa. En su opinión el *bienestar* de todos (resultado del desenvolvimiento de la sociedad civil) no es el *bien* de la comunidad; éste tan sólo se alcanza en el Estado, en la efectividad de la idea ética que reconcilia al individuo con la universalidad. Por eso Hegel es contundente al señalar:

Cuando se confunde el estado con la sociedad civil y [éste] es determinado con base en la seguridad y protección personal, el *interés del individuo en cuanto tal* se ha transformado en el fin último ... de lo que se desprende, además, que ser miembro del Estado corre por cuenta del arbitrio de cada uno. Su relación con el individuo es sin embargo totalmente diferente: por ser el estado el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él. La *unión* como tal es ella misma el fin y el contenido verdadero, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal.<sup>253</sup>

El Estado, como acabamos de ver, logra efectivamente la unidad de la particularidad del individuo con la universalidad de la comunidad, siendo ésta última un fin en sí mismo; en contraste, para la sociedad civil, que liga lo particular con lo universal en la interacción de las particularidades, la universalidad representa tan sólo la *mediación* de la particularidad para alcanzar sus fines individuales. El Estado representa el ámbito de lo público, de lo universal, y en cuanto tal, constituye la sede de lo político. No obstante, ello no quita que la sociedad civil, en su calidad de mediación entre lo público y lo privado, no guarde para sí, un momento político (como explicaremos más adelante). De hecho por eso Hegel denomina a la sociedad

---

<sup>251</sup>Hegel, FD, §182, p. 261.

<sup>252</sup>Manfred Riedel, "El concepto de la sociedad civil en Hegel y el problema de su origen histórico" en Emil Angehrn, *et.al.*, *op.cit.*, p. 214.

civil “estado exterior” o “estado del entendimiento” pues, la realización del fin egoísta da lugar a un sistema de dependencia multilateral que entrelaza la satisfacción del bienestar individual con el bienestar de todos. Esta interdependencia da para que algunos pensadores confundan a la sociedad civil con el estado y, aunque Hegel marca explícitamente la diferencia entre uno y otro, no por eso deja de reconocer en la sociedad civil la mediación entre el individuo y la universalidad, por ello adelanta que la sociedad civil puede ser comprendida como un “estado exterior” o “del entendimiento”.

A la sociedad civil se le puede llamar Estado del entendimiento (*Verstandesstaat*) en cuanto que el entendimiento (*Verstand*) es un conocimiento menos profundo que la razón (*Vernunft*). En este caso el conocimiento se detiene en el nivel de la unión interhumana basada en la satisfacción de necesidades y no acierta a descubrir que esta unión es posible precisamente porque debajo de ella, sustentándola, está otra instancia más profunda y más auténtica: el Estado.<sup>254</sup>

Si bien la sociedad civil representa una primera forma de articulación de lo social que escapa de la subjetividad familiar, los ámbitos que comprende siguen atañendo a la persona egoísta que se desenvuelve en el mercado y ocupa un lugar en la estratificación social que le permite satisfacer sus necesidades. Veamos ahora, de manera un poco más detenida, la forma en que Hegel articula todos estos momentos constitutivos de la sociedad civil: 1) el «sistema de las necesidades»; 2) la «administración de justicia»; y 3) la «policía» y la «corporación».

1) El «sistema de necesidades» es el ámbito en el que los individuos interactúan unos con otros a fin de satisfacer sus múltiples necesidades. Los individuos, en cuanto particularidades, tienen necesidades subjetivas que se satisfacen por medio de cosas exteriores (de las cuales pueden apropiarse) o por medio del trabajo. Cada uno persigue la satisfacción de su propia necesidad pero, al interrelacionarse, contribuye en la institución de una precaria integración fundada en

---

<sup>253</sup>Hegel, FD, § 258, p. 319.

una racionalidad medios-fines (racionalidad que compete al ámbito del entendimiento pues, en la sociedad civil los individuos no persiguen racionalmente el bien de la comunidad como sucede en la esfera estatal). El individuo finca una relación de recíproca dependencia hacia sus semejantes, con quienes se enfrenta como personas autónomas en el mercado, a fin de intercambiar los productos de su trabajo por aquellos bienes que le resultan necesarios. Por ello en esta esfera, la universalidad resulta tan sólo un medio (que deviene resultado) de la satisfacción de la particularidad: los «Otros» son únicamente un medio de «mis» fines. Por esta razón, el «sistema de las necesidades» bien podría ser definido como el momento económico de la sociedad civil hegeliana.

Los animales tienen un círculo limitado de necesidades así como de medios para satisfacer las mismas, en cambio los seres humanos no sólo *multiplican* sus necesidades, sino que también multiplican, descomponen y diferencian los medios de satisfacción de las mismas. Los animales tienen determinadas necesidades y se limitan a satisfacerlas también por determinados medios, en contraste el ser humano no sólo satisface las *necesidades naturales* (*Notwendigkeit*) sino que desarrolla además una serie de necesidades (*Bedürfnis*) que le liberan de la inmediatez de la naturaleza, tanto por el deseo como por la búsqueda de satisfacción del mismo.

Es una falsa opinión la representación de que el hombre vive en *libertad* respecto a las necesidades en el llamado estado natural, en el que tendría sólo las llamadas simples necesidades naturales y para su satisfacción sólo usaría los medios que le proporciona inmediatamente una naturaleza contingente. En efecto, aun sin tener en cuenta el momento de liberación que reside en el trabajo, ... , es una opinión no verdadera porque la necesidad natural como tal y su satisfacción inmediata no serían más que la situación de la espiritualidad hundida en la naturaleza, y por lo tanto en un estado primitivo y no libre. La libertad radica únicamente en la reflexión de lo espiritual sobre sí, su diferenciación de lo natural y su reflejo sobre él.<sup>255</sup>

---

<sup>254</sup>Fernando Prieto, *op.cit.*, p. 171.

<sup>255</sup>Hegel, FD, §194, p. 271.



La multiplicación de necesidades y de los medios de satisfacción genera así un proceso de *refinamiento* progresivo, tanto de las necesidades como de la elaboración de los medios destinados a su satisfacción. El trabajo, que prepara los medios adecuados y específicos para satisfacer cada necesidad particular, constituye la mediación entre el objeto que se presenta naturalmente y el sujeto que habrá de transformarlo para objetivar así su subjetividad. En este sentido apunta Avineri:

Labour is thus the mediator between man and nature and therefore in labour there always exists an intrinsic moment of liberation, since labour enables man to transcend the physical limits set upon him by nature. Not only is the satisfaction of human needs dependent upon human labour and consciousness and hence human needs are of a different order from animal needs which are purely physical. Because human needs are 'a conjunction of immediate or natural needs with mental needs arising from ideas', there is a liberating aspect in the very process of defining and satisfying these needs.<sup>256</sup>

Ahora bien, la multiplicación y el refinamiento de las necesidades conducen indefectiblemente a una mayor división del trabajo pues, la especificación de los medios y las necesidades favorecen también una mayor especificación del trabajo. El trabajo se vuelve así más *abstracto* y a su vez, más mecánico.

Al ser el mediador entre el hombre y la naturaleza, señala Gil Villegas, el trabajo es, en una primera instancia, una fuerza liberadora porque permite al hombre trascender las limitaciones físicas impuestas por la naturaleza, y con ello se constituye en el primer ámbito para la síntesis de lo subjetivo con lo objetivo. Sin embargo, el trabajo no se da en un vacío ahistórico, sino en un contexto primordialmente social; que en las condiciones de la modernidad, tiende a frustrar el intento del hombre por reintegrarse a la naturaleza. En la sociedad moderna, el trabajo implica división del trabajo y con ello se da una pérdida de la totalidad.<sup>257</sup>

Y el mismo incremento de la división del trabajo ocasiona una recíproca dependencia entre los seres humanos: "el entrelazamiento multilateral de la dependencia de todos, es ahora para cada uno el *patrimonio general y permanente* que le ofrece la posibilidad de participar

---

<sup>256</sup>Shlomo Avineri, *op.cit.*, p. 144.

en él de acuerdo con su cultura y habilidad para asegurar su subsistencia, al mismo tiempo que el producto obtenido por mediación de su trabajo la mantiene y acrecienta<sup>258</sup>. Para Hegel la *participación del patrimonio general* de cada individuo está dada por la habilidad y el capital de cada uno, aunque también por la contingencia. Esto redundaba obviamente en una *desigualdad de los patrimonios* que el filósofo encuentra como necesaria dada la diversidad de habilidades. Y es aquí donde Hegel tropieza con su propio argumento en torno a la superación de la inmediatez natural. Antes el filósofo argumentó severamente contra aquellos que pretendían una libertad natural propia de un hipotético estado de naturaleza, pero ahora se vale de un argumento de corte natural para justificar la desigualdad y la existencia de clases<sup>259</sup>.

En opinión del pensador alemán los individuos participan del patrimonio general de acuerdo con el papel que desempeñan en grupos generales que cuentan con necesidades y medios de satisfacción similares. Estos grupos, en los que se reparte la totalidad de los individuos (por el papel que ocupan en la división del trabajo pero también por la forma de vida) constituyen las tres clases fundamentales del orden social: 1) la clase sustancial, que la integran los individuos (propietarios) dedicados a labores agrícolas y que sostienen un modo de vida patriarcal fundado en la lealtad y la estabilidad; 2) la clase formal o industrial, que se refiere a los artesanos, fabricantes y comerciantes que viven libremente en los Burgos y se encargan de dar forma a los productos naturales; y 3) la clase universal, encargada de la administración del Estado y de los intereses generales.

---

<sup>257</sup>Francisco Gil Villegas, *op.cit.*, pp. 58-59.

<sup>258</sup>Hegel, FD, §199, p. 274.

<sup>259</sup> Siguiendo la traducción de Juan Luis Vermañal hablaremos de «clase» cuando Hegel se refiere a *Stand* en un sentido social y de «estamento» cuando lo hace en sentido político-representativo.

Pero aun cuando estas tres clases se articulan orgánicamente, no reina entre ellas y entre los individuos en general una auténtica armonía pues, la competencia generalizada de todos los individuos por satisfacer sus múltiples necesidades podría generar un trastorno en el orden social.

La sociedad civil —advierte Pérez Cortés— es un orden ciego definido por el carácter antagónico de la distribución del bienestar. Es, por tanto, un error típico de economista hablar de una armonía preexistente o de una 'mano invisible' contenida en este artefacto. Claro que existe un equilibrio aparente en este entrelazamiento de necesidades, pero el mecanismo es espontáneo y no persigue ningún fin racional. A ese sorprendente espectáculo de dependencia generalizada no lo ordena la razón y, en consecuencia, no puede establecerse ninguna identidad entre una pasión mercantil y una virtud ciudadana.<sup>260</sup>

El filósofo de Stuttgart considera necesario que el vínculo entre el individuo y la universalidad pase por el mutuo reconocimiento de los seres humanos como personas jurídicas, ya que así se evitaría que esa precaria armonía degenerase en el *bellum omnium contra omnes* hobbesiano. Por eso encuentra, en la misma sociedad civil, una serie de mediaciones que habrán de regular y normar esta "disolución de la eticidad" que representa el sistema de necesidades.

2) La «administración de justicia» reconcilia la particularidad con la universalidad en el ámbito del Derecho. El «sistema de necesidades» requiere ser regulado por esta "jurisdicción" que aprehende a los individuos en cuanto personas universales, sujetos de derechos pero, también de deberes, para dirimir (y en su caso penar) los conflictos privados<sup>261</sup> a la luz de un código de leyes sabido y reconocido por todos como válido.

---

<sup>260</sup>Sergio Pérez Cortés, Sergio "Política y sociedad civil en un mundo dividido" en *La política del concepto*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-I, 1989, p. 139.

<sup>261</sup>"Los conflictos privados se resuelven, por tanto, en la jurisdicción, mientras que el Estado tratará de resolver las contradicciones sociales" Denis Rosenfield, *op.cit.*, p. 200.

La multiplicación de necesidades, la división del trabajo y el entrelazamiento y dependencia que entre sí construyen los individuos podría perturbar el orden social y trastocar incluso su estabilidad. Por eso resulta imprescindible, desde la perspectiva de Hegel, un marco jurídico conocido y reconocido por todos los integrantes del orden social y, un poder público encargado de administrar la justicia. Ello requiere que los individuos conozcan y se identifiquen con las leyes establecidas pues, de otra manera estaríamos frente a mandatos vacíos como los dictados desde la positividad de la religión cristiana. Las leyes deben tener el carácter de costumbre en el orden social: todos los individuos deben conocerlas, reconocerlas y seguirlas de manera casi espontánea pero, como resultado de un proceso reflexivo. La "...cultura, da *existencia* al derecho, al ser algo *universalmente reconocido, sabido y querido*, y tener validez y realidad objetiva por la mediación de este ser sabido y querido"<sup>262</sup>. Por eso considera el pensador alemán que:

Es una y la misma injusticia colgar las leyes tan altas que ningún ciudadano las pueda leer, como hizo Dionisio el tirano, que sepultarlas en un enorme aparato de libros, recopilaciones de juicios y opiniones que se apartan de las decisiones tomadas, costumbres, etc., y además en una lengua extranjera, de manera que el conocimiento del derecho vigente sólo sea accesible a quienes están especialmente preparados para ello. Los gobernantes que han dado a sus pueblos aunque más no sea una recopilación informe, como Justiniano, o mejor aún un *derecho nacional* ordenado y determinado en un código, no sólo se vuelven sus mayores benefactores y son alabados con agradecimiento, sino que además han ejercido con ello un gran *acto de justicia*.<sup>263</sup>

Las leyes, en cuanto realidad efectiva del Derecho, deben ser generales (y aplicadas por el tribunal y los jueces a los casos individuales) y basarse en el reconocimiento *universal* de los seres humanos como personas con derechos y deberes (independientemente de la raza, religión o nacionalidad); pero deben también ser conocidas y reconocidas en toda su validez

---

<sup>262</sup>Hegel, FD, §209, p. 281.

<sup>263</sup>Hegel, FD, §215, p. 288.

por todos los seres que integran el orden social. De esta manera, todos los individuos se sienten identificados con el marco jurídico y enfrentan toda lesión como una afrenta al mismo orden social, no como una afección particular. Por eso el tribunal busca resarcir objetivamente el daño por medio del castigo del delito, y subjetivamente, mediante la reconciliación del delincuente con la ley por él sabida y reconocida como válida.

Sin embargo, el derecho de la particularidad, dirá el filósofo de Stuttgart, no sólo reclama la anulación de la lesión (de la propiedad o la persona) por medio de la justicia, sino también su prevención a través del aseguramiento de la subsistencia y bienestar del individuo. He ahí donde entran la policía y las corporaciones.

Con la administración de justicia, la sociedad civil, en la que la idea se ha perdido en la particularidad y se ha desintegrado en la separación de lo interior y lo exterior, vuelve a su concepto, a la unidad de la universalidad existente en sí con la particularidad subjetiva, aunque ésta sólo en el caso particular y aquélla en el sentido del derecho abstracto. La realización de esta unidad en su extensión a todo el ámbito de la particularidad constituye, como unificación relativa, la función del poder *policía*, y en una totalidad, limitada pero concreta, la *corporación*.<sup>264</sup>

3) La policía (*Policy*) es la instancia universal que previene y posibilita que los individuos alcancen sus fines particulares, interviniendo donde el «sistema de necesidades» (el mercado) no logra —por sí mismo— que todos los individuos participen de la riqueza general para garantizar al menos, su subsistencia.

El control y la previsión policial tienen la finalidad de mediar entre el individuo y la posibilidad general existente para el alcance de sus fines individuales. Tiene que preocuparse por la iluminación pública, la construcción de puentes, los precios de los artículos de primera necesidad, la salud, etc.<sup>265</sup>

Bajo la forma de un *orden exterior* y de instituciones que dan seguridad y protección a los particulares, la policía interviene tanto en la educación general como en la sobrevivencia de

---

<sup>264</sup>Hegel, FD, §229, p. 301.

aquellos individuos carentes de medios para reproducir su vida, la plebe (que a los ojos de este filósofo la constituyen los pobres que dada su exclusión podrían poner en riesgo el orden social).

La tradición clásica del *bien común*, comenta Dotti, y de “el todo más que las partes” prevalece acá, pues la intención es superar mediante la acción del poder público los graves problemas sociales que los presupuestos liberales de la economía política naciente han dejado sin resolver o llevado a una falsa resolución intelectualista (el “fastidio moral” y el “igualitarismo”).<sup>266</sup>

La policía hegeliana no es la policía que conocemos nosotros en la actualidad, encargada del orden y de la seguridad pública. El concepto hegeliano de «policía» tiene su raíz etimológica en el término inglés «*policy*». Por eso en el caso hegeliano resulta tan insuficiente asociar el concepto de «policía» a la policía tal y como la conocemos hoy en día, como el asociarla meramente a la administración pública. Para el profesor de Berlín, la «policía» constituye el trabajo conjunto de la administración y la sociedad civil organizada que, a fin de que los individuos puedan alcanzar sus fines individuales, realiza distintas obras generales:

Por poder de policía puede entenderse también un poder que la sociedad civil se da sí misma para que las condiciones de producción, competencia y comercialización, sean iguales para todos los propietarios. Misión suya será evitar el conflicto social, buscando la conciliación; lo suyo es la defensa de la unidad de la sociedad civil.<sup>267</sup>

O sea que, aunque la noción hegeliana de «policía» nos remita necesariamente a la idea de administración pública, lo cierto es que en Hegel este concepto resulta un tanto más basto y complejo pues, además de la administración, comprende a la sociedad civil organizada que busca, en colaboración con la misma administración, resolver problemas públicos que afectan a los particulares.

---

<sup>265</sup>Hegel, FD, §236, p. 304.

<sup>266</sup>J.E. Dotti, *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires, Hachette, 1983, p. 166.

Pero también los particulares, por sí solos, desempeñan este papel al organizarse en corporaciones, esto es, como asociaciones de individuos de un mismo sector productivo que tienen la finalidad de cuidar y defender los intereses de su propio sector.

En nuestros estados modernos los ciudadanos tienen una participación restringida en los asuntos generales del estado; es sin embargo necesario proporcionar al hombre ético, además de sus fines privados, una actividad universal. Esta universalidad, que no siempre le ofrece el estado, la encuentra en la corporación. Vimos anteriormente que al ocuparse de sí el individuo en la sociedad civil, actúa también para otros. Pero esta necesidad inconsciente no es suficiente; sólo en la corporación se alcanza el nivel de una eticidad pensante y consciente.<sup>268</sup>

Por medio de las corporaciones, los individuos universalizan su particularidad, o sea, trascienden su interés egoísta para asociarlo con el interés de «Otros», aunque estos «Otros», no constituyan aún la universalidad comunitaria del Estado, sino tan sólo una esfera superior de universalidad.

En las *asociaciones*, lo en sí igual de las particularidades alcanza su existencia como algo *común*, con lo que el fin *egoísta* dirigido a lo particular se aprehende al mismo tiempo como universal. De este modo, el miembro de la sociedad civil es, según su *habilidad particular*, miembro de la corporación, cuyo fin universal es así totalmente *concreto* y no tiene más extensión que la industria y el negocio e interés particulares.<sup>269</sup>

El concepto de corporación hegeliano puede remitirnos en la actualidad a la idea de sindicato o de asociación ciudadana (sectorial) que busca y defiende su interés particular frente a los intereses particulares de otros sectores. La corporación logra trascender la particularidad del individuo al insertarlo en una primera esfera comunitaria; sin embargo, ello no implica la anulación del interés individual pues estas asociaciones siguen velando por el interés particular de sus miembros al procurara el propio interés de la corporación.

---

<sup>267</sup>Jorge Juanes, *op.cit.*, p. 232.

<sup>268</sup>Hegel, FD, § 255, p. 316.

<sup>269</sup>Hegel, FD, § 251, p. 313.

... la corporación —explica Pendas— es una persona real colectiva (*realer Gesamtperson*), formada por hombres reunidos y organizados en una existencia corporativa, que tiende a la consecución de fines que trascienden la esfera de los intereses individuales y de las propias posibilidades de actuación del hombre aislado [...] es decir, una comunidad que supera en un ámbito determinado el 'ser para sí' de los individuos, sustituyéndolo por la asociación. Por consiguiente, hacia fuera, es una unidad personal, titular de derechos y obligaciones, y hacia adentro supone, libre todo, una fusión de los ámbitos de las voluntades particulares. Esto no significa —y ello es esencial— que la comunidad destruya la personalidad individual, sino que la integra, situando al individuo en una conexión jurídicamente ordenada: así, la persona es miembro integrante de la comunidad y medio a través del cual ésta actúa.<sup>270</sup>

Empero, la noción de corporación tiene un sentido más profundo en Hegel pues, además de la determinación económica que entraña la defensa de los intereses sectoriales, la corporación representa la segunda familia del individuo, el medio por el que la sociedad civil recupera su sentido ético. La corporación dota una identidad colectiva a los individuos que les permite reconocerse como parte integrante de un estamento determinado frente al resto de las corporaciones.

Después de la *familia*, la *corporación* constituye la segunda raíz ética del Estado, hundida en la sociedad civil. La primera contiene en una unidad *sustancial* los momentos de la particularidad subjetiva y la universalidad objetiva. La segunda une en cambio de un modo *interior* estos *momentos* que en un principio se habían escindido en la sociedad civil en la particularidad *reflejada sobre sí* de las necesidades y goces de y en la universalidad jurídica *abstracta*; con esta unión el bienestar particular se realiza como derecho.<sup>271</sup>

La sociedad civil, y sobre todo el «sistema de necesidades» representa un momento conflictivo en la vida de los individuos. Éstos enfrentan intereses contrapuestos y provocan de esta manera lo que Hegel considera una expresión de la disolución ética. Por consiguiente, pensar que el tránsito del burgués al ciudadano es repentino e inmediato le resulta imposible al filósofo alemán<sup>272</sup>. De ahí la importancia del concepto de corporación. La corporación

---

<sup>270</sup> Benigno Pendas, "Estudio preliminar" a la obra de Otto Friedrich Von Guericke *Teorías políticas de la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, pp. XXXIV y XXXVII.

<sup>271</sup> Hegel, *FD*, §255, pp. 315-316.

<sup>272</sup> En nuestros estados modernos los ciudadanos tienen una participación restringida en los asuntos generales del estado; es sin embargo necesario proporcionar al hombre ético, además de sus fines privados, una actividad



constituye la mediación y el vehículo de integración del individuo en la universalidad estatal. El patriotismo (el sentimiento de pertenencia al Estado) es producto justamente de este tránsito del espíritu corporativo al espíritu estatal pues, éste último adquiere fuerza y profundidad gracias al primero.

#### 4.4 El Estado.

##### 4.4.1 El Estado como comunidad ética.

A Hegel no le interesa buscar los orígenes históricos del Estado ni determinar deontológicamente lo que el Estado "debe ser". Lo que el pensador alemán persigue es desarrollar el concepto de Estado, o sea dilucidar (que de entrada no significa indagar la "esencia misteriosa") el ser de este mismo con toda su potencialidad de desarrollo. Por ello desde el prefacio a la *Filosofía del derecho* advierte:

Este tratado, pues, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de *concebir y exponer al Estado como algo en sí mismo racional*. La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al Estado cómo debe ser, sino en enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido.<sup>273</sup>

Hegel busca considerar racionalmente al Estado, determinando la *efectividad* de su concepto (como expresión sintética de esencia y existencia) para explicar su sentido y razón de ser en la historia. Con la misma preocupación que adjudica a la vocación filosófica por *aprehender su tiempo en pensamientos*, el filósofo anticipa que su labor constituye una mera

---

universal. Esta universalidad, que no siempre le ofrece el estado, la encuentra en la corporación. Vimos anteriormente que al ocuparse de sí el individuo en la sociedad civil, actúa también para otros. Pero esta necesidad inconsciente no es suficiente; sólo en la corporación se alcanza el nivel de una *eticidad pensante y consciente*". En Hegel, FD, §256, p. 316.

<sup>273</sup>Hegel, FD, p. 52.

concepción (como proceso, más que como resultado) de lo que el Estado es, pues a "... la consideración filosófica sólo le concierne la interioridad de todo esto, el *concepto pensado*".<sup>274</sup>

El Estado es el momento culminante sino de toda la filosofía del espíritu hegeliana, al menos sí del espíritu objetivo. "El Estado es el espíritu que está presente en el mundo y se realiza en él con conciencia, mientras que en la naturaleza sólo se efectiviza como lo otro de sí, como espíritu durmiente".<sup>275</sup> En el Estado los individuos alcanzan conscientemente su verdad porque conocen (racionalmente) al Estado y buscan (voluntariamente) su pleno desarrollo.

El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial *revelada*, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las *costumbres* tiene su existencia inmediata y en la *autoconsciencia* del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su *libertad sustancial* en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad.<sup>276</sup>

El Estado es una comunidad ética, no porque demande ciertos criterios de moralidad trascendental en su constitución, sino al contrario, porque refleja justamente la superación de la moralidad subjetiva (kantiana) desde su fundamento, la intersubjetividad. Lejos de defender el totalitarismo (que entraña la supresión de la moderna libertad individual) o el liberalismo (cómplice del atomismo)<sup>277</sup>, Hegel plantea, siguiendo a Aristóteles, que aun en la Modernidad el individuo tiene como fundamento último a la comunidad (*Gemeinschaft*). La comunidad estatal constituye la segunda naturaleza de los individuos porque en ella éstos encuentran su identidad y razón de ser.

---

<sup>274</sup>Hegel, FD §258, p. 319.

<sup>275</sup>Hegel, FD, §258, p. 322.

<sup>276</sup>Hegel, FD, §257, p. 318.

<sup>277</sup>Como señala Juanes: "Hegel rechaza simultáneamente el Estado totalitario que imperaría sin mediaciones, y el Estado liberal que equivaldría a un resumen de las mediaciones sociales propicias por el régimen de la propiedad privada". *Vid* Jorge Juanes, *op.cit.*, p. 241.

Este movimiento interno de reconocer a la sustancialidad ética se traduce en el hecho de que el enlace íntimo de la universalidad estatal y los individuos se encuentra interiorizado en cada uno de estos términos, de modo que la universalidad estatal es verdadera sólo si deja que se aclare el principio de la libre subjetividad y que se cumpla en ella este principio.<sup>278</sup>

Para Hegel el Estado no es ni un aparato ni un instrumento de dominación. Antes bien, el Estado constituye, como Idea, ese imaginario colectivo que integra libremente al individuo (egoísta en la esfera de la sociedad civil) con la comunidad. Como apunta Fernando Prieto: “El Estado aparece como una instancia integradora de lo que el sistema de necesidades ha desintegrado. El concepto de Estado en Hegel [...] no es compatible con la función de defensa de intereses de la clase dominante”.<sup>279</sup> El Estado une lo que la sociedad civil rompe y apenas, intenta recomponer.

Esto conduce al filósofo de Stuttgart a establecer una clara y precisa distinción entre estos dos conceptos que, como vimos anteriormente solían tener la misma acepción en el pensamiento político precedente. En algún momento el pensador alemán denominó a la sociedad civil “Estado exterior”, pues dicho concepto tiene como determinación algunas tentativas por armonizar el orden social; no obstante Hegel tiene perfectamente claro que la sociedad civil jamás podrá alcanzar la *forma* de Estado, pues en ella los individuos exclusivamente persiguen su bienestar individual y, la precaria universalidad alcanzada, es tan sólo un resultado inconsciente de su accionar individual. Por eso,

Cuando se confunde el Estado con la sociedad civil y es determinado con base en la seguridad y protección personal, el *interés del individuo en cuanto tal* se ha transformado en el fin último. Este fin es lo que los habría guiado para unirse, de lo que se desprende, además que ser miembro del Estado corre por cuenta del arbitrio de cada uno. Su relación con el individuo es sin embargo totalmente diferente: por ser el Estado el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene

---

<sup>278</sup>Denis Rosenfield, *op.cit.*, p. 237.

<sup>279</sup>Fernando Prieto, *op.cit.*, p. 86.

objetividad, verdad y ética si forma parte de él. La *unión* como tal es ella misma el fin y el contenido verdadero, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal.<sup>280</sup>

Recuperando a Aristóteles, Hegel ataca el contractualismo y plantea que la constitución de un Estado no es asunto del arbitrio de los individuos. El Estado no es resultado de un contrato o pacto social entre individuos libres e iguales que deciden asociarse y organizarse políticamente, como otrora planteaba el contractualismo. El Estado es anterior a la constitución del propio individuo; por eso no puede ser resultado de un convenio. Como dice Juanes:

Hegel niega que el Estado surja de una tendencia natural de los hombres, pues la libertad no es cosa de la naturaleza, niega también que nazca espontáneamente dentro del mundo actual signado por el arbitrio y el atomismo; antes bien nuestro Estado racional nace de la autoconsciencia adquirida en la modernidad sobre la necesidad de llevar hasta sus últimas consecuencias la superación de la naturaleza por el Espíritu, superación que requiere de la unificación intersubjetiva o comunitaria de los espíritus dispersos.<sup>281</sup>

El Estado no se manifiesta única y exclusivamente en el organismo que encarna y en la Constitución política que le avala y que él guarda. El Estado "...tiene un alma que lo vivifica, que es la subjetividad..."<sup>282</sup>. Cuando el filósofo emplea el término de Estado, no sólo nos refiere el aparato gubernamental y las leyes que a éste sustentan y que a su vez defiende. La idea de Estado es un poco más compleja. Refiere antes que nada a una comunidad autoconsciente<sup>283</sup> que se organiza y se reconoce libre gracias a que en ella todos saben y quieren la universalidad como un fin en sí mismo. Por eso el Estado trasciende la sociedad civil, porque en él no sólo existe un aparato encargado de guardar el interés general, sino que

---

<sup>280</sup>Hegel, FD, §258, p. 319.

<sup>281</sup>Jorge Juanes, *op. cit.*, p. 272.

<sup>282</sup>Hegel, FD, §270, p. 347.

<sup>283</sup> "Únicamente es Estado si está presente en la conciencia, si se sabe como objeto existente" en Hegel, FD, §258, p. 322.

todos los ciudadanos que lo integran se sienten representados e integrados en esta comunidad de la que forman parte. Como señala Pelczynski:

... aparte de la 'sociedad civil' ('el Estado como el entendimiento lo concibe') y el 'Estado estrictamente político' (que, aunque más preciso, es todavía un concepto abstracto), Hegel posee aún otro concepto de Estado, más complejo incluso: 'Estado' *sans phrase*, 'Estado' sin otra calificación, 'Estado' propiamente dicho. Es este Estado el que Hegel denomina 'la realidad de la Idea ética' o 'la realidad de la libertad concreta' [...] El Estado, en este sentido, significa la totalidad de la población de un país independiente y 'civilmente' organizado en la medida en que está impregnada por una eticidad y constituye un 'orden moral' o una 'comunidad ética'.<sup>284</sup>

Comúnmente se entiende por Estado lo que a los ojos de Hegel es únicamente el Estado estrictamente político. Si bien nuestro filósofo en ocasiones parece referirse con un mismo concepto al Estado en sentido amplio y al Estado estrictamente político<sup>285</sup>, lo cierto es que existe en su pensamiento una clara diferencia entre lo que constituye el Estado como comunidad ética y la encarnación del Estado en un aparato gubernamental. En este sentido señala atinadamente Pelczynski:

Only in one place, in the *Philosophy of Right* (§267) does he feel the need to distinguish the all-embracing sense of the State as a sovereign ethical community from what he there refers to as 'the strictly political state and its constitution'. 'The strictly political state' is a system of public organs, powers or authorities through which an independent nation, a sovereign community, governs itself. [...] The State from this viewpoint is a political community because it is a cultural community, because its constitution is grounded in a national culture, because its political institutions are deeply interwoven and interdependent with all the other aspects of culture, and similarly express the genius, character or 'principle' of national culture.<sup>286</sup>

En el Estado se efectiviza la idea ética, porque sólo en él se consigue trascender la sociedad de personas abstractas que restringen su actuar en pos de una coexistencia pacífica

<sup>284</sup>Zbigniew A. Pelczynski "La concepción hegeliana del Estado" en Emil Angehrn, *et al.* *op.cit.*, p. 266.

<sup>285</sup>"Hegel ha sido frecuentemente mal comprendido por su fracaso en establecer una clara y explícita distinción entre el 'Estado' en sentido amplio y 'el Estado estrictamente político', y porque usa el término simple 'Estado' tanto cuando tiene en la mente solamente el aspecto político como cuando piensa en el político junto con el ético. Si bien es verdad como Knox escribe, que 'el fracaso para notar esta [diferencia] ha sido responsable de numerosas tergiversaciones de la posición de Hegel y de su actitud hacia el Estado', ciertamente una gran parte de la culpa recae sobre los hombros del propio Hegel" en *Ibid.*, p. 267.

(derecho abstracto) y la sociedad de sujetos morales guiados por su conciencia individual (moralidad). Pero esta trascendencia del derecho abstracto, de la moralidad e incluso de la sociedad civil, no se debe propiamente a la existencia de un órgano encargado de cuidar y promover el bien común (como se plantea en la tradición liberal). Por el contrario, esto es sólo un resultado de la efectividad ética que alcanza la idea de Estado en cuanto comunidad.

Frente a las esferas del derecho y el bienestar privados, de la familia y la sociedad civil, el Estado es, por una parte, una necesidad *exterior* y el poder superior a cuya naturaleza se subordinan las leyes y los intereses de aquellas esferas, y de la cual dependen. Pero, por otra parte, es su fin *inmanente* y tiene su fuerza en la unidad de su fin último universal y el interés particular de los individuos, lo que se muestra en el hecho de que éstos tienen deberes frente al Estado en la medida en que tienen derechos.<sup>287</sup>

Hegel reconoce la presencia de la universalidad en los Estados de la Antigüedad pero, en su opinión, esa etapa de la historia desconocía aún la importancia de la subjetividad. Es recién la Modernidad la que rescata al individuo y su particularidad frente a la totalidad que representaba el Estado en la Antigüedad. Como hemos dicho, Hegel es un notable adversario de la tradición liberal que olvida que el Estado es consustancial al hombre, pero también es un feroz contrincante de los sueños totalitarios que, a la usanza de los antiguos griegos, pretenden acabar con la libertad individual, en pos de la universalidad. En el Estado Moderno el individuo satisface su interés particular al cumplir libremente con su deber para con el Estado. Pero este deber no se le impone al individuo como tradición ni como mera imposición de fuerza. "La representación suele opinar que es la fuerza lo que une al Estado, pero lo que lo mantiene es, en cambio, exclusivamente el sentimiento fundamental del orden, que todos

---

<sup>286</sup>Z.A. Pelczynski "Political community and individual freedom in Hegel's philosophy" en Z.A. Pelczynski, *et.al., op.cit.*, p. 55-57

<sup>287</sup>Hegel, FD, §261, p. 326.

poseen<sup>288</sup>. El individuo cumple sus deberes frente al Estado porque sabe que éste protege sus derechos. El deber no se presenta como algo ajeno, extraño o positivo, sino como un momento sustancial de la existencia del individuo que, en su obligación respecto de lo sustancial, realiza su libertad particular:

El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares, por un lado, tengan su total *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho* (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), y por otro se conviertan por sí mismos en interés de lo universal, al que reconozcan con su saber y su voluntad como su propio espíritu sustancial y tomen como fin último de su actividad. De este modo, lo universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y el querer particular, ni el individuo vive meramente para estos últimos como una persona privada, sin querer al mismo tiempo lo universal y tener una actividad consciente de esta finalidad. El principio de los estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se consume hasta llegar al *extremo independiente* de la particularidad personal, para al mismo tiempo *retrotraerlo a su unidad sustancial*, conservando así a ésta en aquel principio mismo.<sup>289</sup>

En el Estado se efectiviza la libertad concreta. Pero esta libertad no consiste en la ausencia de coacción y constricción (propia del derecho abstracto), ni en la autonomía de la conciencia individual (propia de la moralidad), sino en los principios efectivos de la razón que guían a una comunidad con la certeza de que todos sus integrantes actuarán de acuerdo al principio racional que reclama la universalidad. Como extensamente explica Pelczyński, Hegel recupera la noción de libertad individual propia del mundo moderno, pero no se queda ahí, pues en su concepto de «libertad» introduce como una determinación básica la noción de libertad de los antiguos griegos:

We may therefore conclude that Hegel has largely justify his claim that 'the [modern] State is the actuality of concrete freedom'. Freedom defined as the self-determination of a rational, moral, and ethical agent reaches its fullest development only in a politically organized modern community, in which he interacts with other citizens and the government through free public

---

<sup>288</sup>Hegel, FD, §268, p. 333.

<sup>289</sup>Hegel, FD, § 260, pp. 325-326.

debate, suffrage and representation. Political liberty, involved in these activities, is distinct from civil liberty. The *raison d'être* of civil society and the justification of civil freedom is the private interest and subjective choice of the individual *bourgeois* which, mediated through a system of economic and social relations as well as laws, institutions and authorities, promotes the interest of the ethical community only indirectly and in the last resort. The *raison d'être* of political community and the justification of political liberty is the good of the ethical community itself, the common good or the public interest, which the fully self-conscious and self-determined *citizen* promotes for its own sake. In so doing he actualizes his own deepest freedom and realizes his nature not simply as a particular but as universal, communal being. Political freedom, although roughly hewn, is the indispensable coping stone of Hegel's theory of freedom, which (so to speak) is the obverse of his theory of political community. And the two theories taken as a whole represent Hegel's adaptation of Plato's idea of 'ethical substance' to the modern world and the solution of Rousseau's problem of political association how to live in community with others and yet remain a free individual.<sup>290</sup>

El Estado racional (que en opinión del filósofo equivale al Estado Moderno) habla en nombre de la universalidad a través de sus leyes, de sus instituciones y del sentimiento de pertenencia a la comunidad estatal. Pero esto sólo es posible porque los ciudadanos se sienten reconocidos en sus leyes y representados en sus instituciones. El individuo *sabe* que al satisfacer su bienestar particular, realiza al mismo tiempo su esencia sustancial, que es el bien universal. Y ello no es un resultado inconsciente de la propia organización social, como sucedía en el ámbito de la sociedad civil. En el Estado los individuos *saben* y *quieren* la universalidad porque se encuentran reconocidos y representados en ella. Acierta Weil cuando señala:

El Estado es libre, si el ciudadano racional puede encontrar allí la satisfacción de sus deseos y de sus intereses racionales, de los intereses que, en tanto que ser pensante, puede justificar ante sí mismo, si el ciudadano reconoce en las leyes del Estado la expresión de los sentimientos y de la tradición que lo guiaron (aún cuando no lo haya sabido), si esas leyes no son solamente justas desde el punto de vista de un tirano esclarecido sino si pueden y deben ser reconocidas como tales por todos aquellos que quieren la justicia, por aquéllos que buscan su liberación de todo dato inmediato, inclusive su propio carácter empírico, natural, dado; por aquéllos que han comprendido que el hombre natural no es libre, que sólo puede serlo el ser racional, universal. El Estado es racional porque habla universalmente, para todos y para cada uno, en sus leyes; y

---

<sup>290</sup> Pelczynski "Political community..." en Z.A. Pelczynski, *et.al.*, *op.cit.*, p. 76.



todos y cada uno encuentran reconocido por sus leyes aquello que forma el sentido, el valor, el honor de su existencia.<sup>291</sup>

El Estado es racional justo por ese carácter libre y universal que le define y que lo vuelve una impostergable necesidad de toda sociedad. Por eso a nuestro filósofo no le tiembla la mano cuando señala que “el deber supremo” de todo individuo es ser miembro del Estado<sup>292</sup>. Porque el individuo no ve en el Estado un ente externo al cual debe obedecer por la presión de la ley o de la fuerza, sino al contrario, el individuo se siente reconocido e identificado con el Estado, por lo cual todas sus disposiciones son también disposiciones del individuo. Cuando esto no sucede, no podemos hablar de la presencia de un Estado pues, aunque exista un grupo de gente reunida (y hasta organizada) es preciso, para que exista un Estado, que todos los ciudadanos se sientan parte de la comunidad estatal para que, a su vez, todos defiendan y procuren el bien general, que no es otra cosa que la universalidad.

...la vida sustancial del Estado —apunta Ávalos— no se encuentra ni sólo en las instituciones políticas y jurídicas ni sólo en la mera unión de los hombres, sino en los ‘lazos sagrados’ que hacen de una multitud de seres una unidad orgánica. Esta subjetividad colectiva es la que, a fin de cuentas, hace que el complejo institucional adquiera sentido. En otras palabras, sin la comunidad ética formada subjetivamente el orden legal y político no es un Estado.<sup>293</sup>

Como hemos indicado, el concepto de Estado hegeliano puede abordarse desde un sentido amplio o desde un sentido estrictamente político que atiende exclusivamente la

---

<sup>291</sup>Eric Weil, *Hegel y el Estado*, Argentina, Nagelkop, 1970, p. 69.

<sup>292</sup>El estado, en cuanto realidad de la voluntad sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconsciencia* particular elevada a su universalidad, es lo *racional* en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo *supremo deber* es ser miembro del Estado” en Hegel, FD, §258, p. 318.

<sup>293</sup>Gerardo Ávalos Tenorio, Gerardo y Ma. Dolores París (coord. y comp.), *Política y Estado en el pensamiento moderno*, México, UAM-X, Leviatan y Behemoth, p. 109.

organización del poder político. La primera acepción constituye el momento subjetivo del Estado, mientras que la segunda representa su momento objetivo:

...como sustancialidad *subjetiva* es la disposición política, como sustancialidad objetiva el *organismo* del Estado, el Estado propiamente político y su constitución [...] Esta disposición es en general la *confianza* (que puede evolucionar hacia un conocimiento más o menos desarrollado), la conciencia de que mi interés sustancial y particular está contenido y preservado en el interés y el fin de otro (aquí el Estado) en cuanto está en relación conmigo como individuo. De esta manera, este otro deja inmediatamente de ser otro para mí y yo soy libre en esta conciencia.<sup>294</sup>

En nuestra opinión éste es uno de los aportes más importantes del pensador alemán en la teoría del Estado. Hegel enseña que, aun cuando el Estado guarde un momento objetivo (manifiesto en el organismo y en la constitución política) imprescindible, ver al Estado únicamente desde ese ángulo constituye una visión un tanto limitada pues, para que el Estado se mantenga como tal es preciso, antes que nada, ese momento subjetivo que presta unidad a la comunidad estatal: la disposición política.

Pero la disposición política no es una certeza meramente subjetiva; en la forma de *patriotismo*, la disposición política constituye la certeza subjetiva que se ha hecho *verdad* y *querer* como *costumbre*. Aunque comúnmente se entiende el patriotismo como la disposición a hacer acciones extraordinarias por la patria, en la opinión del filósofo, el patriotismo es esencialmente “la disposición que en circunstancias y situaciones normales lleva a considerar la cosa pública como fin y fundamento sustancial”<sup>295</sup>. O sea que el patriotismo, momento esencial del concepto de Estado, no es la expresión fugaz de un acto sacrificial, sino la permanente manifestación de la sustancia ética que constituye al Estado. Por eso el filósofo alemán encuentra tan crucial este momento:

Dado que no es un mecanismo, sino la vida racional de la libertad autoconsciente, la disposición interior es, al igual que la consciencia de ellas que se expresa en principios, un momento esencial del Estado real.<sup>296</sup>

Hegel insiste en que el Estado, antes que cualquier cosa, es una comunidad ética. O sea, una comunidad que alberga un sentido de identidad y universalidad entre todos sus miembros, fundado en tradiciones y costumbres comunes, pero también en instituciones y leyes compartidas. Si esto no existe en cualquier sociedad dada, entonces Hegel se niega a reconocer la presencia de un Estado pues en su opinión:

Una multitud de seres humanos solamente se puede llamar Estado si está unida para la defensa común de la totalidad (*Gesamtheit*) [...] Para que una multitud constituya un Estado, hace falta que organice una defensa y una autoridad política comunes. Pero la manera en que existan las consecuencias específicas y las facetas de la unión que derivan de ahí, o la forma en que se concrete la Constitución, resultan indiferentes para que una multitud constituya un poder [...] tenemos que separar lo uno de lo otro; es decir, lo que es necesario para que una multitud constituya un Estado, y una autoridad común, de lo que resulta ser solamente una modificación específica de este poder, pero no pertenece a la esfera de lo necesario, sino que correspondiendo en el concepto a la esfera de lo más o menos bueno, en la realidad pertenece a la esfera del azar y de la arbitrariedad.<sup>297</sup>

El Estado, como comunidad ética, asume diversas formas políticas en virtud de la constitución, del complejo institucional y de la historia de determinada comunidad nacional. Hegel propone a la monarquía constitucional como la forma más apropiada de organización estatal. No obstante, no es esta propuesta lo más rico en el concepto hegeliano de Estado. Y pienso que de alguna manera el mismo Hegel lo sabe cuando señala esta distinción de niveles en el concepto de Estado, y marca la necesidad del mismo frente a la contingencia de la forma

---

<sup>294</sup>Hegel, FD, §268, p. 332.

<sup>295</sup>Hegel, FD §268, p. 332.

<sup>296</sup>Hegel, FD, §271, p. 341.

<sup>297</sup>Hegel, *La Constitución de...*, op.cit., pp. 22-23.

que éste asuma (aunque evidentemente, también se inclina por una forma específica de Estado).

En el Estado se reconcilian la libre individualidad con la comunidad, la subjetividad y la universalidad. Pero esto no es producto del azar, sino de la necesidad. Porque el Estado, antes que nada, es una comunidad ética, o sea una comunidad que comparte un conjunto de valores, tradiciones y costumbres que se expresan en un imaginario colectivo que dota de identidad a la comunidad pero también a cada uno de los integrantes de la misma. El Estado es la comunidad, pero es también este imprescindible imaginario que desde la subjetividad unifica a todos los miembros de la misma. Sin embargo, este imaginario sólo alcanza plena efectividad si existen una serie de leyes e instituciones en los que la comunidad se encuentre reflejada e identificada. Este complejo institucional es lo que hemos denominado el Estado propiamente político.

#### **4.4.2 El Estado político.**

El Estado político puede ser analizado desde dos enfoques distintos pero, complementarios: el que nos remite a la organización interior del mismo, y el que se aboca a su relación con el exterior, esto es, con otros Estados. El primero nos conduce al análisis del poder civil, mientras que el segundo nos encauza hacia el poder militar. Vayamos primero con el poder civil.

El entramado institucional (en el que el Estado adquiere concreción) es organizado mediante una constitución que establece y ordena el poder político: "...la constitución política es la organización del Estado y el proceso de su vida orgánica en *referencia a sí mismo*; en

ellos el Estado diferencia sus momentos en su propio interior y los despliega hasta que alcanzan una existencia firme”<sup>298</sup>. En la constitución se plasma la forma en que el Estado organiza y distribuye el poder político al interior de la comunidad ética; pero esta forma no es una forma abstracta y universal (generalizable) sino que está determinada por la eticidad (*Sittlichkeit*) de cada pueblo pues, como explica el filósofo: “...la constitución de un pueblo determinado depende del modo y de la cultura de su autoconsciencia”<sup>299</sup>. Por eso pretender, como pretendió imponer Napoleón una constitución *a priori* a los españoles, trae resultados tan poco alentadores. Porque una constitución no es nada más un cúmulo de leyes que expresan la forma en que se organiza un Estado; ello no es más que una expresión de la *positividad y exterioridad* de la misma hacia los ciudadanos que integran la comunidad estatal. Los ciudadanos deben sentirse identificados y representados en ese artificio legal que da cuerpo al Estado. Puede suceder que el principio socrático de la subjetividad aliente a algunos ciudadanos en la búsqueda de una constitución mejor pero, cuando esto se vuelve una sensación y necesidad generalizada, entonces el Estado se encuentra a un paso de su disolución para asumir la forma de una simple *multitud*. Por eso la constitución no debe ser otra cosa más que el reflejo de la unidad y universalidad de la comunidad ética estatal.

Y en este mismo sentido, y con la misma preocupación por la unidad de la totalidad estatal, Hegel argumenta contra la división de poderes. En su opinión:

La constitución es racional en la medida en que el Estado determina y *diferencia* en sí su actividad *de acuerdo con la naturaleza del concepto*, de manera tal que *cada uno* de los poderes es en sí mismo la *totalidad*, porque contiene en sí la actividad de los otros momentos y porque, al expresar éstos la diferencia del concepto, se mantienen en su idealidad y constituyen un único todo *individual*.<sup>300</sup>

---

<sup>298</sup>Hegel, FD, §271, p. 349.

<sup>299</sup>Hegel, FD, §274, p. 358.

<sup>300</sup>Hegel, FD, §272, p. 350.

Hegel rechaza la doctrina de la división de poderes pues desde su punto de vista ésta entraña una visión mecánica y atomística del Estado. La delimitación de funciones que genera la separación de poderes provoca que éstos actúen de manera separada y en ocasiones hasta contrapuesta. Por ende la exclusividad y separación de funciones más que beneficiar al Estado (por medio de contrapesos) genera hostilidad y temor de un poder a otro. Sin duda esto puede originar un equilibrio general entre los distintos poderes pero no una unidad viviente. Por eso el pensador alemán considera que, aunque los poderes del Estado deban diferenciarse, necesitan mantenerse integrados. Cada poder debe constituir un todo y contener en sí mismo a los otros poderes (en cuanto momentos del concepto), de manera tal que se establezca una interdependencia orgánica, en la cual la delimitación no obstruya la integración y cooperación armónica de los poderes.

Con base en este planteamiento en torno a la división de poderes Hegel destaca las cualidades del sistema político inglés frente a las instituciones políticas francesas pues:

En Inglaterra los ministros tienen que ser miembros del parlamento, lo cual es correcto en la medida en que quienes participan en el gobierno deben estar en conexión y no en oposición con el poder legislativo. La representación de la llamada independencia de poderes lleva en sí el error fundamental de que los poderes deben limitarse mutuamente. Con esta independencia se limita la unidad del Estado, que es lo que hay que buscar ante todo.<sup>301</sup>

La propuesta es clara, con el sistema inglés como modelo, el filósofo propone una monarquía constitucional integrada por tres poderes: 1) el poder del príncipe, en el que encarna la subjetividad como decisión última de la voluntad; 2) el poder legislativo, encargado de determinar y establecer lo universal; y 3) el poder gubernativo, capaz de subsumir los casos particulares e individuales bajo lo universal.

1) En el poder del príncipe cristalizan los tres momentos de la totalidad: la *universalidad* de la constitución y las leyes; la relación de lo *particular* con lo universal, manifiesta en los cuerpos consultivos; y el momento de la *autodeterminación*, que se expresa como la decisión última del monarca.

El Estado funda su *soberanía* en la unidad esencial que le constituye como comunidad ética. Mas la soberanía, que constituye lo *individual* del Estado (en cuanto *autodeterminación* abstracta de la voluntad que toma la decisión última) sólo es *efectivamente* real en cuanto encarna en una persona, en el monarca:

La personalidad del Estado sólo es efectivamente real como una *persona*, como el *monarca*. La personalidad expresa el concepto como tal, la persona encierra al mismo tiempo la realidad del concepto, que únicamente con esta determinación es *idea*, verdad. Una llamada persona *moral*, la sociedad, la comunidad, la familia, por muy concreta que sea en sí misma, tiene la personalidad sólo como momento, sólo de un modo abstracto; no ha alcanzado en ella la verdad de su existencia. El Estado es en cambio esta totalidad en la que los momentos del concepto han llegado a la realidad según su propia verdad.<sup>302</sup>

Hegel se inclina por una monarquía constitucional no por tendencias absolutistas como piensan algunos de sus intérpretes, sino por el claro temor a la desorganización y desintegración que sigue a toda revolución. Desde joven el filósofo de Stuttgart se mostró como un ferviente admirador de la Revolución Francesa, mas el paso del tiempo, el Terror y el desorden provocado por el nacimiento de la *plebe* (constituida por los individuos que invariablemente rechazan la constitución y majestad del Estado), le "orillan" a inclinarse por la monarquía. Pero el régimen sugerido por el pensador alemán no es el de las viejas monarquías feudales (que en su opinión lejos estaban de constituir un Estado) y menos aún el del Estado absolutista. Como bien señala Gil Villegas:

---

<sup>301</sup>Hegel, FD, §300, p. 385.

<sup>302</sup>Hegel, FD, §279, p. 363.

... el tipo de monarquía propuesto por Hegel ya no está basado, en tanto que es constitucional, en la autoridad de la tradición absolutista sino en la autoridad de la subjetividad característica de la era moderna [...] Debido a que el Estado moderno está basado en los principios de la subjetividad, libertad y autodeterminación de las partes constitutivas, debe existir una expresión de tal subjetividad en las instituciones objetivas del Estado.<sup>303</sup>

Como hemos señalado antes, Hegel es un ferviente defensor de la libertad moderna; de ahí se desprende su inquietud por recuperar sí el mundo ético griego, pero introduciendo siempre el principio de la libertad individual. Por ende, sería inconcebible pensar que la forma de Estado propuesta por el filósofo en su *Filosofía del derecho* cuente con rasgos absolutistas. Aunque Hegel propugnará un sistema monárquico, su convicción y defensa de la libertad subjetiva lo llevarán siempre a destacar los derechos del individuo y la persona frente y dentro de la comunidad estatal. Incluso algunos intérpretes como Avineri consideran que el filósofo alemán ve en la monarquía constitucional la única alternativa para introducir en las *modernas* formas estatales el principio de la subjetividad:

Hegel, it seems, thought that the only effective way of combating the old absolutist idea of the monarchy and the legitimist theories of the Restoration would be to keep the form of the monarchy as a symbol for the modern political idea of subjectivity and self-determination. Undoubtedly this is in tune with Hegel's own views, quoted earlier, about political change which, he maintains, occurs 'unnoticed'.<sup>304</sup>

No es mi intención hacer aquí una apología del pensamiento político hegeliano y defender incluso sus ideas monárquicas. Pero lo que no podemos dejar de hacer es verter aquí los argumentos que llevan al pensador alemán a proponer esta forma política pues, aunque Hegel criticó la democracia en nombre de la monarquía, también dejó en claro que sus planteamientos estaban muy lejos de constituir una defensa del absolutismo o del despotismo. Por eso él mismo se detiene a aclarar:

---

<sup>303</sup>Francisco Gil Villegas, *op.cit.*, p. 69.

<sup>304</sup>Shlomo Avineri, *op.cit.*, p. 187.



Esto no quiere decir que el monarca pueda actuar arbitrariamente, pues está necesariamente ligado al contenido concreto de los consejos, y si la constitución es sólida, su función se reduce a asentar su firma. Pero este *nombre* que él agrega es importante, es la cima más allá de la cual no se puede ir.<sup>305</sup>

En el monarca cristaliza la subjetividad propia del mundo moderno pero, también la unidad esencial y necesaria del mismo. Por eso constituye un momento fundamental del Estado político: expresa la reconciliación de la subjetividad con la universalidad. Y por eso mismo, en opinión del filósofo, el monarca tampoco puede ser “electo” sino designado por nacimiento pues, las pugnas entre poderes particulares que harían del poder del Estado una propiedad privada, provocarían la disolución interior y el aniquilamiento externo.

2) El poder gubernativo constituye una especie de «príncipe colectivo» (o cuerpo de funcionarios) encargado de cumplir y aplicar la ley:

*El mantenimiento de la legalidad y el interés general del Estado* en medio de esos derechos particulares y la reconducción de éstos a aquéllos, requiere el cuidado de representantes del poder gubernativo: funcionarios ejecutivos y autoridades superiores reunidas en órganos consultivos y por lo tanto colegiados, que finalmente convergen en los niveles supremos, que se mantienen en contacto con el monarca.<sup>306</sup>

Estos funcionarios, especializados en la administración estatal, son designados en función de sus cualidades y capacidades para aplicar y hacer cumplir la ley a todos los ciudadanos. El “alto grado” de educación intelectual y moral requerido para ser funcionario hace que éstos generalmente provengan de la *clase media* pues, aunque no existe ninguna unión inmediata entre el funcionario y su cargo, sí es preciso que los funcionarios desempeñen satisfactoriamente su cometido a los ojos de toda la comunidad estatal. En este sentido señala Weil:

---

<sup>305</sup>Hegel, FD, § 279, p. 367.

<sup>306</sup>Hegel, FD, §289, p. 375.

...el funcionario administra el todo de la sociedad en su unidad. Para que éste pueda administrar efectivamente, es necesario, por una parte, que aquél vea en la administración al defensor de sus intereses, y además, que la administración sea informada sobre la naturaleza de esos intereses. Lo esencial es pues que la administración defienda el interés común de manera competente, con conocimiento de causa y en posesión de la formación profesional suficiente, a fin de que el ciudadano pueda trabajar en paz.<sup>307</sup>

El servicio del Estado exige del funcionario el cumplimiento del deber hacia la totalidad estatal. A cambio, éste tiene el derecho de recibir una prestación del Estado que le permita satisfacer sus fines subjetivos. Pero, reconociendo el riesgo de que los funcionarios busquen satisfacer sus necesidades particulares a expensas de su actividad pública, Hegel recomienda la acción de organizaciones y corporaciones a fin de controlar y refrenar el arbitrio subjetivo de los funcionarios.

3) El poder legislativo constituye la mediación entre el Estado y la sociedad civil organizada:

Al poder legislativo conciernen las leyes en cuanto tales, en la medida en que necesitan una posterior determinación, y los asuntos internos totalmente generales por su contenido. Este poder es una parte de la constitución misma y la presupone, por lo cual ella queda en y por sí fuera de su determinación directa, aunque recibe un desarrollo ulterior por el perfeccionamiento de las leyes y el carácter progresivo de los asuntos generales de gobierno.<sup>308</sup>

El poder legislativo debe integrarse, en opinión del pensador alemán, por un sistema bicameral (una cámara alta integrada por la nobleza terrateniente —que, por su formación y posición económica, juega un destacado papel en el ámbito político— y una cámara baja formada por las corporaciones, representantes de los intereses de las distintas esferas de la sociedad) que incluya en su seno a los funcionarios gubernamentales pues, en su opinión, éstos tienen una visión más amplia y profunda que los representantes de los estamentos sobre lo que constituye el interés general.

---

<sup>307</sup>Eric Weil, *op.cit.*, p. 87-88.

<sup>308</sup>Hegel, *FD*, §298, p. 382.

Para Hegel “el pueblo” no cuenta con el conocimiento necesario para reconocer los dictados y recomendaciones de la Voluntad y la Razón. Por eso es preciso, a su entender, que los diputados (encargados de deliberar y decidir sobre los asuntos generales) sean los ciudadanos más preparados y quienes mejor comprendan los asuntos públicos, de modo que siempre impulsen el interés general por encima del interés particular de una comunidad o corporación. Ello requiere que los diputados no sean representantes de individuos (de una *multitud*) sino representantes de alguna de las esferas esenciales de la sociedad pues “... la representación no tiene entonces el significado de que *uno está en lugar de otro*, sino de que el interés está *efectivamente presente* en su representante...”<sup>309</sup>.

Considerados como un órgano mediador, los *estamentos* están entre el gobierno por una parte y el pueblo, disuelto en sus esferas e individuos particulares, por otra. Su función les exige por consiguiente tener el *sentido* y la *disposición* 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 que evita también que se aislen los intereses particulares de las comunidades, corporaciones e individuos, o, más aún, que los individuos se conviertan en una *multitud*, en un simple *agregado*, y por lo tanto en un querer y opinar inorgánico, que se enfrente al Estado organizado como un poder meramente masivo.<sup>310</sup>

La asamblea estamental constituye la mediación entre la sociedad civil organizada en corporaciones (que representan el interés sectorial) y el Estado (que representa el interés general). En ella se encuentran representados los diferentes intereses de las distintas esferas de la sociedad pero, eso no hace de la asamblea un campo de batalla entre los diferentes sectores pues, los diputados tienen el cometido de atender, por encima de todas las cosas, el interés general, el bien común. En eso se distingue la propuesta hegeliana de la tradición corporativa del Medioevo, pues el filósofo alemán no admite el mandato imperativo. La finalidad de la

---

<sup>309</sup>Hegel, FD, §311, p. 397.

representación no es resolver mejor los asuntos del Estado, pues para eso bastaría una administración eficiente; la finalidad de la representación es integrar la sociedad civil en el Estado, a fin de que todas las esferas de la sociedad encuentren sus intereses representados y reconozcan, asimismo, la supremacía del interés general.

Hegel plantea cómo el individuo moderno se relaciona de manera mediada con el Estado racional porque ya no es posible emular el sistema de participación inmediata y directa de la democracia de la Polis antigua. En el Estado moderno es inevitable una participación mediada, y esta función es desempeñada por la representación a través de la asamblea de estamentos. Al ser esta asamblea la agregación y articulación de los intereses de la sociedad civil, es necesario que refleje las divisiones y diferencias de intereses de esa instancia previa a la realización de la *sittlichkeit* en el Estado.<sup>310</sup>

Hegel contrapone su propuesta de organización corporativa a la forma democrática de organización estatal. En su opinión la democracia genera y mantiene el aislamiento de los individuos pues se funda en un criterio cuantitativo: el principio de la mayoría. El principio que hace de un ciudadano *pasivo* (políticamente hablando) un ciudadano *activo* (en un régimen democrático) no es la pertenencia a la comunidad estatal y su identidad y reconocimiento con la universalidad, sino un régimen censatario o de sufragio restringido a una edad determinada. Ambos elementos no son otra cosa más que una expresión del “principio anárquico de individuación”, ya que de esta manera los individuos son definidos como individuos aislados y no en relación (y unión) con el orden social:

Los electores no tienen ninguna relación ni con el orden civil, ni con alguna organización de la totalidad del Estado. Los ciudadanos aparecen como átomos aislados, las asambleas electorales como agregados desordenados e inorgánicos y el pueblo en general se disuelve en una multitud —forma bajo la cual una comunidad jamás debe presentarse cuando acomete una acción—; se trata de su figura más indigna y la que más contradice su concepto de ser un orden espiritual.<sup>311</sup>

---

<sup>310</sup>Hegel, FD, §302, p. 388.

<sup>311</sup>Francisco Gil Villegas, *op.cit.*, p. 71.

<sup>312</sup>“Examen crítico de las actas de la Asamblea de estamentos del Reino de Württemberg en los años 1825 y 1816” en Hegel, *Escritos políticos, op.cit.*, p. 24.

Para Hegel las abstracciones de la riqueza o de la edad conducen a una visión atomística de la sociedad que no sólo disuelve al Estado y hace de éste un simple agregado (una *multitud*), sino que desdeña incluso las esferas de universalidad alcanzadas en la familia y en la sociedad civil (mediante la corporación). Piensa el filósofo que en un Estado democrático el ciudadano habla y actúa a título individual, pues no representa más que su propio interés lo cual, no sólo le resta fuerza, sino que de alguna manera, lo vuelve indiferente hacia los asuntos estatales pues:

... el ejercicio de una función tan individual como la del elector pierde rápidamente interés y llega a depender de un Estado de ánimo contingente y de una inclinación momentánea. Esta función se agota en un solo acto, acto que se realiza una vez en el curso de muchos años; dado el gran número de electores, el individuo puede considerar la influencia insignificante de su voto, tanto más cuanto que el diputado que contribuye a elegir es a su vez miembro aislado de una numerosa asamblea en la cual sólo un número restringido de miembros logra pasar de manera decisiva; y en la que, además, no aporta sino su imperceptible contribución de un voto único entre tantos que son iguales.<sup>313</sup>

Al reducir la participación política del ciudadano al periódico acto de la elección, se le aleja de la participación en cuestiones comunes, promoviendo así la “pasividad, apatía, egoísmo y docilidad”. Dado el gran número de electores y su consideración como individuos (no como parte integrante de una corporación o estamento), los electores no se encuentran reconocidos ni representados en el Estado pues, la distancia entre la importancia de la decisiones a tomarse y el peso del voto del individuo se acrecienta. Esto hace que el ciudadano se vuelva cada vez más indiferente hacia su propio voto y sujeto de extorsión. Por ende, hasta pierden sentido las leyes que prohibían o restringían el derecho al sufragio, puesto que el mismo proceso lleva a los individuos a no pronunciarse y refugiarse en su vida privada.

---

<sup>313</sup>*Ibid*, p. 26.

Por estos motivos nuestro filósofo defiende el sistema de representación estamental frente a la democracia, y ve en la sociedad organizada, así como en la opinión pública, no sólo un medio de control sobre la asamblea representativa, sino también el canal de comunicación entre la sociedad y sus representantes.

La opinión pública constituye la expresión inorgánica de lo que el pueblo quiere pues en ella se expresan el conjunto de las opiniones particulares sobre lo universal. Por tanto, Hegel considera que la opinión pública merece ser tan apreciada como despreciada: apreciada, en tanto permite mantener en permanente contacto a la asamblea representativa con la sociedad —por medio de la publicidad de sus deliberaciones—; pero despreciada, en cuanto sus portavoces constituyen individuos aislados o publicistas que, aunque expresen lo que el pueblo quiere, se encuentran aún en un estadio de pensamiento que no ha penetrado la esfera de la racionalidad estatal.

Ahora bien, así como el Estado requiere del reconocimiento de sus ciudadanos para sostener incólume su legitimidad, necesita también el reconocimiento de otros estados para completar la misma. O sea, que para que un Estado sea reconocido legítimo por los demás estados, éste debe su vez reconocer a los otros estados pues “[...] el Estado tiene una dirección hacia el exterior por el hecho de que es un sujeto individual”.<sup>114</sup> El Estado tiene *individualidad* en tanto se configura como un ente específico, un *ser-por-sí*, distinto de los demás estados. Pero en el caso de los estados la lucha por el reconocimiento adopta un cariz un tanto más peligroso pues, la inexistencia de un tribunal supremo, facultado para juzgar y

---

<sup>114</sup>Hegel, FD, §329, p. 413.

reprender en casos necesarios, hace que cada Estado actúe acorde con sus propias determinaciones.

Los estados no son personas privadas, sino totalidades en sí independientes y perfectas; su relación no es por lo tanto una mera relación moral o de derecho privado. Frecuentemente se ha querido considerar a los estados de este último modo, pero debe señalarse que las personas privadas tienen por encima un tribunal cuya función es realizar lo que es en sí de derecho, situación que no se presenta entre los distintos estados. En efecto, las relaciones entre estados deben ser justas, y lo que es en sí debería tener poder en el ámbito mundial. Pero puesto que no existe un poder de este tipo que pueda decidir frente a los estados qué es lo justo y hacer cumplir esta decisión, se permanece necesariamente en el deber ser. La relación entre estados es una relación entre elementos independientes, que estipulan entre sí, pero al mismo tiempo están por encima de lo estipulado.<sup>315</sup>

Claro que existe un derecho internacional que busca regular las relaciones interestatales (en la actualidad hablamos de la Organización de Naciones Unidas e incluso del Tribunal de la Haya); y de hecho hasta la guerra entre dos estados supone el mutuo reconocimiento de los mismos. No obstante no existe, como pretendía Kant, una “federación de príncipes” o un “Estado mundial” que ejerza la función de árbitro ante las desavenencias interestatales, a fin de garantizar la absoluta reconciliación de la individualidad con la universalidad, expresada en la Paz perpetua pues, como apunta nuestro filósofo:

... el Estado es un individuo y en la individualidad está contenida la negación. Por lo tanto, aunque se constituya una familia con diversos estados, esta unión, en cuanto individualidad, tendrá una nueva oposición y engendrará un enemigo. De las guerras los pueblos no sólo salen fortalecidos, sino que también naciones que en sí mismas son incompatibles, conquistan con la guerra exterior la paz interna.<sup>316</sup>

Hegel no sólo no se opone radicalmente a la guerra entre los estados, sino que inclusive en ocasiones la considera necesaria. En su opinión, la guerra no sólo constituye un momento esencial del reconocimiento entre los diferentes estados, sino que además genera cierta unidad

---

<sup>315</sup>Hegel, FD, §330, p. 414.

<sup>316</sup>Hegel, FD, §324, p. 410.

y estabilidad al interior de cada Estado. Por eso muchos “príncipes” que adolecen de legitimidad recurren a guerras externas para suscitar el patriotismo que haga olvidar las diferencias internas frente a las desavenencias con otros estados. Ello no significa que los estados deban vivir en permanente estado de guerra. En su devenir, el espíritu adopta distintas y hasta contrapuestas formas estatales que con el paso del tiempo tan sólo constituyen un nudo más del tejido de la historia universal:

En su relación recíproca, su destinos y actos constituyen la manifestación de la dialéctica de la finitud de esos espíritus, de la que surge, ilimitado, el espíritu *universal*, el *espíritu del mundo*, que es al mismo tiempo quien ejerce sobre ellos su derecho —y su derecho es el derecho supremo— en la *historia universal*, erigida en *tribunal universal*.<sup>317</sup>

Es probable que el filósofo de Stuttgart se hallara notablemente influido por la opinión de su época en torno a los riesgos de la democracia y la imperante necesidad de restaurar estados monárquicos. Por eso es muy probable que muchas de sus apreciaciones nos resulten hoy en día bastante desafortunadas. No obstante, sería injusto desconocer la lucidez del filósofo al destacar, desde entonces, los puntos débiles de la democracia que, incluso, se manifiestan notablemente en la actualidad. Por eso, nuestro papel aquí no es enjuiciar la rectitud del pensamiento político hegeliano, sino tan sólo recuperar los argumentos hegelianos en torno al concepto de lo político que en un futuro podrían ser útiles para formular y desarrollar un nuevo pensamiento político.

---

<sup>317</sup>Hegel, FD, § 341, p. 420.



## 5. El concepto de lo político.

### 5.1 Conflicto y reconciliación: momentos constitutivos de lo político.

Aunque en ninguno de sus libros Hegel manifestó expresamente la intención de definir el concepto de «lo político», lo cierto es que esta temática subyace en toda su obra. «Lo político» constituye la piedra angular de la filosofía hegeliana del espíritu pues al abordar el espíritu objetivo en sus *Principios de la filosofía del derecho* nuestro filósofo no hace otra cosa que hablar de la politicidad.

Para Hegel «lo político» constituye la *reconciliación* de la *individualidad* con la *universalidad*. Frente al particularismo y al atomismo que nuestro filósofo percibe en el pensamiento político liberal y en algunos “Estados” (que más que estados son pueblos que intentan conformarse como estados) de su época, encontramos en él una notable preocupación por construir, o en su caso reconstruir, «lo político» desde los cimientos de la universalidad pues, en palabras del propio filósofo: “[...] contra el espíritu particularista [...] ha aparecido un elemento totalmente nuevo, *lo político* [...]”<sup>318</sup>. Por ende, a los ojos del pensador alemán, «lo político» siempre alude necesariamente a una determinación *universal*, esto es a la generalidad o a la comunidad entendida como una totalidad unificada. Por eso Hegel, en sus escritos políticos sobre Württemberg, pone de ejemplo a la nación inglesa para mostrar como evidencia de su notable perspectiva política, el sentimiento nacionalista que unifica a dicha nación:

En la nación inglesa, en la cual el sentimiento de una doctrina nacional ha penetrado más ampliamente entre las diversas capas del pueblo, el derecho que tiene el parlamento de aprobar anualmente los impuestos tiene un sentido esencialmente diferente al que tiene ese mismo

---

<sup>318</sup> Hegel, *Escritos...*, *op.cit.*, p. 29.

derecho en un pueblo educado con una mentalidad particularista, un pueblo que, al margen de toda perspectiva política, se mantiene en un espíritu de mezquindad y egoísmo.<sup>319</sup>

Sin embargo, sería un error considerar que para el profesor de Berlín lo político es algo dado de una vez para siempre. Filósofo del devenir, Hegel es incapaz de concebir «lo político» como un espacio cerrado y exclusivo de la absoluta universalidad. «Lo político» alcanza su culminación, sin lugar a dudas, en la universalidad concreta del Estado; mas esta universalidad se gesta (permanentemente) en la pluralidad de la conflictiva sociedad civil. Pues aunque Hegel considere la *reconciliación* de la *individualidad* con la *universalidad* como una necesidad insoslayable de todo orden social, ello no quiere decir que nuestro filósofo desconozca el valor y el derecho de la particularidad. Por lo contrario, Hegel reconoce que «lo político» se constituye como la *reconciliación* de lo conflictivo y no como la absoluta negación del conflicto o de la particularidad pues, de ser así, caeríamos en la misma ilusión de aquéllos que, desconociendo el devenir del espíritu, reclaman la vuelta a la bella comunidad ética de los griegos; cosa que, no se cansa de repetir nuestro filósofo, no es más que, como expresa Hardimon, una peligrosa utopía:

Hegel's conception of reconciliation is thus one that understands itself preserving conflict at one level and overcoming it at another. Both elements are attractive. The fact that it seeks to preserve conflict is attractive because the idea of a perfect harmony is both utopian and dangerous...<sup>320</sup>

Por ello el concepto hegeliano de «lo político» debe ser comprendido y explicado desde sus dos momentos constitutivos: el *conflicto* y la *reconciliación*. Porque el concepto de *reconciliación* (*Versöhnung*) al que acude nuestro filósofo, no se refiere, como lo demuestra Hardimon, a la tradicional idea de la supresión del conflicto. Por el contrario, el término

---

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>320</sup> Michel O. Hardimon, *op.cit.*, p. 94.

*Versöhnung*, refiere más bien el consabido momento de la superación hegeliana (*Aufhebung*) que supone la negación por supuesto, pero también la conservación (bajo otra forma), del extrañamiento:

... in contrast to 'reconciliation', *Versöhnung*, strongly connotes a process of transformation. When two parties become genuinely *versöhnt*, they do not resume their old relationship unchanged. They become *versöhnt* by changing their behavior and attitudes in fundamental ways. Parties who have attained *Versöhnung* do not have to decide to get along together; their getting along together is, instead, the natural result of their being in a new, transformed state. The unity of their new relationship may be described as 'higher' in the sense of more flexible, complex, and stable than the unity that precedes it.<sup>321</sup> Although reconciliation is a positive attitude—a genuinely positive attitude—it is a positive attitude that contains within it a moment of negativity.<sup>322</sup>

Por eso la *reconciliación* que Hegel busca en el ámbito de lo político implica necesariamente el reconocimiento del momento conflictivo de todo orden social. El mundo moderno, que abre la puerta de la libertad subjetiva y de la individualidad, no puede dar marcha atrás y aspirar a constituirse en el mundo ético de los griegos: hoy la particularidad reclama su derecho. Por ende, la preocupación hegeliana por reconciliar un mundo dividido por el atomismo y el particularismo de la sociedad moderna, no debe confundirse jamás con la intención de suprimir totalitariamente la pluralidad y el carácter conflictivo que entrafía la sociedad civil:

... to say that Hegel thinks that becoming reconciled is *compatible* with recognizing that the social world contains problems is at best an understatement, for he thinks that recognizing and accepting this fact is integral to the process of reconciliation. One cannot become genuinely reconciled by putting on rose-colored glasses; reconciliation is instead a matter of accepting the social world *as* a world that contains problems. Hegel would insist one cannot recognize 'reason as the rose *in* the cross of the present' (one cannot grasp the rationality of the modern social world) without also seeing the cross in which the rose is placed. And although finding reason as the rose in the cross of the present is supposed to make it possible to 'delight in the present', the cross of the present, together with its attendant pain, remains. In Hegel's view, the delight that is internal to reconciliation must coexist with full appreciation of the suffering for

---

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 91.

which the cross stands [...] Hegel maintains that conflict is an integral component of reconciliation with the social world.<sup>323</sup>

Con esto no quiero decir que Hegel reconozca en el Estado un momento conflictivo. Sin duda eso sería tergiversar el pensamiento del filósofo, pues Hegel es contundente al afirmar que un Estado sólo es tal si la totalidad de sus integrantes persigue, en cuanto miembro del Estado (como ciudadano, *citoyen*), el bien común. No obstante, la existencia del Estado no implica la anulación de la sociedad civil. Contrariamente, ésta sigue siendo un momento constitutivo de lo político ya que, aun cuando la sociedad civil representa el momento conflictivo de lo político, lo cierto es que en ella comienzan a gestarse las primeras formas de la universalidad política. Y de no ser así, la sociedad civil dejaría de ser tal para ser un simple reflejo de un estado de guerra o, como dijera Hobbes, del *bellum omnium contra omnes*.

Lo que sucede es que Hegel intenta, al igual que lo hace con las distintas esferas de su sistema, extrapolar los presupuestos gnoseológicos de su *Lógica* a la esfera político-jurídica de la sociedad (al espíritu objetivo)<sup>324</sup>, a fin de superar así la escisión entre la realidad efectiva y las figuras ideales que la *Lógica* guarda en su pureza. Como dice Errol Harris:

The key to whole of Hegel's system is the Logic, and it sets the pattern for every other philosophical science, so we must seek in the Logic for the principle of explanation of the *Geistphilosophie* and the *Rechtsphilosophie*. There we find set out in detail the principle of the identity of opposites [...]. In the philosophy of spirit, these logical relationships are repeated on a more concrete level.<sup>325</sup>

De esta forma, asocia el momento de la particularidad (de lo finito y lo empírico) con el principio del individualismo y de la propiedad privada, propio de la sociedad civil; y el momento de la universalidad (de la verdadera infinitud) con la eticidad y, concretamente, con

---

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 90 y 92.

<sup>324</sup> *Vid* J.E. Dotti, *op.cit.*, pp. 15-26.

el Estado. Y así busca extrapolar el sentido de la *mediación* que conecta la universalidad con la particularidad en el proceso de conocimiento, al momento de la reconciliación ética entre lo público y lo privado en la esfera del espíritu, a fin de traducir la unidad que prevalece en el ámbito gnoseológico entre forma y contenido a un esquema ontológico omnicompreensivo que da cuenta del mundo histórico, del mundo ético.

El filósofo alemán considera que «lo político», más que un estadio definitivo de organización social, es el permanente proceso de construcción de una identidad colectiva que mantiene y regula la unidad sustancial de la vida pública. Por ende, la reconciliación de la particularidad con la universalidad signada en el Estado no puede omitir, bajo ninguna circunstancia, la particularidad del individuo. El individuo que forma parte de un Estado no sólo se sabe parte del mismo sino que además se identifica con los fines que éste persigue porque sabe, a su vez, que la propia existencia del Estado hace posible la existencia de la sociedad civil. Esto no significa que Hegel suscriba la interpretación liberal del Estado, que vea en el mismo el simple papel de garante y protector de los individuos frente a sus congéneres. En la opinión de nuestro filósofo esto equivale una vez más a confundir al Estado con la sociedad civil pues:

Quando se confunde el Estado con la sociedad civil y es determinado con base en la seguridad y protección personal, el *interés del individuo en cuanto tal* se ha transformado en el fin último ... de lo que se desprende, además, que ser miembro del Estado corre por cuenta del arbitrio de cada uno. Su relación con el individuo es sin embargo totalmente diferente: por ser el Estado el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él. La *unión* como tal es ella misma el fin y el contenido verdadero, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal.<sup>326</sup>

---

<sup>325</sup> Errole E. Harris "Hegel's theory of political action" en Stepelevich, Lawrence S. y David Lamb (editors) *Hegel's philosophy of action*, USA, Humanities Press, Atalntic Highlands, 1983, pp. 157 y 161.

<sup>326</sup> Hegel, FD, § 258, pp. 318-319.

Para Hegel «lo político» se manifiesta tanto en el ámbito estatal como en la sociedad civil, tanto en la reconciliación como en el conflicto. Lo que sucede es que, para el filósofo de Stuttgart, el fin último siempre lo constituye la reconciliación. En la sociedad civil los individuos atomizados se vinculan unos con otros —con lo universal— para satisfacer su necesidad egoísta. Y aunque la multiplicidad de intereses de los miembros de la sociedad civil a veces concuerdan, la mayoría de las veces se contraponen. Hegel lo sabe, lo ha visto en la Europa de su tiempo. Por eso es necesario que la idea de *bien común*, materializada en la existencia del Estado, suponga y se oriente (permanentemente) hacia la reconciliación y superación de la particularidad en la esfera estatal. No obstante, el interés particular no es absolutamente suprimido, sino que es incluido y transformado en el marco de la universalidad. Pues el hecho de que una multitud se integre bajo la forma de un Estado no significa que desaparezcan así, de una vez para siempre, los conflictos inmanentes a la sociedad civil pues, de ser así, Hegel no haría tanto hincapié en la importancia de la sociedad civil como el momento de la imprescindible afirmación de la individualidad en la época moderna. Lo que sucede es que, como decíamos anteriormente, la sociedad civil y el Estado constituyen las dos caras de «lo político», el conflicto y la reconciliación. Pero, aun cuando la sociedad civil represente el momento más conflictivo de «lo político», ello no nos basta para decir que en Hegel el concepto de «lo político» comprende lo conflictivo como un fin en sí mismo (lo que equivaldría a afirmar un estado de guerra). Hegel reconoce la importancia del conflicto como un momento constitutivo de «lo político», como “la política del entendimiento”, pero sabe que es un momento que debe ser superado por “la política de la Razón”, pues como bien señala Rosenfield:

...cuando decimos que Hegel ha concebido una política de la razón que lleva en sí las diferentes políticas del entendimiento bajo la forma de una *Aufhebung*, queremos decir, en lo que concierne al campo de la representación de la 'sociedad civil burguesa', que es el lugar en que se reúne, se realiza lo que podríamos llamar una 'política civil del entendimiento' (la filosofía política moderna), y una 'política económica del entendimiento' (la economía política clásica); y que abre así el camino a una 'política de la razón', de la que se convertirá en expresión el Estado.<sup>327</sup>

Por eso decimos que, aun cuando la sociedad civil no constituye el punto culminante de «lo político» (pues como ya hemos dicho esto sólo corresponde a la esfera estatal), guarda no obstante un momento básico de lo político: el conflicto. Pero conviene aclarar que esta conflictividad entre particulares no es de carácter absoluto (o sea, que no debe llegar al extremo de provocar la disolución del Estado), pues para Hegel, aunque el conflicto sigue ocupando un lugar en el mundo reconciliado, éste nunca debe pasarse de ciertos límites que pongan en juego la unidad estatal. La sociedad civil representa en la filosofía del espíritu lo que el entendimiento constituye en la lógica hegeliana: el momento del aislamiento y la abstracción. Por eso, aunque necesario, este momento debe ser superado por el momento de la Razón, que en este caso lo representa el Estado, pues como señala Avineri:

What social contract theories call a state is, to Hegel, but civil society, based, as it were, on needs and a lower kind of knowledge, *Verstand*, is juxtaposed against the higher level of reason, *Vernunft*, which is to be found in the state. 'Understanding' implies in this context cognitive ability grasping only the external necessity binding people together, not realizing the inherent reason for it. This expresses itself, for example, in the fact that civil society, though it precedes the state in logical order, is ultimately dependent upon the state for its very existence and preservation.<sup>328</sup>

---

<sup>327</sup> Denis Rosenfield, *op.cit.*, p. 170.

<sup>328</sup> Shlomo Avineri, *op.cit.*, p. 143.

## 5.2 La sociedad civil o “la política del entendimiento”.

En muchos de los estudios en torno al pensamiento hegeliano encontramos, recurrentemente, que los intérpretes del filósofo alemán le achacan al mismo la labor de escindir lo económico (que en esta perspectiva representa la sociedad civil) de lo político (que desde este punto de vista lo constituye exclusivamente el Estado). Pero en nuestra opinión este discurso no sólo carece de sustento, sino que además es erróneo, pues el propio Hegel protesta severamente contra aquéllos que pretenden “...separar la vida civil y la vida política, dejando a ésta, por así decirlo, en el aire”<sup>329</sup>. Es probable que el afán hegeliano por determinar la especificidad de los conceptos de sociedad civil y Estado haya llevado a muchos por este trastabillado sendero de interpretación, pero como atinadamente señala Bobbio:

... la identificación entre sociedad civil y lugar de las relaciones económicas, o, lo que es lo mismo, la distinción entre sociedad civil y Estado como distinción entre sociedad económica y sociedad política es obra de Marx y no de Hegel: referida, como frecuentemente acaece, a Hegel es pura y simplemente una deformación de su pensamiento.<sup>330</sup>

La sociedad civil no puede identificarse propiamente ni con la esfera pública ni con la esfera privada de la vida: “The first —señala Hardimon— is that Hegel’s distinction between the civil society and the state is not to be identified with the distinction between the private and public sphere”.<sup>331</sup> Como vimos en el capítulo primero de este trabajo, el concepto de sociedad civil en Hegel no se confunde con el de sociedad política como sucedía con sus antecesores; pero de eso no se desprende que nuestro filósofo excluya totalmente de la sociedad civil, una determinación política. La sociedad civil, como insistíamos en el capítulo cuarto, no es exclusivamente el ámbito donde se desarrolla la vida privada pues, a través de

---

<sup>329</sup> Hegel, FD, § 303, p. 390

<sup>330</sup>Norberto Bobbio “La filosofía jurídica di Hegel nel l’ultimo decennio” en *Revista critica di storia della filosofia* XVII (1972) citado por Giuliano Marini “Estructura y ...” en Emil Angehrn, *op.cit.*, p. 245.



las corporaciones y de la policía, los individuos trascienden su interés egoísta; pero sería demasiado aventurado considerar por ende que la sociedad civil constituye la expresión más acabada de la vida pública pues, aunque en ella comienzan a gestarse las primeras formas de «lo político», ello no implica que estas simples determinaciones hagan de este concepto un mero sinónimo del concepto de Estado (pues el Estado sí constituye la culminación de «lo político», ya que en él consiguen reconciliarse efectivamente la universalidad y la individualidad). Por eso decimos que la sociedad civil constituye la mediación<sup>332</sup> entre lo público y lo privado, porque constituye un tránsito permanente entre la familia y el Estado.

En la sociedad civil se gesta una mediación socio-política que permite empezar a tejer la red ética del Estado para contrarrestar, mediante una serie de instituciones, el *bellum omnium contra omnes*. Pues aunque Hegel jamás pone en cuestión el orden burgués de su tiempo, tampoco es insensible ante las grandes desproporciones en la distribución de la riqueza, ya que además de considerar que toda persona tiene el “derecho a tener derechos” (siendo el primero de estos derechos el derecho a la reproducción de la vida), el pensador alemán sabe también que la formación de una plebe bien puede poner en riesgo la estabilidad y unidad del Estado. Por eso, aunque acepta la “legalidad” inmanente al proceso económico, tal como lo había desarrollado la economía política clásica, reconoce los rasgos negativos del mismo (el “libertinaje”, la “miseria” y la “corrupción física y moral”) y considera necesario “... llevar al terreno práctico ‘la mediación que se elimina a sí misma’, encauzando el atomismo y la

---

<sup>331</sup> Michel O. Hardimon, *op.cit.*, p. 208.

<sup>332</sup> La mediación (o tránsito recíproco de lo universal y lo particular) es el proceso que conduce a todo saber racional en oposición a una aprehensión inmediata (no mediada) de la verdad”. J.E. Dotti, *op.cit.*, p. 19.

dialéctica de las necesidades mediante la acción superior de lo ético, haciendo prevalecer lo político sobre lo económico”<sup>333</sup>.

Por eso coincidimos con Rosenfield<sup>334</sup> cuando en su magnífico estudio sobre la *Filosofía del Derecho* de Hegel afirma que “... el sentido de la ‘sociedad civil burguesa’ consiste, pues, en ser económica, civil y política a la vez. Cada determinación se halla puesta por la otra y todas constituyen de ese modo una unidad mediada en sí”<sup>335</sup>. Aunque en la sociedad civil no se signa la reconciliación universal que se logra en el Estado, ella, por sí misma guarda una determinación política pues, como señala Serrano, “todo conflicto económico, religioso o cultural, adquiere un carácter político cuando cobra la intensidad suficiente para trascender la esfera privada y cuestionar la estabilidad y continuidad del orden social”<sup>336</sup>. Y además “... el surgimiento de un subsistema político es resultado de la creación de un conjunto de instituciones y procedimientos especializados, capaces de enfrentar y controlar el conflicto público”<sup>337</sup>. Por eso la sociedad civil, aun cuando es el ámbito de la particularidad, es también sede de «lo político», que se manifiesta en una serie de instituciones (mediaciones) que permiten que en vez de que las personas privadas se relacionen como átomos entre sí, lo hagan bajo figuras de compatibilidad racional (mediante la administración de justicia, la policía y las corporaciones).

---

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>334</sup>En el mismo sentido opina Bobbio: “... la sociedad civil hegeliana es un sistema no solamente económico, sino también jurídico y administrativo, y por ello es llamada tanto *Gesellschaft* como *Staat*. Pero en cuanto se refiere al dominio de lo particular, o sistema de la vida privada, es Estado de los privados, cuyo principio y fin es el individuo definido por las necesidades y los intereses exclusivos, por lo mismo él se mueve en la esfera privada y como tal es antagónico al Estado verdadero, o Estado ‘propriadamente político’, como sistema de la vida pública del que solamente proviene una voluntad verdaderamente universal”. Norberto Bobbio, “Sociedad y Estado...”, en *op. cit.*, pp. 216-217.

<sup>335</sup>Denis Rosenfield, *op. cit.*, pp. 168-169.

<sup>336</sup> Enrique Serrano, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, México, Interlinea, p. 158.

La administración de justicia busca reconciliar la particularidad con la universalidad, en el ámbito del Derecho, mediante la acción del poder público para superar así, los efectos negativos y los graves problemas sociales que generan los supuestos liberales de la economía política clásica, materializados en el «sistema de necesidades» (en el mercado). Mas esta incursión del poder público en el ámbito privado expresa una inserción de lo universal en lo particular, y si bien éste es uno de los elementos que nos hace sostener que la sociedad civil no es más que un tránsito entre lo público y lo privado, lo cierto es que lo que nos interesa resaltar a nosotros en este trabajo es sobre todo el movimiento que va de lo particular a lo universal, que constituye lo más cercano a la culminación y efectivización de «lo político». Por eso, aun cuando la administración de justicia constituya el primer intento de universalización de la atomística, nosotros aquí nos limitaremos a analizar por qué la policía pero sobre todo, por qué las corporaciones representan "...el verdadero reflejo del Estado en la sociedad civil"<sup>338</sup>, como atinadamente asevera J.E. Dotti.

El concepto hegeliano de «policía», como veíamos en el capítulo cuatro, no se refiere a la policía tal y como la conocemos hoy en día pero, tampoco se refiere a la administración pública exclusivamente. Para Hegel la «policía» constituye el trabajo conjunto del cuerpo administrativo y de la sociedad civil organizada (ya sea territorialmente o por intereses afines), que en un esfuerzo común buscan resolver problemas públicos que afectan a los particulares. Digamos que el término hegeliano de "policía" más que referirse a un cuerpo uniforme y permanente del aparato estatal, se refiere a la labor conjunta de los ciudadanos —organizados a la manera asociaciones ciudadanas— y de la administración en turno, que busca mediar

---

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 158.

entre los intereses particulares de cada asociación u organización de ciudadanos y los intereses de toda la comunidad estatal. Por eso decimos que la policía hegeliana encierra una determinación política pues, en cuanto mediación entre el interés particular de cada asociación y del orden público, constituye el primer intento por reconciliar lo particular con lo universal.

Pero "...no contento con el sistema de necesidades, la administración de justicia y la policía, [Hegel] acude todavía en defensa de una nueva mediación: *la corporación* [...] pues nadie como la corporación puede contrarrestar la tendencia disgregadora de la sociedad civil"<sup>339</sup>. A los ojos de Hegel, la corporación es la familia de la sociedad civil pues ella, al igual que la familia, busca la protección de los individuos, aunque ésta se base en un reconocimiento afectivo y la primera en un reconocimiento jurídico. No son clubes privados ni tampoco libres asociaciones, son organizaciones derivadas de la división social del trabajo, que no implica nada más una diferenciación material y técnica de las tareas productivas, sino también un distribución de los modos de existencia y de representación de los individuos, que garantiza el mutuo reconocimiento entre los individuos y su comunidad.

En nuestros estados modernos los ciudadanos tienen una participación restringida en los asuntos generales del estado; es sin embargo necesario proporcionar al hombre ético, además de sus fines privados, una actividad universal. Esta universalidad, que no siempre le ofrece el estado, la encuentra en la corporación. Vimos anteriormente que al ocuparse de sí el individuo en la sociedad civil, actúa también para otros. Pero esta necesidad inconsciente no es suficiente; sólo en la corporación se alcanza el nivel de una eticidad pensante y consciente.<sup>340</sup>

Hegel no sueña con restablecer la vieja eticidad griega pero, no obstante, considera imprescindible, para el bien de toda la comunidad estatal, que el ciudadano se preocupe por los asuntos de interés público y tenga asimismo una activa participación en los mismos. Sabe,

---

<sup>338</sup> J.E. Dotti, *op.cit.*, p. 170.

<sup>339</sup> Jorge Juanes, *op.cit.*, p. 233.

<sup>340</sup> Hegel, FD, § 255, p. 316.

al igual que Constant, que en la época moderna, "...debido al cambio de las costumbres y del modo de vida, cada uno llegó a estar más ocupado con sus propias necesidades y con sus asuntos privados"<sup>341</sup>. Por lo cual la participación política (o sea, la participación en los asuntos de interés general) del ciudadano se restringe exclusivamente al sufragio que ocasionalmente éste deposita para designar a sus representantes, esto es, a los que en su lugar, deliberan y deciden sobre las cuestiones de interés público. Esto provoca, a los ojos del filósofo, pasividad y apatía pues, dado el gran número de electores y los múltiples intereses de los mismos, el ciudadano no se encuentra ni reconocido ni representado efectivamente, pues sabe que en ese marco su voz y sus preocupaciones resultan absolutamente insignificantes. Por eso Hegel rechaza el sistema representativo moderno que antes que defender los intereses de los representados promueve el atomismo, el egoísmo y la apatía, y defiende a toda costa un sistema corporativo que, lejos de restituir los privilegios feudales, permita trascender la particularidad del individuo al insertarlo en una primera esfera comunitaria, base sustancial del Estado.

...con la corporación la mediación dialéctica logra que las instancias particulares valgan no por lo que son en su inmediatez, sino por lo que no son, por lo universal que opera detrás de esa inmediatez y confirma la esencial distinción de toda parte a ser momento del todo. Comienza a concretarse con trazos vigorosos el mecanismo lógico especulativo, aplicado a lo socio-político.<sup>342</sup>

Así, las corporaciones resultan un medio eficaz para que los individuos puedan desarrollar una actividad política. Por supuesto que éstas no reconcilian al individuo con la universalidad a la manera del Estado, pues cada una de ellas sigue velando por el interés particular de su propio sector. Pero no obstante, con su precaria organización comunitaria,

---

<sup>341</sup> Hegel, *La Constitución...*, *op.cit.*, p. 96.

dejan adivinar lo racional del Estado porque, aunque no pueden dejar de pertenecer al dominio de la necesidad, lo cierto es que gracias a ellas, los individuos se vuelven legal y políticamente identificables.

La universalidad pública, que se genera en el proceso económico de la sociedad, es simultáneamente *exterior* al movimiento de ésta y le pertenece como propia. En consecuencia, esta exterioridad no es simplemente exterior, porque el pertenecer al movimiento social del concepto hace que la administración señale su interiorización en el Estado a través de la corporación. O más aún, esta exterioridad es una determinación del movimiento en que surge el Estado. Más precisamente, se trata así de una exterioridad interior del movimiento en que germinan las relaciones políticas. La diferencia entre la administración y la corporación no será, por tanto, sino una diferencia de grado, propia de la interiorización de esta universalidad en el movimiento de la particularidad.<sup>343</sup>

Como señala Juanes, "...no existe por consiguiente en Hegel, como a veces se le achaca, la proposición de un estatalismo sin mediaciones. Sin la base de la sociedad civil, el Estado no es nada [...]"<sup>344</sup>. Y la corporación, junto con la policía, juegan sin lugar a dudas un papel crucial en la mediación del individuo con la universalidad estatal, pues "...ciertamente, apunta Habermas, la mediación de aquel concepto de la sociedad burguesa, configurado en el derecho natural racional y en la economía política, con el concepto clásico de dominio político sólo puede tener éxito con ayuda de instancias que se mueven entre Estado y sociedad; Hegel, vuelto hacia atrás, las encuentra en una organización corporativa de la sociedad y en una Asamblea parlamentaria compuesta orgánicamente"<sup>345</sup>.

---

<sup>342</sup> J.E. Dotti, *op.cit.*, p. 171.

<sup>343</sup> Denis Rosenfield, *op.cit.*, p. 208.

<sup>344</sup> Jorge Juanes, *op.cit.*, p. 233.

<sup>345</sup> Jürgen Habermas, *op.cit.*, p.160.

Como se puede apreciar en los *Principios sobre la Filosofía del Derecho*, pero también en sus escritos políticos, Hegel es un fiel adversario de la democracia representativa y, con esta propuesta de organización corporativa, pretende que los ciudadanos se encuentren efectivamente representados en la asamblea, de manera que sus intereses siempre estén protegidos por un cuerpo estatal y no sujetos al arbitrio de individuos que, sin un serio compromiso con su propia organización, se presuman representantes del “pueblo”. Para el filósofo alemán, el hablar en nombre del “pueblo” no es más que una vacía expresión que desdeña las grandes diferencias que entraña la sociedad civil, y que busca, mediante esa abstracción, desembarazarse del problemático y conflictivo reconocimiento de la pluralidad de la sociedad civil. Hegel advierte que la moderna democracia representativa aleja cada vez más a los ciudadanos de la política pues, al no contar con una instancia encargada de proteger sus intereses y, menos aún con la posibilidad de ser escuchado como simple ciudadano, éstos optan por recluirse progresivamente en su vida privada. Si el criterio de elección es únicamente el territorio, el representante es incapaz de poder representar satisfactoriamente los intereses de sus representados (pues en un mismo lugar pueden convivir individuos con intereses disímiles o hasta contradictorios); en cambio, si el criterio es, como propone el filósofo alemán, la división social del trabajo, entonces todos contarán con alguien que les represente en las deliberaciones y toma de decisiones sobre los asuntos de interés general.

Sin duda muchos de los argumentos esgrimidos por el filósofo en contra del sistema representativo hoy nos pueden resultar chocantes y hasta poco fundamentados; no obstante, pienso que sin llegar a la misma conclusión suya de desechar absolutamente esta forma política, no podemos dejar de considerar sus argumentos pues, todos ellos, constituyen de

hecho elementos de suma actualidad para criticar nuestras democracias contemporáneas. Además, lo que a nosotros más nos interesa destacar en el marco de esta investigación sobre el concepto hegeliano de lo político, es el hecho de que el pensador alemán, aunque tenía claro que el Estado constituía la culminación de lo político, no por eso marginaba y restaba importancia a la participación ciudadana en el ámbito político (ya fuera a la manera de la policía o a través de las corporaciones):

Corporations also serve a crucial political function. They mediate between members of society and the political apparatus of the state. The ordinary Athenian citizen could participate actively and directly in the public life of his community by taking part in its political institutions; the ordinary citizen of the modern social world cannot. This circumstance creates a kind of institutional gap. Modern citizens both need and want to participate actively and directly in the public life of their community. But they cannot do so within the state. Nor can they do so within the system of needs. Hegel thinks that this gap can be at least partially bridged by participating in the corporation. The corporations provide an institutional context within which people can pursue public ends. Service for the corporation provides the corporation member with 'a universal activity in addition to his own private end'. Although this activity is not political in one respect, since it doesn't involve direct participation in the machinery of government, it is political in other sense: it consists in public action directed at public ends. Thus the corporations open up a kind of quasipolitical space within the social sphere of civil society. They transform civil society into central locus for public participation.<sup>346</sup>

Como explica Hardimon en la extensa cita precedente, Hegel considera que la base de un Estado sólido y bien organizado es un sistema corporativo que no sólo garantice la unidad y estabilidad del mismo, sino que permita además que los ciudadanos tengan una activa participación en los asuntos de interés público; pues si bien él reconoce que dada la organización y las costumbres de la época moderna éstos nunca podrían dedicarse con la misma dedicación que los antiguos atenienses, considera no obstante que tampoco pueden desentenderse totalmente de los asuntos de interés general y dejar que un grupo de profesionales de la política delibere y decida al respecto pues, eso generaría tal falta de arraigo

---

<sup>346</sup> Michel O. Hardimon, *op.cit.*, pp. 201-202.



y de identidad entre los ciudadanos, que poco o nada se sentirían éstos comprometidos y responsables del devenir del Estado.

Por eso Hegel considera que «lo político» no puede restringirse a la esfera estatal porque, si bien es en el Estado en donde se *reconcilian efectivamente la individualidad y la universalidad*, sin la base corporativa y de la organización que implica la policía en la sociedad civil, esto sería absolutamente imposible pues, o bien el individuo se vería sometido a los intereses universales, o bien ni siquiera existirían las bases para fundar un Estado (pues al no sentirse reconocidos los ciudadanos en el mismo, éste carecería de legitimidad).

Por eso decimos que la sociedad civil hegeliana constituye la “política del entendimiento”. Porque es indiscutible que mediante las corporaciones y la acción de la policía los individuos desarrollan una actividad política que, si bien no se corona en la plena reconciliación del individuo con la universalidad, al menos hacia ello tiende:

Las corporaciones permiten superar la brecha entre vida privada y vida pública abierta con la modernidad. Al lograr esta mediación las corporaciones superan también el desdoblamiento del hombre moderno en individuo privado y ciudadano, haciendo que el interés particular ingrese como tal en la esfera política. La vida civil y la vida política se reencuentran; la política y el Estado dejan de ser ajenos a los individuos concretos.<sup>347</sup>

El momento político de la sociedad civil no es pues el mismo que el del Estado. Como dijimos anteriormente, en Hegel «lo político» se define por la reconciliación del individuo con la universalidad por la universalidad misma, y si bien la sociedad civil lejos está de esta perspectiva, lo cierto es que en ella existen una serie de mediaciones (instituciones) que tienden hacia ese mismo objetivo. Por eso, aunque sus resultados sean siempre deficientes en

---

<sup>347</sup> Rhina Roux “Hegel y el corporativismo” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, UNAM, Año XXXVIII, Nueva Época, Enero-marzo de 1993, N° 151, p. 146.

relación con el Estado, no podemos ignorar el hecho de que «lo político» no es algo que se genera de la nada pues, sin la base de la sociedad civil, como bien dice Juanes, el Estado no sería nada. Por supuesto que para Hegel el Estado no es tan sólo la instancia mediadora entre los conflictos de intereses entre las distintas organizaciones; como lo vimos en el capítulo anterior, nuestro filósofo critica consistentemente esta concepción liberal del Estado. El Estado, como veremos en el siguiente apartado es mucho más que un simple aparato conciliador de intereses. Pero, lo cierto es que para el pensador alemán, la sociedad civil juega un papel primordial para que el Estado, como comunidad y como aparato, funcione adecuadamente. La sociedad civil, es el ámbito de la individualidad, donde el individuo (*bourgeois*) busca que sus derechos e intereses sean protegidos en cuanto tal y no sólo bajo la generalidad del ciudadano (*citoyen*). Y si no fuera por este reconocimiento de su individualidad, el individuo nunca podría sentirse efectivamente identificado con el “bien común”, pues este “bien común” no le incluiría. Por eso,

Hegel acepta que los individuos participen en los asuntos que les son comunes, por medio de instancias sociales y políticas adecuadas. Los individuos no se encargan solamente de gestionar por su propia particularidad, sino que se convierten además en parte adherente de los asuntos que conciernen a la vida de todos, incluyendo la actividad estatal.<sup>348</sup>

Hegel reconoce en «lo político» dos momentos constitutivos: el momento del conflicto y el de la reconciliación. Si bien la sociedad civil no es un reflejo del conflicto extremo (pues esto equivaldría más a un estado de guerra que a un orden social), lo cierto es que en ella el reconocimiento de la pluralidad de intereses, da pie a una política más de grupos que buscan defender y conciliar intereses, que a una política que busca la absoluta reconciliación del individuo con el Estado por el bien del propio Estado. Por eso hemos dicho que la política de

la sociedad civil es una "política del entendimiento"<sup>349</sup>, porque si nos remitimos a las categorías gnoseológicas del filósofo alemán encontramos, una vez más, que lo que este pensador hace es extrapolar su *Lógica* a la esfera de lo político; por ello la sociedad civil, que constituye el ámbito de la particularidad, representa la abstracción del *entendimiento* en lo político. La sociedad civil constituye una precaria universalidad que se genera en la recíproca dependencia que los individuos egoístas desarrollan entre sí para satisfacer sus necesidades e intereses. Por ende, esta universalidad no logra nunca la universalidad que la Razón signa en el Estado:

Esta universalidad de entendimiento es eficaz porque parte de una consideración efectiva de la particularidad. Su aspecto formal no está separado de su contenido, sino que es la forma misma de este contenido particular. Más precisamente, podemos observar que la actividad 'atomística' de los individuos, interior al despliegue de este sistema de dependencia recíproca (y por lo mismo mediado en él), sigue y lleva a su conclusión las determinaciones que antes pertenecía al 'Derecho abstracto', y a la 'Moralidad'. En verdad esta actividad atomística es aparente, porque por un lado pertenece a una relación universal, creada por ella pero que la condiciona, y por el otro se encuentra influida por esos momentos anteriores que están próximos a adquirir una determinación sustancial. Para que se una consigo mismo el concepto, éste debe *re-desplegar* sus determinaciones constitutivas [...] O más bien, desplegándose, creándose de nuevo, el concepto realiza una determinación nueva, se convierte en otro distinto al que era.<sup>350</sup>

Como señala Rosenfield, desde sus escritos juveniles sobre el *Derecho natural*, el filósofo de Stuttgart critica la universalidad abstracta, la separación entre lo absoluto y lo infinito, propio del empirismo y del formalismo abstracto de la economía política que confunde la sociedad civil con el Estado:

La contribución propia de la economía política consiste, en efecto, en haber situado lo infinito, la negatividad, en el movimiento de lo real, en la vida ética. Su parcialidad radica en haberse atendido a esta negatividad que no logra ponerse como una unidad negativa de sí ...<sup>351</sup>

---

<sup>348</sup> Denis Rosenfield, *op.cit.*, p. 182.

<sup>349</sup> En los mismos *Principios de la Filosofía del derecho* Hegel afirma: "Se puede considerar este sistema [el sistema de la sociedad civil] en primer lugar como *estado exterior*, como el estado de la *necesidad*, y del *entendimiento*". Hegel, FD, §183, p. 261.

<sup>350</sup> Denis Rosenfield, *op.cit.*, pp.178-179.

<sup>351</sup> *Ibid*, p. 174.

Hegel convalida la descripción que hace la economía política clásica del movimiento de la sociedad civil. Pero considera que con ello esta disciplina se ha quedado en el nivel del *entendimiento*, pues si bien han explicado las leyes económicas manifiestas en la atomística actividad del *bourgeois*, no han podido sin embargo proyectar la necesaria integración que sólo realiza la Razón entre y el individuo y la comunidad. Sin embargo, como atinadamente señala Rosenfield, "...la sociedad civil burguesa se convierte así en un presupuesto del Estado; el entendimiento es, ciertamente, el verdadero comienzo de la razón"<sup>352</sup>.

### 5.3 El Estado o "la política de la Razón".

*El entendimiento determina* y mantiene firmes las determinaciones. La razón es *negativa y dialéctica*, porque resuelve en la nada las determinaciones del entendimiento; es *positiva*, porque crea lo universal, y en él comprende lo particular.<sup>353</sup>

En la *Ciencia de la lógica* Hegel explica por qué el entendimiento, por más leyes que desarrolle, constituye aún un momento de abstracción y aislamiento que no permite por sí solo elaborar y realizar el concepto concreto. Sus determinaciones, necesarias a la Razón, no dan el paso que posibilita negar y *superar dialécticamente* la particularidad, para construir lo *efectivamente universal*. La dialéctica, lejos de ser aquel simple esquema con el que se ha pretendido vulgarizar el pensamiento hegeliano, es en realidad el proceso mediante el cual lo particular es superado y puesto por lo universal, al tiempo que se genera lo universal como resultado del despliegue de la particularidad:

Llamo *dialéctica* al principio motor del concepto, que disuelve pero también produce las particularidades de lo universal [...] La más elevada dialéctica consiste en no considerar la determinación meramente como límite y opuesto, sino en producir a partir de ella el contenido

---

<sup>352</sup> *Ibid*, p.180.

<sup>353</sup> Hegel, *Ciencia de la ...*, *op.cit.*, p. 38.

positivo y el resultado, único procedimiento mediante el cual la dialéctica es *desarrollo* y progreso immanente.<sup>354</sup>

La universalidad sólo se hace *efectiva*<sup>355</sup> cuando interviene la Razón para superar el aislamiento y particularismo de las determinaciones abstractas propias del entendimiento pues, "... la carencia del entendimiento consiste en que toma una determinación unilateral y la considera como la única y la más elevada"<sup>356</sup>. Ahora bien, como dice Rosenfield, "... no se trata, está claro, de una yuxtaposición entre el entendimiento y la razón, o entre lo positivo y lo negativo. La razón, en su actividad negativa, que no se despliega sino porque se genera en tanto que es entendimiento, reduce a la nada las determinaciones de éste para hacer nacer una nueva particularidad o, lo que es igual, una nueva posición universal".<sup>357</sup> No se trata de que el entendimiento sea falso y la Razón verdadera. El entendimiento es un momento indispensable en el proceso del conocimiento pues constituye el momento de la abstracción. Pero para producir conocimiento y generar conceptos concretos, es preciso que la Razón ordene estas abstracciones conforme a una serie de categorías que nos permitan determinar la racionalidad del concepto:

Considerar algo racionalmente no quiere decir acercar la razón al objeto desde afuera y elaborarlo por medio de ella, sino que el objeto es por sí mismo racional; aquí está el espíritu en su libertad, la más alta cumbre de la razón autoconsciente que se da realidad y se produce como

---

<sup>354</sup> Hegel, FD, §31, pp. 92-93.

<sup>355</sup> "La efectividad es *la unidad de la esencia y de la existencia*; en ella tienen su verdad la esencia *desprovista-de-figura* y el fenómeno *inconsistente*, o el subsistir desprovisto-de-determinación y la variedad desprovista-de-subsistencia'. La efectividad (*Wirklichkeit*) es la unidad segura de la reflexión y de la inmediatez, reflexión real, lo que la existencia (*Existenz*) no es sino en potencia porque, en ella, el movimiento del fundamento no ha llegado a aún a ser *uno* en la multiplicidad empírica del mundo. Dicho de otro modo, la esencia se ha expuesto en lo que es inmediato, pero este inmediato no ha emprendido aún el movimiento de actuar sobre sí mismo como mediación que es. La efectividad se distingue frente a la existencia por el hecho de que lleva en sí su propio poder de autorrealización". Denis Rosenfield, *op.cit.*, p. 20.

<sup>356</sup> Hegel, FD, §5, p. 70,

<sup>357</sup> Denis Rosenfield, *op.cit.*, pp. 180-181.

mundo existente. La tarea de la ciencia es llevar a la consciencia este trabajo propio de la razón de la cosa.<sup>358</sup>

Sobra decir que para Hegel la universalidad no es el resultado de una suma de partes; para el filósofo alemán, la unidad se nutre de la actualización de sus propias diferencias. El concepto sintetiza la esencia y la existencia, lo general y lo particular, para constituirse en la efectividad de lo universal concreto. Por eso el filósofo enfrenta las posturas teóricas que pretenden hacer del concepto una mera reproducción de la existencia. En la *Ciencia de la lógica*, en la *Fenomenología* pero también en sus *Principios de la filosofía del derecho*, Hegel apunta:

En las ciencias empíricas se analiza usualmente lo que se encuentra en la representación y cuando se ha llevado lo individual a lo común se llama a esto último concepto. No procedemos así nosotros, porque queremos observar cómo el concepto se determina a sí mismo y nos forzamos a no agregar nada que proceda de nuestra opinión o de nuestro pensamiento. Lo que obtenemos de este modo es una serie de pensamientos y una serie de configuraciones existentes, respecto de las cuales se puede agregar que el orden de su aparición real en el tiempo es en parte diferente del orden del concepto [...] La razón está en que queremos ver lo verdadero en la forma de un resultado, lo que quiere decir esencialmente concebir en primer lugar el concepto abstracto mismo. Lo que es real, la configuración del concepto, es por lo tanto, para nosotros, sólo lo que sigue, lo ulterior, aunque en realidad sea lo primero. Nuestro progresar consiste en que las formas abstractas se revelan sin consistencia por sí, como no verdaderas.<sup>359</sup>

Lo que quiere decir nuestro filósofo es que el orden de exposición en los *Principios de la Filosofía del Derecho*, pero también en otras obras, no atiende a un orden histórico-genético. Es por lo contrario un orden lógico-conceptual que lejos de presentar las abstractas determinaciones en un progresivo orden de aparición, pretende mostrar más bien, las determinaciones constitutivas del concepto. Por eso parte Hegel del análisis de las determinaciones más abstractas para llegar al concepto concreto. Pero esto no significa que

---

<sup>358</sup> Hegel, FD, §31, p. 93.

<sup>359</sup> Hegel, FD, §32, p. 94-95.

dichas abstracciones sean abandonadas en pos de una nueva construcción denominada concepto. Lo que sucede es que la Razón ordena estas abstractas determinaciones del entendimiento y las supera (*aufheben*) en el concepto.

Dado que en el comienzo es sólo el concepto abstracto, la idea debe determinarse en sí misma ulteriormente. Pero este concepto abstracto del comienzo no es abandonado nunca, sino que deviene cada vez más rico, por lo que la última determinación es la más rica de todas. Las determinaciones que anteriormente eran sólo en sí llegan de este modo a su libre independencia, pero de manera tal que el concepto sigue siendo el alma que reúne todo y que sólo por un procedimiento interno alcanza su propia diferencia. No se puede decir, por lo tanto, que el concepto pasa a algo nuevo, pues la última determinación coincide otra vez con la primera. Aunque parece que el concepto se disgrega en su existencia, esto es sólo una apariencia, que se muestra como tal en el propio desarrollo en cuanto todas las particularidades retornan finalmente al concepto de lo universal.<sup>360</sup>

Y así también sucede en el ámbito de lo político con la sociedad civil y el Estado. La “política del entendimiento”, de la sociedad civil, debe ser superada por la “política de la Razón”, del Estado. Pero ello no significa negar que la “política del entendimiento” constituya un momento necesario e ineludible en la “política de la Razón”. Por lo contrario, significa tan sólo concederle un lugar importante pero provisorio en lo que constituye el proceso de conceptualización de «lo político».

“Captar la verdad del Estado es por ello el acto de captar el proceso mediante el que el Estado llega hasta sí mismo desde la profundidad de sus determinaciones”.<sup>361</sup> En cuanto complejo de determinaciones particulares, la sociedad civil también necesita ser superada en la universalidad concreta del Estado. Ello no significa, como reiteradamente lo hemos dicho, que la sociedad civil sea anulada o subsumida en el Estado. Lo que quiere decir es que este necesario momento de aislamiento, que da su merecido lugar a la particularidad mediante el

---

<sup>360</sup> Hegel, FD, §32, p. 94.

<sup>361</sup> Denis Rosenfield, *op. cit.*, p. 222.

reconocimiento de la individualidad y de la libertad subjetiva, necesita superarse como una *reconciliación* de opuestos a fin de construir la universalidad efectiva pues,

Quando se confunde el Estado con la sociedad civil y es determinado con base en la seguridad y protección personal, el *interés del individuo en cuanto tal* se ha transformado en el fin último. Este fin es lo que los habría guiado para unirse, de lo que se desprende además, que ser miembro del Estado corre por cuenta del arbitrio de cada uno. Su relación con el individuo es sin embargo totalmente diferente: por ser el Estado el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él. La *unión*, como tal es ella misma el fin y el contenido verdadero, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal.<sup>362</sup>

En el Estado moderno el individuo de la sociedad civil recupera el derecho a la libertad subjetiva que se desconocía en el Estado griego. Por eso Hegel se considera un defensor de la Modernidad y sus nuevos derechos. Pero no obstante, el profesor de Berlín considera que «lo político» sólo alcanza su cenit en una comunidad como lo explica en esta extensa cita Bourgeois:

Hegel comprende el Yo humano a partir del mundo ético, cuya realización es el Estado, y reencuentra aquí a los grandes pensadores griegos que afirman la primacía orgánica del Todo sobre las partes: los ciudadanos son literalmente *miembros* del Estado. Pero el Estado griego no es todavía más que el Estado *inmediato*: en él, la relación entre los ciudadanos y su ciudad, la unidad de la unidad y de la diferencia, todavía no está mediatizada por el desarrollo de sus momentos, por su expansión en el elemento de la diferencia. Esta unidad tiene fuera de sí a su Otro posible, y por eso su destino es el Estado cristiano-moderno, en el cual la diferencia recibe su derecho, con la proclamación del valor infinito de la particularidad humana; la libertad subjetiva y abstracta es un momento necesario del Estado moderno, y este aspecto es el que se absolutiza en el formalismo de la corriente del derecho natural, que convierte a un segundo momento del Estado en su totalidad. La voluntad general en su verdad es ciertamente la voluntad de lo general, tanto en el sentido del genitivo subjetivo como en el sentido del genitivo objetivo: es lo general que quiere lo general. En el Estado moderno, la libertad subjetiva es el momento mediante el cual la voluntad que lo general tiene de lo general se refleja en el consentimiento de la subjetividad particular. Por lo tanto una teoría individualista-mecánica del Estado es falsa, pues la libertad subjetiva capaz de asociaciones contractuales no es más que un momento subordinado de la vida del organismo estatal, una abstracción que solo el entendimiento obstinado en la diferencia puede absolutizar.<sup>363</sup>

<sup>362</sup> Hegel, FD, §258, pp. 318-319.

<sup>363</sup> Bernard Bourgeois *El pensamiento político de Hegel*, Argentina, Amorrortu, 1969, pp. 96-97.



El Estado, como hemos visto, no es simplemente un aparato o un organismo gubernamental, pues en cuanto “realidad efectiva de la idea ética” constituye una comunidad que en su autoconsciencia como comunidad, se encuentra ligada por las tradiciones y costumbres, y por las leyes e instituciones que logran identificar y reconciliar la voluntad singular —el individuo— con la voluntad universal —el Estado—.

En definitiva, la comunidad no es un ser abstracto dotado de vida propia con respecto a sus integrantes, sino que individuo y comunidad se integran y complementan mutuamente: la comunidad se manifiesta a través de sus miembros y éstos sólo son personas en tanto que miembros de aquélla, ya que sólo en el todo se realiza el derecho del individuo y el todo le apoya y responde por él. La comunidad así entendida no es una mera unidad vital y fáctica, sino una unidad ético-espiritual de vida, alentada y sustentada por el espíritu del pueblo.<sup>364</sup>

En cuanto comunidad ética el Estado reconcilia la individualidad con la universalidad por medio de un imaginario colectivo —político— que le presta identidad y razón de ser. Este imaginario, que constituye la sustancia política del Estado, hace que los individuos, en su calidad de ciudadanos, se sientan reconocidos e identificados con el bien común que representa el Estado, pero también que se sientan comprometidos y responsables para con él mismo. Así todos los miembros del Estado se saben y se sienten sujetos de derechos pero también de deberes pues, como explica Rosenfield:

Este movimiento interno de reconocer a la sustancialidad ética se traduce en el hecho de que el enlace íntimo de la universalidad estatal y los individuos se encuentra interiorizado en cada uno de estos dos términos, de modo que la universalidad estatal es verdadera sólo si deja que se aclare el principio de la libre subjetividad y que se cumpla en ella este principio.<sup>365</sup>

Aunque Hegel considere la unidad estatal como el fin último de todo su pensamiento político, ello no obsta que el filósofo reconozca que el individuo-ciudadano debe necesariamente sentirse parte integrante de la comunidad estatal, no sólo por el bien del Estado

---

<sup>364</sup> Van Gierke p. XXXVI

(que así garantiza la estabilidad interna), sino sobre todo por el propio derecho de la individualidad a que se le reconozca su libertad subjetiva. Por eso los ciudadanos deben reconocer y reconocerse el marco legal en el que se ampara el Estado. En cuanto comunidad ética, vimos que el Estado se constituye a partir de las tradiciones y costumbres, y de las leyes e instituciones que unifican y regulan el orden social. Por eso, tanto las leyes como las instituciones, deben promover la reconciliación del individuo con la universalidad pues, de no ser así, la comunidad ética estatal corre el riesgo de disolverse.

Lo que Hegel advierte, señala Juanes, no es sino el hecho del extrañamiento consistente en la separación de los hombres de su poder social, objetivado ahora bajo la forma de un poder autónomo que se les impone. Hecho que propicia que la más alta actividad del hombre, la constitución de la comunidad, lugar de la dimensión política y genérica, se realice impersonal y ciegamente y no, como debiera, consciente-proyectivamente. Lo político, luego, queda reducido al cumplimiento de una ley hecha y en curso. [...] Buscando la política radical, Hegel intenta enmendar el entuerto: busca la política con consciencia de causa, libre, planteada desde el Estado racional.<sup>366</sup>

Así Hegel reclama que la ley, además de coincidir con las tradiciones y costumbres de cada pueblo coincida y respete también el derecho subjetivo de cada individuo pues, sólo así se garantiza la solidez de la unidad ética:

De forma que si lo absolutamente ético tiene su cuerpo orgánico apropiado a los individuos, y su movimiento y vitalidad son absolutamente idénticos en el ser y actuar comunes de todos como universales y como particulares; y si lo hemos considerado en la especificidad, mas de forma que su esencia sea absolutamente idéntico, pero, justamente, en general, en aquella identidad [mencionada], se necesita entonces representarlo también en la *forma de la universalidad* y del conocimiento, como *sistema de legislación*, de tal modo que este sistema exprese perfectamente la realidad o las costumbres éticas vivientes actualmente, para que no acontezca como pasa a menudo: que lo que es justo en un pueblo y en la realidad efectiva, resulta irreconocible en sus leyes; pues la ineptitud para establecer las auténticas costumbres éticas bajo la forma de leyes, y el temor angustiado (*Angst*), al pensar estas costumbres, al mirarlas y reconocerlas como suyas, constituyen el signo de la barbarie. Mas esta idealidad de las costumbres éticas y su forma de universalidad, tiene que combinarse perfectamente, a su vez, al mismo tiempo, en la medida en que existe como idealidad en las leyes, con la forma de la particularidad, de un modo que, la identidad en cuanto tal, conserve una figura absoluta pura,

---

<sup>365</sup> Denis Rosenfield, *op.cit.*, p. 237.

<sup>366</sup> Jorge Juanes, *op.cit.*, p. 264.

intuida incluso y venerada como Dios del pueblo, y que esta misma intuición tenga, también ella, su vivacidad y su alegre impulso (*Bebung*) [representados] en un culto.<sup>367</sup>

Cuando la ley deja de corresponder a la eticidad de un pueblo y atenta incluso contra la libertad subjetiva, los cimientos de la comunidad ética estatal se rompen, y nos enfrentamos entonces no sólo ante una crisis de gobierno, sino también ante una crisis estatal. Al disolverse la sustancia política que originariamente prestaba unidad a toda una comunidad estatal, tanto el gobierno como el propio Estado se ponen en entredicho. Y de esta manera la reconciliación signada en el Estado cede paulatinamente su lugar al rostro conflictivo de «lo político» que desde la sociedad civil emerge turbulentamente. Esto no significa que lo político se disemine o simplemente desaparezca; lo que sucede es que la universalidad ha dejado de ser un espacio de reconciliación, y la sociedad civil, desde sus distintas instituciones, busca de nueva cuenta fundar ese sentido de lo universalmente público pues, como explica Ritter, "...donde el individuo libre ya no se encuentra en los deberes vigentes, ahí debe tratar de conquistar en la interioridad ideal la armonía que ha perdido en la realidad"<sup>368</sup>.

De esta manera Hegel busca que la reconciliación del individuo con la universalidad estatal no constituya nunca una imposición del Estado al individuo, sino el resultado de un auténtico y efectivo encuentro entre la particularidad y la universalidad. Así los diferentes (y a veces antagónicos) intereses de una sociedad que la Modernidad ha vuelto plural, pueden conciliarse sin la necesidad de suprimir alguno o algunos de ellos. Al filósofo alemán le interesa recuperar al individuo pues como explica Hardimon:

---

<sup>367</sup> Hegel, *Sobre las maneras ...*, *op.cit.*, p. 90.

<sup>368</sup> Joachim Ritter "Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana" en Angehrn, Peperzak, *et. al.*, *op. cit.*, p. 168.

Part of what Hegel has in mind by leading a general life, then, is doing such things as participating in the public discussion of political affairs, paying taxes, and serving in the military in times of national emergency. And part of what he has in mind by leading a general life is identifying with the common ends of the politically organized community. But the most distinctive thing he has in mind by 'leading a general life' is carrying out one's every day activities within the family and civil society with a certain frame of mind. One views these activities not only as one's private pursuits but also as ways in which the politically organized community of which one is a member actualizes *its* shared form of life. And one engages in these activities not merely for one's own sake or the sake of one's family but also for the sake of the politically organized community itself. One 'wills the universal' (*das Allgemeine*) in one's private life.<sup>369</sup>

Para Hegel el individuo-ciudadano ve en el bien común un fin propio no sólo porque el Estado cuide y proteja su bienestar particular, sino porque el propio individuo se identifica y se sabe parte de esa comunidad:

Hegel contends that the final way in which the modern political state reconciles individuality and social membership is by making it possible to lead a life that is both general and bourgeois. In leading a life that is general, one actualizes oneself as a member of the state, as a citizen. In leading a life that is bourgeois, one actualizes oneself as an individual, as someone who pursues his own separate and particular interests. In leading a life that is both general and bourgeois, one leads a life in which individuality and social membership are reconciled.<sup>370</sup>

Por eso decimos que en Hegel el concepto de «lo político» comprende tanto el ámbito de la sociedad civil (la “política del entendimiento”) como el de la esfera estatal (la “política de la razón”). En la sociedad civil, dada la pluralidad de intereses, «lo político», por más que tiende hacia la universalidad, tiene aún un carácter conflictivo y particularista; mientras que en el Estado, «lo político» alcanza su culminación con la reconciliación universal del individuo con la comunidad estatal.

---

<sup>369</sup> Michel O. Hardimon, *op.cit.*, p. 226.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 227.

## **Bibliografía.**

### **I Obras de G.W.F. Hegel:**

Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, F.C.E., 1987, 483 pp.

Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, España, EDHASA, 1988, 429 pp.

Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Porrúa, 1990, 314 pp.

Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Barcelona, Altaya, 1994, Vol. I y II, 701 pp.

Hegel, G.W.F., *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Madrid, Aguilar, 1979, 180 pp.

Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1985, Tomo I 327 pp. Tomo II 462 pp. y Tomo III 534 pp.

Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Argentina, Solar, 1993, 6ª edición, Tomo I pp. 592, Tomo II 498 pp.

Hegel, G.W.F., *Sistema de la eticidad*, Madrid, Ed. Nacional, 1982.

Hegel, G.W.F., *Filosofía Real*, México, F.C.E., 1984, 486 pp.

Hegel, G.W.F., *Propedéutica filosófica*, Venezuela, Equinoccio, 162 pp.

Hegel, G.W.F. *Escritos políticos*, México, UAP.

Hegel, G.W.F., *Historia de Jesús*, Taurus, España, 1987, 125 pp.

Hegel, G.W.F., *El concepto de religión*, F.C.E., México, 1992, 2ª edición, 355 pp.

Hegel, G.W.F., *Escritos de juventud*, F.C.E., México, 1984, 436 pp.

Hegel, G.W.F., *La constitución de Alemania*, Madrid, Aguilar, 1972, 154 pp.

### **II Obras sobre Hegel.**

Adorno, Theodor, *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 193 pp.

Angehrn, Emil, *et.al. Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Madrid, Centro de estudios Constitucionales, 1989, 406 pp.

Ávalos Tenorio, Gerardo y Ma. Dolores París (coord. y comp.), *Política y Estado en el pensamiento moderno*, México, UAM-X, 1996, pp.398.

Avineri, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, Estados Unidos, Cambridge University, 1974, 252 pp.

Benhabib, Seyla, *Critique, norm, and utopia. A study of the foundations of critical theory*, New York, Columbia University Press, 1986, 455 pp.

Bloch, Ernst, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, México, F.C.E., 1985, 2ª edición, 514 pp.

Bobbio, Norberto y Michel Angelo Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, F.C.E., 1986, 272 pp.

Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1985, 135 pp.

Bourgeois, Bernard, *El pensamiento político de Hegel*, Argentina, Amorrortu, 1969, 157 pp.

Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la «Filosofía del derecho» de Hegel*, Temis, 199 pp.

Cordua, Carla, *El mundo ético (ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel)*, España, Anthropos, 1989, 223 pp.

Châtelet, Francois, *Hegel según Hegel*, España, Laia, 1972, 297 pp.

D'Hondt, Jaques, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Argentina, Amorrortu, 1966, 381 pp.

Dilthey, Wilhelm, *Hegel y el idealismo*, México, F.C.E., 1978, 383 pp.

Dotti, Jorge Eugenio *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires, Hachette, 1983, 271 pp.

Florez, Ramiro, *La dialéctica de la historia en Hegel*, Madrid, Gredos, 1983.

Gadamer, H.G., *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Colec. Teorema.

Garaudy, Roger, *El pensamiento de Hegel*, España, Seix Barral, 1974, 310 pp.

- Gil Villegas, Francisco "Hegel: Estado y sociedad civil a la luz de nuevas fuentes" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, UNAM, Año XXXIV, Nueva Época, Julio-Septiembre de 1988, N° 133, pp.45-77.
- Glockner, Hermann, *El concepto en la filosofía hegeliana*, México, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1965, Cuaderno 17, 115 pp.
- Gómez Pin, Víctor, *El drama de la ciudad ideal (el nacimiento de Hegel en Platón)*, España, Taurus, 1974, 102 pp.
- Gómez Pin, Víctor, *Hegel. El autor y su obra*, Espaa, Barcanova, S.A., 1983, 126 pp.
- Gierke, Otto Friedrich Von *Teorías políticas de la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, 293 pp.
- Habermas, Jurgen, *Ciencia y técnica como ideología*, México, REI, 1993, pp. 11-51.
- Habermas, Jürgen *El discurso filosófico de la modernidad*, Argentina, Taurus, 1989.
- Hardimon, Michel O., *Hegel's social philosophy. The project of reconciliation*, USA, Cambridge University Press, 1994, 278 pp.
- Henrich, Dieter, *Hegel en su contexto*, Venezuela, Monte Ávila, 1990, 290 pp.
- Hippolite, Jean, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Argentina, Ediciones Calden, 1970, 131 pp.
- Hyppolite, Jean, *Lógica y existencia*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 234 pp.
- Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, Barcelona, Península, 1991, 562 pp.
- Innerarity, Daniel, *Hegel y el romanticismo*, España, Tecnos, 1993, 212 pp.
- Izquiza, Ignacio, *Hegel o la rebelión contra el límite*, España, Universidad de Zaragoza, 1990, 351 pp.
- Jaeger, Werner, *Aristóteles*, México, FCE, 1984, 553 pp.
- Juanes, Jorge, *Hegel o la divinización del Estado*, México, Joan Boldo i Climent, 1989, 323 pp.
- Kaufman, Walter, *Hegel*, Madrid, Alianza, 1985, 322 pp.
- Kojeve, Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo*, Buenos Aires, Ed. La pléyade, 1987, 301 pp.

- Kroner, Richard, *El desarrollo filosófico de Hegel*, Buenos Aires, Editorial Leviatan, 125 pp.
- Labarriére, J., *La «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, México. F.C.E., 1985, 320 pp.
- Lefebvre, Henri, *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*, México, Siglo XXI, 1988, 8ª edición, 291 pp.
- Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche*, Siglo XXI.
- Marcuse, Herbert, *Razón y revolución*, España, Alianza, 1986, 446 pp.
- Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Barcelona, Martínez Roca, 314 pp.
- Marx, Carlos y Federico Engels, *Escritos de juventud*, México, F.C.E., 752 pp.
- Marx, Carlos y Federico Engels, *La ideología alemana*, La Habana, Editorial Pueblo y Educación, 684 pp.
- Marx, Carlos, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, México, Grijalbo, 158 pp.
- Miranda, Porfirio, *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*, México, UAM-I, 1989, 348 pp.
- Palacios Díaz, Alejandro del, *La utopía de la razón: la filosofía del derecho y del Estado de Hegel*, México, Fontamara, 1989, 135 pp.
- Palmier, Jean Michel, *Hegel*, México, F.C.E., 1986, 118 pp.
- Pelczynski, Z.A. *The state and civil society. Studies in Hegel's political philosophy*, Gran Bretaña, Cambridge University Press, 1984, 327 pp.
- Pérez Cortés, Sergio, *La política del concepto*, México, UAM-I, 1989, 290 pp.
- Piulats, Octavi, *Antígona y Platón en el joven Hegel*, Barcelona, Integral, 1989, pp. 246.
- Prieto, Fernando, *El pensamiento político de Hegel*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1983, 336 pp.
- Raurich, Héctor, *Hegel y la lógica de la pasión*, Marimar.
- Riedel, Manfred, *Between tradition and revolution*, Estados Unidos, Cambridge University, 1984, 191 pp.



- Ripalda, José María *Fin del clasicismo. A vueltas con Hegel*, Madrid, Trotta, S.A., 1992, 262 pp.
- Ripalda, José María, *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*, México, F.C.E., 1980, 327.
- Rojas Hernández, Mario *Racionalidad y ética. Apel, Habermas, Hegel*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, 280 pp.
- Rosenfield, Denis, *Política y libertad. La estructura lógica de la filosofía del derecho de Hegel*, México, F.C.E., 1989, 303 pp.
- Roux, Rhina "Hegel y el corporativismo" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, UNAM, Año XXXVIII, Nueva Época, Enero-marzo de 1993, N° 151, pp. 131-149.
- Serrano Gómez, Enrique, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, México, Interlínea, 174 pp.
- Serrano Gómez, Enrique, *Dialéctica y totalidad. La racionalidad dialéctica en Kant y Hegel*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, 163 pp.
- Serrano Gómez, Enrique "Sociedad civil trayectoria y futuro de un concepto" en Ávalos Tenorio, Gerardo y Ma. Dolores París (coord. y comp.), *Política y Estado en el pensamiento moderno*, México, UAM-X, 1996, pp. 119-144.
- Serrano Gómez, Enrique "La disputa en torno al derecho natural (Hobbes y Locke)" en *Razón y poder*, México, UNAM, 1987, pp. 17-35.
- Stepelevich, Lawrence S. y David Lamb (editors) *Hegel's philosophy of action*, USA, Humanities Press, Atlantic Highlands, 1983, 226 pp.
- Strauss, Leo, *Natural right and history*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953, 327 pp.
- Taylor, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, México, F.C.E., 329 pp.
- Taylor, Charles, et.al., *Hegel's philosophy of action*, Estados Unidos, University of Manchester, 1983, 227 pp.
- Triás, Eugenio, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1981, pp. 233.
- Valcárcel, Amelia, *Hegel y la ética (sobre la superación de la mera moral)*, España, Anthropos, 1988, 488 pp.

Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros*, España, Laia, 1979, 430 pp.

Vasquez, Eduardo, *Dialéctica y derecho en Hegel*, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1976, 248 pp.

Weil, Eric, *Hegel y el Estado*, Argentina, Nagelkop, 1970, 148 pp.

Westphal, Kenneth, "The basic context and structure of Hegel's «Philosophy of right»" en Frederick C. Beiser, *et.al.*, *The cambridge companion to Hegel*, USA, Cambridge University Press, 1993, pp. 234-269.