

ACTUALIDAD DEL CONCEPTO DE ESTADO DE HEGEL

Gerardo Ávalos Tenorio

Este artículo realiza una revisión de la teoría hegeliana del Estado para evaluar su actualidad y vigencia. Procede desplazando el horizonte de interpretación habitual y hegemónico de los fenómenos políticos, desde donde la teoría del Estado de Hegel apunta hacia conclusiones totalitarias o queda inscrita, desfigurada, en una filosofía finalista de la historia. Siguiendo a Hegel, el Estado es revelado como un proceso de relaciones intersubjetivas formado por momentos o estaciones que lo constituyen como una comunidad de vida racionalmente fundada. Desde esta perspectiva, se juzga, el concepto hegeliano del Estado es plenamente vigente.

Palabras clave: Estado, Hegel, filosofía política hegeliana.

ABSTRACT

This paper makes a revision of Hegel's State theory to evaluate its currency and validity. The text proceeds taking away the habitual interpretative horizon of politic phenomena, according to which Hegel's theory points to totalitarian conclusions or keeps inscribed, disfigured, in a finalist theory of history. According to Hegel, the State reveals as a process of intersubjective relations constituted of moments or stages that constitute itself as a life community rationally founded. From this perspective, we affirm, the hegelian concept of State is fully vigent.

Key Words: State, Hegel, Hegel's Political Philosophy.

CONSIDERACIONES PREVIAS: EL RETORNO A HEGEL

Pretendo evaluar la vigencia del concepto de Estado de Hegel. Ello supone, en primer lugar, exponer con claridad la consistencia de este concepto; en segundo, señalar con precisión la originalidad de la teoría hegeliana del Estado en contraste con otras tradiciones. La mayor dificultad de este intento radica no en la visión hegeliana del Estado sino en el diagnóstico de nuestra época y condición, pues es en relación con este diagnóstico que puede hablarse de la vigencia de un concepto. Si este diagnóstico se elabora desde un

horizonte de comprensión tal que ya presuponga alguna noción de política y de Estado, ello se traducirá automáticamente en una evaluación restrictiva del concepto hegeliano de Estado. Por ejemplo, si el punto de partida es la típica visión de que existe una separación fija y permanente entre la sociedad civil y el Estado o bien entre la economía y la política, como si se tratara de diferenciaciones ontológicas, entonces el resultado no puede ser otro que la reiteración de la crítica liberal del concepto hegeliano de Estado, ya adelantada por Karl Popper.¹ Es necesario retener esto porque la concepción liberal ha sido preservada, fomentada y difundida como discurso legitimador de la asimetría entre grupos sociales, y también entre naciones y pueblos; es hoy un modelo de pensamiento dominante, lo cual significa que ha logrado instalarse en los presupuestos del pensar los diversos fenómenos de la vida política. Ahora bien, no es desdeniable el cambio de posición que, en las últimas décadas, ha experimentado la recepción liberal de Hegel. De hecho, ha impuesto una especie de “retorno” al filósofo idealista por excelencia. Este sorprendente giro del pensamiento liberal, o por lo menos de una de sus múltiples expresiones, ha asumido el legado de Hegel y lo ha convertido en una plataforma de legitimidad de la forma social vigente. La tesis del *fin de la historia* y de la *construcción de un Estado universal homogéneo*, son atribuidas a Hegel y recuperadas para aducir que habitamos en la última etapa de una temporalidad histórica cuya conflictividad ya no puede ir más allá de la lucha por el reconocimiento (otro tema de estirpe hegeliana) isothymocrático y ya no megalothymocrático.² El mercado capitalista y la democracia liberal se configuran, así, como las grandes instancias organizativas a las que ha llegado el espíritu en su largo vía crucis histórico signado por la lucha y la búsqueda del poder, pero también por la razón y el cálculo: no existe un orden más elevado. Se trata, en realidad, de una tesis que no es de Hegel sino del soviético Alexandre Kojève cuya interpretación del filósofo de Stuttgart tuvo una gran influencia en los círculos intelectuales de la Francia del periodo de entreguerras.³ Así pues, se trata de un Hegel que es solamente un *nombre* que ampara

¹ Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, España, Paidós, 1989.

² “Al deseo de ser reconocido como superior a otros lo llamaremos con una nueva palabra de raíz griega, *megalothymia* [...] Es lo opuesto a la *isothymia*, el deseo de ser reconocido como igual a los demás. La *megalothymia* y la *isothymia* constituyen, juntas, las dos manifestaciones del deseo de reconocimiento que ayudan a comprender la transición histórica a la modernidad”. Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, España, Planeta-Agostini, 1994, p. 254.

³ Entre los oyentes de Kojève se encontraban Raymond Aron, Raymond Queneau, Merleau-Ponty, Eric Weil, Perre Klossoswsky, Alexandre Koyrè, George Bataille, André Breton y Jacques Lacan. En su ameno relato sobre la introducción del hegelianismo en Francia y la influencia que en ello tuvo la enseñanza de Kojève, Roudinesco señala: “Kojève traduce el apólogo de Hegel a la manera de una novela-folletín. Teatraliza entidades abstractas para transformarlas en personajes vivientes. Privilegia así una dialéctica de la praxis en detrimento de una dialéctica de las conciencias. De ahí la extensión extravagante que da al

ideas adelantadas por un autor, defendidas y difundidas por otro más. Por cierto, Fukuyama no oculta este juego de prestidigitación. Es Kojève y no Hegel, quien afirma que “hemos llegado al fin de la historia porque la vida en el Estado universal y homogéneo es completamente satisfactoria para sus ciudadanos. El mundo democrático liberal moderno, en otras palabras, está libre de contradicciones”.⁴ Así, “puede discutirse legítimamente si la interpretación de Hegel por Kojève que presentamos aquí es realmente Hegel, tal como él mismo se comprendía, o si contiene una mezcla de ideas que son propiamente ‘kojèvianas’. Kojève toma ciertos elementos de las enseñanzas de Hegel, como la lucha por el reconocimiento y el fin de la historia, y los convierte en el eje de esa enseñanza de una manera que Hegel pudo no haber hecho”.⁵ A confesión de parte, relevó de pruebas: las referencias al fin de la historia, a la lucha por el reconocimiento y al Estado universal y homogéneo toman palabras y términos aislados de la obra de Hegel, pero no su desarrollo conceptual. Sin embargo, este tipo de recuperación, más bien propagandística, sí ha tenido efectos desorientadores. Hasta autores serios como Agnes Heller y Ferenc Fehér han vinculado la tesis del fin de la historia con la posmodernidad y han visto en ello una “sorprendente reivindicación de la filosofía política de Hegel”.⁶

Con todo, la actualidad del pensamiento hegeliano no se ha mantenido tan sólo en este nivel de otorgar nomenclatura filosófica a las ideologías políticas. También se han reivindicado algunos de los temas hegelianos a la manera de iluminación de ciertos aspectos problemáticos de las sociedades actuales. Tal es el caso de la “política del reconocimiento” defendida inicialmente por Charles Taylor, quien ya estaba acreditado como uno de los filósofos contem-

concepto de “Deseo”, *Begierde*, en alemán, que se define como la presencia manifiesta de la ausencia de una realidad [...] Es fácil adivinar la importancia del kojevismo para la generación pensadora de los años 1933-1955. La problemática del terror sagrado es el motivo central por el que Bataille, Caillois y otros fundan el Colegio de Sociología. Los temas de la tiranía, la nada, el terrorismo, el humanismo ateo y el compromiso impregnán las posiciones filosóficas de Sartre y Merleau-Ponty”. Elisabeth Roudinesco, *La batalla de los cien años. Historia del psicoanálisis en Francia*, t. 2, España, Editorial Fundamentos, 1993, pp. 146-147. Posteriormente, Kojève se convirtió en un hombre de Estado, pero no abandonó su inspiración hegeliana. Así, “es difícil citar otro pensador europeo del último siglo que haya desempeñado un papel de tal relevancia en la conformación de la política europea, o en un hombre de Estado que tuviese similares ambiciones filosóficas”. Mark Lilla, *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política*, España, Debate, 2004, p. 107.

⁴ Francis Fukuyama, *op. cit.*, p. 203.

⁵ *Ibid.*, p. 208.

⁶ Citado en Joseph M. Esquirol, *La frivolidad política del fin de la historia*, España, Caparrós Editores, 1998, p. 9.

poráneos que conocían y habían reinterpretado a Hegel.⁷ El tema del “reconocimiento” ha desempeñado un papel importante como base del multiculturalismo, pero también ha sido uno de los ejes articuladores del debate ético actual acerca de la justicia y la alteridad.⁸

Aquí sí, el discurso filosófico de Hegel es retomado y pretendidamente reinterpretado en forma creativa. El caso de Taylor es paradigmático porque el desarrollo de su pensamiento multicultural depende de muchos giros que se encontrarían implícitos en Hegel. Tal es el caso del contraste entre una dialéctica histórica y una dialéctica ontológica, diferenciadas sobre la base de algo que siempre ha inquietado de la filosofía hegeliana: la relación entre el *espíritu* y las *cosas finitas*. Para Taylor, la dialéctica de Hegel fracasó en establecer los términos de esta relación,⁹ pero aun así, la actualidad de Hegel radica en su intento de conciliar razón, libertad, individuo, comunidad, subjetividad y vida. Necesitamos a Hegel, en definitiva, por el esfuerzo de conciliación que realiza.

La cuestión del “reconocimiento” tiene un papel importante no sólo en la sustentación del multiculturalismo sino también en otros esfuerzos por argumentar en favor de una instauración de principios morales éticamente fundados para dar salida a los conflictos de la época actual. Destaca, en este sentido, la labor de Axel Honneth¹⁰ y de Paul Ricoeur,¹¹ ambos orientados hacia una actualización de los planteamientos hegelianos, con conclusiones diferentes.

A esta súbita puesta en escena de referentes hegelianos como inspiradores de despliegues argumentativos que proponen soluciones prácticas a los grandes problemas de nuestra época, se agrega una producción intelectual periódicamente renovada, propia de los especialistas que siempre han trabajado en el pensamiento hegeliano.¹²

Así las cosas, en seguida haré una relectura de la concepción del Estado de Hegel y, en segundo lugar, trataré de responder a la pregunta acerca de su actualidad o vigencia: ¿se puede pensar hoy al Estado de esta manera?, ¿cuáles son las ventajas de entender así al Estado?, ¿qué pasa si no se asume el concepto hegeliano del Estado?

⁷ Charles Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983. Véase, además, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

⁸ Véase Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Argentina, Katz, 2006, cap. 3.

⁹ Charles Taylor, *Hegel...*, *op. cit.*, p. 135.

¹⁰ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Editorial Crítica, 1997.

¹¹ Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, España, Trotta, 2005.

¹² Véase Czeslaw Michalewsky, *Hegel. La Phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix*, Francia, Ellipses, 2008. Bernard Bourgeois, *Filosofía y derechos del hombre: desde Kant hasta Marx*, Colombia, Siglo del Hombre Editores, 2003. Karl Löwith, “Aktualität und Inaktivität Hegels”, *AA. VV. Hegel-Bilanz*, Frankfurt en Main, Vittorio Klostermann, 1971.

REVISIÓN DEL CONCEPTO DE ESTADO

El tema dominante de los escritos juveniles de Hegel es la religión. El horizonte desde el que aborda este tema es la filosofía kantiana, específicamente en lo concerniente a la moralidad. Instalado en Berna, una vez que ha egresado del seminario de Tübingen y se ha separado de sus amigos Hölderlin y Schelling, Hegel aborda el estudio de la *positividad* de la religión cristiana. La positividad consiste en la transformación de una doctrina moral en un conjunto de prácticas ritualizadas e instituciones patentes, con existencia positiva, cuya dinámica real y efectiva contraviene la esencia de la doctrina. El cristianismo se transformó, en este sentido, en una religión positiva, desvinculada de su sustancia moral, no tanto debido a una especie de degeneración progresiva del mensaje original de Jesús sino, antes bien, a la propia forma de la génesis de esta religión. En efecto, el hecho de que la enseñanza de Jesús de Nazareth estuviera basada en su propia persona, en su autoridad moral y en sus milagros, y no en el libre ejercicio de la razón por cada uno de sus oyentes, determinó que el soporte del devenir cristiano recayera en la fe en un hombre, más tarde sustituido por una secta, un conjunto de sectas y, finalmente, por un Estado eclesiástico. El razonamiento de Hegel apunta a descubrir la falta de sustancia moral en el Estado eclesiástico, pero sobre todo, al atentado contra la libertad individual que supone una situación en la que no se encuentran perfectamente deslindados los campos de la moralidad y los de la juridicidad. Hegel de inmediato da nota de la exclusión contra los que no quieren pertenecer a la religión institucionalizada positivamente en un Estado eclesiástico.

En este contexto, Hegel realiza una comparación entre Jesús y Sócrates como dos figuras paradigmáticas de la moralidad, y el resultado es marcadamente favorable al maestro ateniense, quien muestra su superioridad en su franca confianza en la libertad de pensamiento de aquellos que querían dialogar con él. La idea que aquí está defendiendo Hegel es, en realidad, el contraste entre dos procedimientos distintos por los que se genera la formación moral de los pueblos: el propio del adoctrinamiento y, en contraste, el de la convocatoria al libre ejercicio del pensar, al despliegue libre y autónomo de la razón. Este segundo procedimiento asociado con el nombre de Sócrates y, a partir de ahí, también vinculado a la filosofía (y no a la religión) es superior si se quiere perseverar en la libertad de los seres humanos. En cambio, en el cristianismo se produce una subordinación de principio a un poder exterior y superior, que hace irrelevante el ejercicio de la libertad:

El hombre que reconoce este poder superior de un ser, no sólo sobre los impulsos de su vida (puesto que esto tiene que ser reconocido por todo el mundo, ya sea bajo el nombre de naturaleza, destino o providencia), sino también sobre su espíritu, sobre toda la extensión de su ser, no puede sustraerse a la fe positiva. La disposición para tal fe presupone

necesariamente la pérdida de la libertad de la razón, de la autonomía de la misma y, así, la incapacidad para oponerse a un poder ajeno.¹³

De manera oblicua, Hegel destaca la superioridad del Estado civil frente al Estado eclesiástico, marcando el hecho de que es un Estado donde la moralidad no sólo está a salvo sino que se preserva en su verdadero significado, pues no es con la obediencia ciega a preceptos, normas, reglas y disposiciones dictadas por la autoridad como se manifiesta consecuentemente la moralidad sino, por el contrario, en el libre ejercicio de la razón práctica que elige actuar moralmente. La separación entre derecho y moralidad es propia del Estado civil y, en consecuencia, es lo que más se ajusta a la libertad, a la razón y a la moralidad.

Como puede apreciarse, desde este juvenil escrito de 1796, Hegel pone en el centro de sus consideraciones el tema de la libertad individual en el campo de la razón práctica, y sobre esta base compulsa dos modos de instauración de la moralidad. El modelo de la filosofía está asociado, como dije, con el nombre de Sócrates y con la bella totalidad armónica de la *polis* ateniense. Esta unidad es el noble resultado de la confianza en la libertad de pensamiento, lo que no sólo envuelve a un pequeño grupo de ilustrados sino que abarca al conjunto de los ciudadanos. Aquí, Hegel teje una curiosa trama de moralidad kantiana, método socrático y política ateniense, que desemboca en un ideal que armoniza la libertad individual y el principio de lo comunitario. Atenas y Roma representan la realidad histórica de comunidades políticas que realizaron la unión entre la libertad positiva y, a través de ella, lograron la fusión entre el individuo y la comunidad. De este modo, el Estado fue el producto de la propia actividad libre del ciudadano. La decadencia romana, asumida como producto de la crisis moral del pueblo, explica el recurso al cristianismo. Roma había devenido una aristocracia y el Estado redujo su dimensión moral para orientarse sólo a la protección de la propiedad. En estas condiciones, el ciudadano romano fue invadido por la indolencia y la apatía hasta llegar al extremo de no identificarse más con su Estado. Y es que “arriesgar la vida por un Estado que sólo asegura la conservación de la propiedad no tiene sentido”.¹⁴

Hegel continuó tratando temas teológicos aunque en ellos subyacían preocupaciones filosóficas de carácter práctico. Así, la figura de Jesús es nuevamente abordada, pero ahora como un maestro (kantiano) de moralidad, y ya despojado de la aureola mística propia del hacedor de milagros. Con su enseñanza, Jesús funda un “reino de Dios” formado como síntesis de la soberanía de las leyes de la virtud entre los hombres.¹⁵ Se abría paso

¹³ G.W.F. Hegel, “La positividad de la religión cristiana”, en *Id. Escritos de juventud*, España, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 136.

¹⁴ *Ibid.*, p. 159.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Historia de Jesús*, Taurus, 1981, p. 71.

con ello el tema de la enseñanza de la moral y de la manera en que se transforman las costumbres de los pueblos. Esta cuestión adopta un tono muy agudo en “El espíritu del cristianismo y su destino”, escrito ya en Frankfurt hacia 1798. En este texto Hegel contrasta al espíritu del judaísmo con el propio del cristianismo, acudiendo nuevamente a la figura de Jesús en tanto impulsor del imperativo del amor. El judaísmo impulsa un sentido de igualdad, pero en el sometimiento a un Dios externo y una ley obligatoria pero irreflexivamente asumida. “Los judíos son totalmente dependientes de Dios. Aquello de lo cual uno depende no puede tener la forma de la verdad, puesto que la verdad es la belleza intelectualmente representada; el carácter negativo de la verdad es la libertad”.¹⁶ Frente a este espíritu, Jesús invierte la relación con la ley y marca la superioridad del hombre respecto a mandatos externos. “A la costumbre de lavarse las manos antes de comer el pan Jesús opone toda la subjetividad del hombre y coloca la pureza o la impureza del corazón por encima de la servidumbre ante un mandamiento, ‘por’ pureza o impureza de un objeto. Convirtió la subjetividad indeterminada en carácter de una esfera totalmente diferente, que no tiene nada en común con el cumplimiento puntual de mandamientos objetivos”.¹⁷ El mandamiento del amor al prójimo como a uno mismo, en tanto que él, el prójimo, *es tú*, y la indicación de Jesús a sus discípulos según la cual, una vez que él haya muerto, estará con ellos cuando dos o más se reúnan en su nombre, son las palancas que impulsan la formación de la comunidad ética cristiana. “Jesús no opuso a la servidumbre total bajo la ley de un Señor ajeno una servidumbre parcial bajo una ley propia, la violencia contra sí mismo de la virtud kantiana, sino las virtudes sin dominación y sin sometimiento, modificaciones del amor”.¹⁸ El amor puede construir una unión del espíritu, un reino de Dios donde el espíritu viviente anima a los diferentes seres, “que entonces ya no son meramente iguales entre sí, sino concordantes; ya no forman una asamblea, sino una comunidad, puesto que están unidos no por un universal, por un concepto, sino por la vida, por el amor [...] ¿Existirá una idea más bella que la de un pueblo formado de hombres cuya relación mutua es el amor?”¹⁹ Con todo, esta comunidad de vida tiene límites porque se configura dentro de un Estado al que ni Jesús ni su comunidad espiritual pudieron anular, y cuya existencia representaba pérdida de libertad, restricción de vida y una pasividad bajo el dominio de un poder ajeno. Con esto queda planteado el gran problema que la filosofía hegeliana del Estado. En sus pasos ulteriores, intentará resolver: la forma en que la comunidad de vida mediada por el amor puede convertirse en un Estado sin que ello niegue la libertad individual y sin abogar

¹⁶ G.W.F. Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino”, en *Id. Escritos de juventud, op. cit.*, p. 295.

¹⁷ *Ibid.*, p. 306.

¹⁸ *Ibid.*, p. 335.

¹⁹ *Ibid.*, p. 363.

por un Estado eclesiástico. Este reto de conciliación será abordado de frente durante la estancia del filósofo en Jena, periodo de gran productividad intelectual, y especialmente interesante para el tema que nos ocupa.

En Jena, Hegel escribe una serie de trabajos fundamentales que culminarán con la célebre *Fenomenología del espíritu*. En este periodo, Hegel se desprende del formalismo kantiano y elabora su fundamental concepto de “eticidad” (*Sittlichkeit*) que se convertirá en el cimiento de la construcción de su teoría del Estado.

Gran parte de la obra de Hegel es una respuesta a la filosofía de Kant. Intenta ser, eso sí, una refutación que reconozca los indudables méritos y con ello le asigne un lugar en una nueva totalidad de pensamiento. En síntesis, el pensamiento de Hegel pretende erigirse como una auténtica “superación” (*Aufhebung*) de la filosofía kantiana. Puede afirmarse, inclusive, que esta confrontación forma un vértice a partir del cual se entiende el desarrollo del pensamiento ulterior acerca de los seres humanos en relación. No ha sido un juicio extendido el que Hegel haya verdaderamente superado a Kant,²⁰ pero lo cierto es que la comprensión del legado del filósofo de Stuttgart depende de que se entienda el modo en que establece la unificación de las dicotomías kantianas.²¹

En primer término, Hegel critica la ética kantiana porque, a su juicio, su formalismo encerraba su propia negación no reconocida, es decir, que implicaba, de manera no explícita, el reconocimiento de contenidos materiales:

[...] el mismo Kant [...] ha reconocido exactamente que la razón práctica renuncia a toda materia de la ley y que sólo puede convertir en ley suprema la *forma* de la *aptitud* de la máxima del libre arbitrio. La máxima del libre arbitrio tiene un contenido e incluye en sí una determinación; en cambio, la voluntad pura está libre de determinaciones; la ley absoluta de la razón práctica consiste en elevar aquella determinación a la forma de la unidad pura, siendo la ley la expresión de esta determinación, asimilada a la forma. [...] Pero la materia de la máxima sigue siendo lo que es, una determinación o una singularidad; y la universalidad que le da acogida en la forma, constituye también una unidad analítica a secas; pero si se expresa en una proposición pura la unidad que se le confiere como lo que es, entonces la proposición o bien es analítica o constituye una tautología.²²

²⁰ Para un tratamiento bien sustentado y muy informado del fracaso de Hegel en su intento de superar la “mera moral” kantiana, véase Amelia Valcárcel, *Hegel y la ética. Sobre la superación de la “mera moral”*, España, Anthropos, 1988.

²¹ Carlos Pérez Soto, *Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales*, México, Ítaca, 2008, pp. 33 y ss.

²² G.W.F. Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*, España, Aguilar, 1979, p. 34.

La proposición formal del imperativo moral llama, pues, a una acción que necesariamente tiene contenidos, lo que significa que tiene una dimensión analítica y no sólo sintética *a priori*. Pero si es analítica, entonces, tendrá que pasar por la experiencia, lo que entraña en contradicción con los presupuestos del formalismo.

Como vemos, Hegel desarrolla un razonamiento crítico del formalismo del imperativo moral, apuntando al corazón de todo formalismo: su vinculación con los necesarios contenidos materiales. La verdad del conocimiento hace referencia necesaria a los contenidos de los enunciados. Por ende, sería imposible el conocimiento si no se atiende a los contenidos. Esto, llevado a la formulación kantiana de la razón práctica, perfila la crítica hegeliana al imperativo moral: cualquier contenido del imperativo moral implicaría “una heteronomía del libre arbitrio”, pues la acción moral necesariamente tiene contenidos, es una acción concreta y no abstracta, material y no sólo formal, singular y específica. En consecuencia, cualquier contenido de la acción moral se tendría que mantener separado de la forma del enunciado de la ley:

[...] para poder expresar este formalismo en una ley, se requiere que se ponga alguna materia, alguna determinación que constituya el contenido de la ley, y la forma que le adviene a esta determinación es la unidad o la *universalidad concreta*: para que una máxima de tu voluntad haya de valer simultáneamente como principio de una legislación universal, esta ley fundamental de la razón pura práctica dice que se ponga alguna determinación que integre el contenido de la máxima de la voluntad particular como concepto, como *universal concreto*. Pero cada determinación posee aptitud para ser recibida en la forma del concepto y ser puesta como una cualidad y, de esta manera, no hay nada en absoluto que no pueda llegar a convertirse en una ley ética.²³

Conviene destacar aquí que Hegel descubre la necesidad de plantear dialécticamente el formalismo universal en conciliación con la materia o contenido particulares, específicos y concretos. En suma, Hegel encuentra el espacio de un universal concreto, el cual se convierte en un elemento central no sólo de su dialéctica, sino también, y sobre todo, de su pensamiento superador de la moralidad kantiana. En esta tesitura, Hegel acusa a la ética kantiana de incongruencia lógica. Desde la perspectiva de la crítica de la razón práctica, lo real procede de la acción orientada por el imperativo categórico. En consecuencia, hay una identificación de lo ideal, es decir, del imperativo moral deducido de la razón, con lo real, es decir, el mundo de las cosas confeccionado o construido de acuerdo con el imperativo de la acción. Sin embargo, el mundo no se configura necesariamente desde el imperativo moral; puede perfectamente estar construido con base en acciones

²³ *Ibid.*, p. 36.

y conductas no morales. De la posibilidad de actuar de un modo no moral, depende la libertad de la voluntad para actuar moralmente:

En lo que se llama la razón práctica, sólo hay que conocer, por tanto, la Idea formal de la identidad de lo ideal y lo real y, en estos sistemas, esta idea debería constituir el punto de la indiferencia absoluta; pero aquella Idea no procede de la diferencia ni lo ideal adviene a la realidad, pues, a pesar de que lo ideal y lo real cósmico son idénticos en esta razón práctica, lo real, sin embargo, permanece opuesto sin más ni más. Esto real está, en lo esencial, puesto fuera de la razón, de modo que la razón práctica –cuya esencia se concibe como una relación de causalidad referente a lo múltiple– consiste sólo en la diferencia respecto a lo mismo, es decir, a lo real, como una identidad que ha sido absolutamente afectada por una diferencia, pero que no brota del fenómeno. Esta ciencia de lo ético, que habla de la identidad absoluta de lo ideal y lo real, no actúa, pues, de acuerdo con sus palabras, sino que su razón ética constituye, en verdad, y en su esencia, una no-identidad de lo ideal y lo real.²⁴

Debemos notar, además de todo, que Hegel ya sugiere que el ascenso a la universalidad se desprende de la propia lógica de la existencia de los objetos del mundo, no porque éstos tengan un movimiento inmanente fuera del pensamiento del sujeto, sino porque al pensarlos en su existencia se desarrollan sus propias condiciones contradictorias que los harán ascender al plano de lo universal. En este sentido, afirma Hyppolite:

[...] el ser mismo que se pone y se dice a través del discurso, y las formas de este discurso han de ser consideradas de acuerdo al sentido de ellas y no aisladas como reglas formales exteriores al contenido de las mismas. El pensamiento del pensamiento es especulativamente pensamiento del ser, tanto como el pensamiento del ser es un pensamiento del pensamiento.²⁵

En síntesis, dentro de las coordenadas hegelianas, el formalismo kantiano cree resolver la cuestión moral plantándose en un horizonte universal, y sin embargo, no consigue una conciliación con la acción singular concreta. Todo el conjunto de acciones concretas singulares queda, por decirlo así, desconectado de lo universal. Hegel no puede conformarse con esto y orientará su esfuerzo a buscar el universal concreto en un nivel superior que aquél de la moralidad kantiana. Y lo que encontrará serán tres formas sociales orgánicamente entrelazadas: la familia, la sociedad civil y el Estado. A este conjunto le llamará Hegel “eticidad”.²⁶

²⁴ *Ibid.*, p. 30.

²⁵ Jean Hyppolite, *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*, México, UAP, 1987, p. 65.

²⁶ En el idioma alemán existen dos palabras para decir lo que en español designamos como moralidad y que aluden a las normas de conducta basadas en las costumbres: *Moralität* y *Sittlichkeit*. Hegel hará

El planteamiento inicial del concepto de eticidad lo hace Hegel en Jena en un escrito que se mantuvo inédito en vida del autor.²⁷ Con este concepto, nuestro filósofo integra en una unidad la multiplicidad existencial de individuos libres que se dedican a diversas actividades productivas pero que son capaces de sacrificar sus intereses particulares en aras de la totalidad. Es aconsejable tener cautela en el significado de este sacrificio por la totalidad, pues es inevitable en nuestra época percibir resonancias totalitarias. Hegel quiere preservar la libertad individual pero se percata de que la propia dinámica del interés privado tiene un efecto disolvente de las propias condiciones que permiten expresarse y actuar al individuo libre. Más bien, Hegel cae en la cuenta de que, independientemente de la voluntad individual, del arbitrio y los deseos de los particulares, se configura de todos modos un poder superior que adquiere vida propia y que se erige, con toda la coerción del caso, en una fuerza que manda, que impone, regula y castiga. Ese poder es la intersubjetividad que carece, en sí misma, de un centro de poder que la organice racionalmente. En su escrito de esta misma época sobre *La constitución de Alemania*,²⁸ el autor no sólo muestra con claridad el alto valor que le concede a la libertad individual, amén de la ventaja y utilidad de la participación de los ciudadanos en la administración del Estado, sino que también expresa que Alemania ya no era un Estado porque cada una de sus partes buscaban solamente perseverar en su particularidad, aunque se trataba de una particularidad feudal vinculada con el reclamo de libertad pero sobre todo con el honor y la sangre. Otros Estados europeos, en cambio, habían logrado ya construir su estatalidad renovada respetando la libertad individual, sí, pero con el riesgo de que el nuevo interés particular asociado con la riqueza y la propiedad impusiera sus preceptos de manera irreflexiva y, en último término, disolvente.²⁹ Estos juicios deben ser situados en conexión con la forma lógica presupuesta en la propia existencia del interés particular: en su principio mismo se encuentra la implicación de lo universal, pero no se trata de un universal abstracto sino de un universal que vive en lo particular e inclusive en lo singular:

un uso técnico de esta diferenciación, y al primer término lo vinculará con la fundamentación kantiana de la moral, mientras que el segundo lo reservará para la intersubjetividad racional hecha costumbres y constituida históricamente.

²⁷ G.W.F. Hegel, *El sistema de la eticidad*, España, Editora Nacional, 1982.

²⁸ G.W.F. Hegel, *La constitución de Alemania*, España, Aguilar, 1972.

²⁹ Esta advertencia de Hegel sobre la amenaza que representa para la unidad y la estabilidad sociales la dinámica ilimitada del interés privado, ha sido vinculada con la ulterior postura de Carl Schmitt frente al liberalismo, en especial en su crítica al parlamentarismo y la democracia. Se trata de una identificación superficial porque la fundamentación del Estado en cada uno de estos autores es completamente distinta. Remito al bien argumentado estudio de Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, España, Escolar y Mayo Editores, 2007.

En tanto que el pueblo constituye la indiferencia viviente y está aniquilada toda diferencia natural, el individuo se contempla en cada uno como sí mismo, llegando a la más alta objetividad del sujeto; y precisamente por ello, esta identidad de todos no es una identidad abstracta, no es una igualdad propia de la burguesía, sino una igualdad absoluta, y una igualdad intuida, una igualdad que representa en la conciencia empírica, en la conciencia de la particularidad; lo universal, el espíritu, está en cada uno y para cada uno, incluso en tanto que se trata de algo singular o individual.³⁰

Se impone insistir en que Hegel no buscaba instaurar un nuevo “deber ser” en la política, en cuyo caso no rebasaría por ningún lado a la filosofía de Kant; en cambio, sí intentó dar cuenta de que el pensamiento debe orientarse a comprender de qué están hechos los lazos que hacen a los seres humanos y cómo esos propios lazos adquieren autonomía respecto de los particulares y, *de todos modos*, mandan sobre los individuos.³¹ Esos lazos se configuran desde la familia, continúan en la sociedad civil y arriban al Estado. Por esto, la eticidad que se configura en contraste con la moralidad, abrirá el camino a la comprensión del Estado como proceso constituido por relaciones condensadas en momentos estacionales. Esta visión del Estado es un intento de racionalizar lo que no es otra cosa sino la sociedad (un poder abstracto) determinando al individuo libre.

Hasta aquí hemos recuperado el modo en el que Hegel va construyendo su concepto de Estado a partir de sus tratamientos sobre la religión, la moralidad kantiana y la in-

³⁰ G.W.F. Hegel, *El sistema de la eticidad*, *op. cit.*, p. 157.

³¹ En este sentido, Hegel es indudablemente un heredero de Maquiavelo. Considérense las siguientes afirmaciones del filósofo de Stuttgart: “Pues lo que nos arrebata y nos hace sufrir no es lo que es, sino lo que no es como debiera ser; pero si reconocemos que es como tiene que ser, es decir, no según la arbitrariedad y el acaso, entonces reconocemos también que debe ser así. Sin embargo, a los hombres les resulta difícil, generalmente, asumir el hábito de intentar reconocer la necesidad y pensarla. Pues entre los sucesos y la libre interpretación de los mismos ponen un montón de conceptos y de fines y exigen que lo que acontece esté de acuerdo con éstos; pero cuando pasa de otra manera, como, sin duda sucede casi siempre, se disculpan de sus conceptos, como si en éstos dominase la necesidad, en tanto que en los acontecimientos solamente dominase el azar; pero se debe a que sus conceptos son tan limitados como su punto de vista sobre las cosas, que sólo interpretan como acontecimientos singulares, no como un sistema de sucesos dirigido por un espíritu”. *La constitución de Alemania*, *op. cit.*, p. 11. Esta posición del filósofo es esencial en su pensamiento, y tiene especial relevancia para la construcción de su concepto de Estado. Así, en la *Filosofía del Derecho* afirma: “Este tratado, pues, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de concebir y exponer el 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”. G.W.F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, Argentina, Edhsa, 1988, p. 52.

vención de la eticidad. Aún no nos hemos adentrado en las verdaderas complicaciones de la especulación hegeliana propia de sus dos obras principales. Como esto rebasaría el propósito y la extensión de este ensayo, me atengo a algunos señalamientos básicos. El primero es que la *Fenomenología del espíritu*³² y la *Ciencia de la lógica*³³ constituyen el andamiaje especulativo del pensamiento político definitivo de Hegel. No obstante, los resultados se hacen visibles y comprensibles en la *Filosofía del Derecho*. El riesgo de remitirse sólo a esta última obra para extraer de ella su visión de la política y su concepto de Estado, radica en que se la comprenda desde el entendimiento y no desde la razón especulativa que él está desarrollando. Por esta razón, conviene describir, aunque sea a grandes trazos, lo que se juega en estas grandes obras.

Hecha esta advertencia digamos que la *Fenomenología* consiste en seguir la experiencia de la conciencia en su devenir autoconciencia como un proceso a un tiempo conceptual e histórico. Desde el principio, Hegel expone su propósito: “Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia* sino también y en la misma medida como *sujeto*”.³⁴ Es aceptado, en general, que Hegel se propuso mostrar la relación entre distintos modos de conocimiento, enlazando cada uno de ellos en un proceso ascendente. Pero no se trata sólo del conocimiento sino también de que el mundo objetivo, exterior, real, existe a condición de que sea penetrado por el pensamiento. La separación sujeto cognoscente / objeto de conocimiento solamente será un punto de partida pero pronto se revelará como una separación que pone el propio pensamiento. La “realidad” que se le presenta al sujeto como exterior debe ser pensada para que se convierta en una realidad efectiva (*Wirklichkeit*). La realidad así estructurada será el resultado del concepto. Pero el concepto no es un producto de la mente del ser pensante aislado y genial, sino de todo el desarrollo histórico cuya dinámica ha hecho posible no únicamente la generación de los grandes sistemas filosóficos, sino también el propio movimiento histórico en tanto ordenado retroactivamente por el pensamiento. Esta obra presenta con el concepto de “espíritu” (*Geist*) la síntesis del movimiento de la humanidad contemplada desde el presente. Sus pretensiones de validez no apuntan hacia el futuro sino hacia la comprensión de lo que ha sido de la humanidad hasta hoy y hasta aquí: la historia es presente o, como ha dicho uno de los grandes intérpretes, es historia viviente.³⁵

³² G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 17a. reimpr., 2007.

³³ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, 2 t., Argentina, Ediciones Solar, 1993. También me refiero a la “lógica menor” de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, España, Alianza, 1997.

³⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 15.

³⁵ Jacques D’Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Argentina, Amorrortu, 1971.

De este modo, coinciden epistemología y ontología pues, en realidad, no es diferente saber del objeto que de la constitución del objeto. El realismo ingenuo confunde lo que perciben los sentidos con la realidad: no se percata de que es necesario un conjunto de nociones e ideas para ordenar las sensaciones, pero, además omite incluir el proceso del pensar, la operación del pensamiento, en lo que percibe como realidad. La certeza sensible y la percepción adolecen de esta reflexión, lo que no ocurre con el entendimiento, el cual, no obstante haber planteado las condiciones trascendentales de posibilidad tanto de la experiencia sensible como del pensar categorial, se queda varado en la separación entre el ser y el pensar. El entendimiento, llevado por sus propios supuestos deriva en la autoconciencia, pero ésta implica todo un movimiento del pensar desde la razón hasta el saber absoluto pasando por la intersubjetividad espiritual y la religión. Así, la conciencia, la autoconciencia y la razón forman un primer círculo que no se cierra, sino que asciende en uno de sus extremos, el de la razón, entrelazándose con otro círculo superior que es el formado por la razón (nuevamente, situada ahora en el extremo inicial), el espíritu, la religión y el saber absoluto. La conciencia, entonces, deviene autoconciencia, y en ese proceso se encarna en un mundo en movimiento. La mera conciencia del mundo objetivo no es suficiente para alcanzar la verdad: es necesario incluir el modo de ser de la intersubjetividad entendida como espíritu.

En el proceso de despliegue de la experiencia de la conciencia el Estado aparece en dos grandes momentos. Ambos sustentan la visión del Estado como un proceso cuyas estaciones son momentos de su constitución esencial intersubjetiva. El movimiento de la conciencia produce al Estado como relationalidad ética en primer lugar, y como formación (*Bildung*) de los sujetos, en segundo lugar.

La razón [explica Busse] se busca a sí misma en el objeto; primero como un ser inmediato (la razón observadora); después acomete al objeto en el goce y en la negación del objeto. En el objeto, la razón se crea como unidad de su ser para otro con él. Finalmente se ve a sí misma frente a la cosa misma, como esencia universal abstracta [...] También en el desarrollo del espíritu inmediato son tres figuras diferenciadas de la conciencia, que expresan la relación de las diferentes determinaciones del objeto. El mundo del espíritu se expresa primero como un ser inmediato, como el ser en sí inmediato, igual a sí mismo, esto es, como la bella vida ética. Este mundo del espíritu, en un segundo momento, se expresa como ser para otro en la formación (*Bildung*) y la educación, y como riqueza y necesidad. Finalmente, se expresa como esencia o interioridad, donde se determina como autoconciencia moral.³⁶

³⁶ Martin Busse, *Hegels Phänomenologie des Geistes un der Staat*, Alemania, Junker und Dünnhaupt Verlag, 1931, p. 55.

En esta lógica, el Estado aparece en las figuras del mundo ético y del mundo de la formación. En el mundo ético el poder del Estado no es el de los gobernantes sobre el pueblo sino el de la comunidad del pueblo sobre sí mismo, como la realidad efectiva de la sustancia ética. El espíritu, entonces, es real en la conciencia del ciudadano del pueblo. Esto, sin embargo, es el resultado de una oposición conflictiva entre la ley de la familia y la ley de la comunidad, ilustrada con la trama trágica de *Antígona*: la ley de arriba (como ley de la comunidad) se enfrenta a la ley subterránea, los penates, la tradición, representada por el principio de lo femenino. Esta dinámica de oposiciones hace eclosión en la guerra. Dicho con otras palabras, el Estado no es ningún reino de los cielos en la tierra, sino un proceso de oposiciones contradictorias que constituyen el movimiento que lleva a una continua superación. El Estado es universal en tanto ley y costumbre, y su individualidad simple radica en el gobierno. La comunidad se articula en el sistema de la autonomía personal y de la propiedad, del derecho de las personas y las cosas, y en la familia. “En esta comprensión del Estado la conciencia está ligada a la persona en su formalidad legal y en la propiedad como realidad efectiva del espíritu”.³⁷ Persona y propiedad son abstracciones sin contenido propio, que alcanzan su realidad efectiva y su contenido concreto en el “poder del Estado”, es decir, en la realidad efectiva de la acción de este ser espiritual. Como “espíritu” el Estado es objetivo, pero desde el horizonte de la retroactividad hegeliana, es in-formado en realidad desde el espíritu absoluto:

La dialéctica del espíritu absoluto, posterior a la del espíritu objetivo, es fundamental para entender el pensamiento de Hegel, sobre todo en lo referente al Estado. El Estado es la máxima expresión –el universal concreto– del espíritu objetivo, pero éste sólo es la matriz del espíritu absoluto. Lo que propiamente le comunica sentido al Estado es el espíritu absoluto, es decir, las máximas realizaciones del espíritu.³⁸

Aún así, en la *Fenomenología del espíritu* también se sigue la huella al proceso de instauración del Estado moderno a partir de la Ilustración y la Revolución Francesa,³⁹ todo esto adviniendo de la dinámica de la “monarquía ilimitada”. Este desarrollo es muy importante para nosotros porque muestra que para Hegel el Estado es un devenir, no una construcción fija como lo es para el entendimiento. Aquí, Hegel le sigue la pista a la “libertad absoluta” y a la manera contradictoria en que, para realizarse, esta libertad se niega; como no se resigna a esta auto-negación operada cuando se tiene que

³⁷ *Ibid.*, p. 56.

³⁸ Rubén Dri, *Intersubjetividad y reino de la verdad. Aproximaciones a la nueva racionalidad*, Argentina, Biblos, 1996, p. 19.

³⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, pp. 344-345.

institucionalizar para ser gobierno, entonces pasa a una condición de “furia destructiva” que desde el gobierno del terror hace de la muerte algo tan cotidiano como “cortar una col”. El “terror”, sin embargo, es la mediación necesaria para que la libertad absoluta se convierta en la moralidad, la cual, desde luego, replanteará los términos de su devenir libertad concreta. Con esto, en realidad Hegel está dando cuenta de que el Estado no es algo inmutable sino un proceso en el que la negación de su ser puesto es la condición de su consistencia y vitalidad.

La otra gran obra de Hegel, la dedicada a examinar la forma en la que el pensamiento se piensa a sí mismo, aparentemente no trata el tema del Estado salvo de modo marginal, cuando ilustra la vinculación entre lo Uno y lo Múltiple, tal y como lo hace el entendimiento y la manera en que se unifican superándose. “Los átomos, principio de la suma exterioridad y, por lo tanto, de la suma carencia de concepto, afectan (desfavorablemente) a la física en la teoría de las moléculas y partículas, tanto como a la ciencia política, que toma como punto de partida la voluntad particular de los individuos”.⁴⁰ Esta simple mención es sintomática de la forma en que se ubica la teoría hegeliana del Estado frente a todas aquellas construcciones cuyo punto de partida es el individuo libre y cuya voluntad construye las instituciones sociales, el Estado de Derecho y las prácticas gubernativas. La gran fuerza de la teoría hegeliana del Estado es que está fundada lógicamente en la superación del *entendimiento* que está en la base de las teorías políticas más descollantes de la modernidad. El entendimiento separa, fija y abstrae los elementos que percibe como reales, y los relaciona externamente. Así, por ejemplo, considera que los individuos, concebidos como átomos, son libres y con una voluntad formada, quién sabe cómo, y desde dónde. Para Hegel esta libertad es abstracta, como lo es la individualidad, presupuesta como dada por naturaleza. Él se entrega a la superación del entendimiento y no llega, por lo mismo, a ningún tipo de síntesis, como a menudo se le entiende. El tercer momento de la dialéctica es el de la unidad superada, que significa que los elementos opuestos y contradictorios, que se desprenden por sí mismos de los objetos que pensamos, si los pensamos bien, han entrado en una relación tal que el uno es el otro: una cosa es su contraria. Así, sustancia es sujeto, y en consecuencia, relación que se manifiesta exteriormente (si así es pensada, claro está).⁴¹ Por eso, la verdad de los objetos no viene desde fuera de ellos, sino que está en ellos mismos, no en tanto cosas sensibles (*Dinge*)

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, t. I, *op. cit.*, p. 213.

⁴¹ “El sujeto-objeto es relación, no sustancia; mediación, no inmediación, sustancia que deviene sujeto, inmediación que se media a sí misma, ‘relación esencial’ en la que ‘su exterioridad es la extrinsecación de lo que es en sí’. No hay ningún interior oscuro que no se exprese exteriormente. Interior y exterior constituyen momentos de la totalidad del sujeto-objeto”. Rubén Drí, *Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del sujeto-objeto*, Argentina, Biblos, 2007, p. 119.

sino en tanto cosas o asuntos del pensamiento (*Sachen*). Pero el conocimiento tampoco consiste en pensamientos arbitrarios a los que se les adiciona, acomodaticiamente, “pruebas” que resultan de la supuesta experiencia, agregados empíricos en cuya selección ya ha actuado, por supuesto, la batería de prejuicios selectivos. Así, aunque la *Ciencia de la Lógica* no sea un libro de teoría del Estado, sí informa sobre este objeto-asunto (*Sache*) llamado “Estado”, al menos en el sentido de cómo debiera ser pensado. Y en efecto, la Lógica de Hegel⁴² constituye el andamiaje que da soporte a la posterior *Filosofía del Derecho*. Esta conexión entre lógica y Estado fue el epicentro de todas las críticas a Hegel. Así por ejemplo, Adolf Trendelenburg atacó la lógica de Hegel porque, señala, de una verdadera contradicción no puede surgir un tercer elemento que sintetice los dos entes contradictorios a partir de la negación.

¿Cuál es la esencia de la negación dialéctica? Ella puede tener una naturaleza doble. O bien es comprendida de un modo puramente lógico, tal que se limite simplemente a negar lo que el primer concepto afirma, sin dar lugar a nada nuevo, o bien se la comprende de modo real, tal que el concepto afirmativo sea negado por un nuevo concepto afirmativo, en la medida en que ambos deben ser referidos uno a otro. Llamamos el primer caso, negación lógica, y el segundo, oposición real [...] Ahora bien, ¿es posible que la negación lógica condicione un progreso del pensamiento tal, que podría nacer un nuevo concepto, el cual enlazaría en sí positivamente la afirmación que se excluye a sí misma de modo puro y la negación? Esto no es ni siquiera pensable. Ni entre ni por encima de ambos miembros de la oposición hay un tercero.⁴³

Unas décadas antes de la aparición de las *Investigaciones lógicas* de Trendelenburg, Karl Marx había criticado precisamente la estructura lógica de la *Filosofía del Derecho* como la raíz de las extravagancias políticas del que se consideraría, años más tarde, su discípulo.⁴⁴ Estas críticas han servido de modelos para refutar a Hegel y argumentar la

⁴² En realidad, Hegel redactó varias “Lógicas”. Desde Jena comenzó a redactar notas para sus cursos de Lógica y Metafísica. Después, ya en Nüremberg, redactó una pequeña Lógica, perteneciente a sus cursos. Véase *Enciclopedia filosófica para el curso superior*, edición bilingüe (trad. Max Maureira y Klaus Wrehde), Argentina, Biblos, 2009. La *Ciencia de la Lógica* la publicó en tres partes durante 1812, 1813 y 1816. La *Lógica de la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* compendia la gran lógica, pero no la sustituye.

⁴³ Citado en Jorge Eugenio Dotti, *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Argentina, Hachette, 1983, pp. 86-87.

⁴⁴ Karl Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, México, Grijalbo, 1970. La crítica de Marx a Hegel ha sido puesta en entredicho consistentemente por K-H. Ilting, “Hegel’s concept of the state and Marx’s early critique”, en Z.A. Pelczynsky (ed.), *The State and civil society. Studies in Hegel’s Political Philosophy*, Londres/EUA, Cambridge University Press, 1984.

imposibilidad de que el Estado represente la conciliación entre el interés particular y el interés general.⁴⁵

El problema con estas críticas a la lógica de Hegel es que se levantan sobre un horizonte de comprensión que asume desde siempre como válido, irreflexivamente, el entendimiento. Basta remitirse a la primera dialéctica de la *Ciencia de la Lógica*, la del ser y la nada, para percatarse de que la negación hegeliana no la impone el pensamiento desde fuera sino que brota como lo que ya está implícito en la posición del ser. Hegel nos diría: ¡Piénselo bien y haga explícito lo implícito! El ser y la nada son lo mismo en cuanto indeterminados pero, simultáneamente, no son lo mismo en tanto opuestos y contradictorios: más allá de ellos está su relación, puesta como unidad de los opuestos pero por el pensamiento: el devenir funda al ser determinado o *Dasein*. Lo dice Jean-Luc Nancy de una forma exacta y elegante:

Penetrando en la cosa, y penetrado por la cosa, el pensamiento desaparece como pensamiento separado. Su desaparición es con todo conservación, pues propiamente es la separación —y la relación. La separación es, entonces, la presencia puesta de la cosa: su alteridad. El pensamiento pone la alteridad en general: el punto, la piedra, la luz o la persona en cuanto otro —o sea también, y cada vez, este punto, esta piedra, esta luz, esta persona. No hay nada indistinto, y el pensamiento es la posición de la distinción absoluta. El mundo hegeliano es el mundo en donde ninguna generalidad subsiste, sino sólo singularidades, infinitamente.⁴⁶

La filosofía del Estado de Hegel, entonces, se monta sobre su lógica, lo cual significa que su concepción madura del Estado, la que expone en la *Filosofía del Derecho*, condensa la totalidad de su sistema, pero puesto en el terreno de la comprensión dialéctica de la política y el Estado efectivamente reales. También significa que la problematización teológica de la vida estatal que elabora en su juventud, y que hemos revisado, está presente en su concepción madura. De aquí se desprende que asistimos al espectáculo de la concreción institucional de la vida ética, concreción que, como era de esperarse, no puede sino estar en contradicción con su propia sustentación en la eticidad. Los objetos éticos son el Estado, el gobierno y la constitución. Esto quiere decir que son relaciones formadas históricamente, pero por lo tanto, formadas conceptualmente. En la *Filosofía del Derecho* el Estado queda conceptualizado como algo en sí mismo racional, lo que no quiere decir que cualquier dominación pseudopolítica (es el caso de los despotismos, las tiranías

⁴⁵ Esta posición fue sostenida por Galvano Della Volpe y su círculo. Véase Lucio Colleti, *El marxismo y Hegel*, México, Grijalbo, 1977. El trabajo de Jorge Eugenio Dotti, ya citado, se inscribe también en esta corriente.

⁴⁶ Jean-Luc Nancy, *Hegel. La inquietud de lo negativo*, España, Arena Libros, 2005, p. 28.

o las oclocracias) sea racional o justificable; tan sólo significa que el Estado es entendido por el pensamiento pero conceptualizado por la razón: alude a las relaciones que forman a los sujetos como auto-puestos, es decir, como libres comunitaria e individualmente. Esas relaciones poseen tres escenarios de realización: el Derecho abstracto, con la persona y la propiedad como referentes sustantivos; la Moralidad, como el ámbito referido a la formación de los imperativos de acción que ponen las condiciones para el actuar libre de los sujetos y, como culminación, la eticidad, la cual, retroactivamente, da materia, cuerpo, vida, a los dos ámbitos abstractos anteriores. ¿Por qué la eticidad supera a la moralidad?⁴⁷ En realidad, lo que la eticidad niega, levanta y pone en un nivel superior, es tanto al Derecho abstracto como a la Moralidad, a ambos, y los comprende unificados: en la eticidad, el Derecho es Moralidad y la Moralidad es Derecho.⁴⁸ El individuo libre (como Universal concreto) será, en esta lógica, el que con su acción se autodetermine como sujeto. Pero esto será, en concreto, un producto de las instituciones-procesos de la eticidad: familia, sociedad civil y Estado. Hegel propone una monarquía constitucional con un sistema bicameral como la forma de institucionalizar estatalmente a la sociedad civil; en la cúspide no está un monarca absoluto sino una “clase universal” que sabe pensar el todo como superación de las partes.⁴⁹ Sin este proceso gubernativo, no hay Estado, sino solamente mercado, intercambio, proceso productivo, administración pública (policía), corporaciones; instancias todas de la sociedad civil, también denominada “Estado externo”. Pero tampoco esto sería concebible, a no ser que la comprensión no sobrepase la lógica del entendimiento. Dialécticamente, en la concepción hegeliana la sociedad civil *deviene* Estado: no se le niega crasamente, sino que es *puesta* desde el Estado, lo que, por otra parte, también significa que sin Estado no hay sociedad civil. La conclusión es lógica: sin Estado no hay libertad concreta. Esto le plantea al entendimiento un significativo problema de comprensión, que todas las formaciones que se presentan como Estados lo son en la realidad efectiva, cuando lo que debería ser objeto de reflexión –y para ello también sirve la teoría hegeliana del Estado– es si órdenes gubernativos donde impera

⁴⁷ La relación entre Moralidad y Eticidad es uno de los temas clásicos de las investigaciones en torno a Kant y Hegel. Véase, por ejemplo, Joachim Ritter, “Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana”, en: Gabriel Amengual (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, España, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 143-169. Ludwig Siep, “Qué significa: ‘Superación de la moralidad en eticidad’ en la ‘Filosofía del Derecho de Hegel’”, en: Gabriel Amengual (ed.), *op. cit.*, pp. 171-193.

⁴⁸ Véase Gabriel Amengual Coll, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*, España, Trotta, 2001.

⁴⁹ Véase Gerardo Ávalos Tenorio, *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*, México, UAM-Xochimilco, 2a., 2001, cap. IV (“Hegel o el Estado como libertad”).

el arbitrio y el capricho de la clase dirigente, y por medio de ella, se impone el mando despótico de la clase dominante en el sistema de necesidades, debe ser considerado como un Estado. Dicho esto, ahora estamos en condiciones de evaluar la vitalidad actual del concepto de Estado de Hegel.

LA ACTUALIDAD INDUDABLE DEL CONCEPTO

Comencemos por una frase de Hegel que puede sonar a provocación: “Todo cuanto es el hombre, se lo debe al Estado: en él reside su ser. Todo su valor, toda su realidad espiritual, no los tiene sino por el Estado”⁵⁰ Se trata, en efecto, de una provocación, pues el sentido común dominante seguramente se alarma frente a tal prueba de “estatalatría” si no de “totalitarismo”. El sentido común tiende a identificar al Estado con el gobierno, y peor aún, con el grupo gobernante, con la “clase política” o, ya de plano, con el funcionario principal. Con lo que hemos avanzado hasta aquí podemos recordar que en Hegel el Estado es la intersubjetividad en proceso de autodeterminación, es decir, un sistema de derechos y deberes recíprocos de los individuos libres. Otra forma de decirlo consiste en apuntar que el Estado es una comunidad ética, un conjunto de seres humanos unidos por la razón y no por el capricho, el arbitrio, la sensibilidad o la voluntad particular, sino precisamente por la razón, y en donde no sólo no se niega sino que se realiza la libertad individual.

Después del predominio de la tradición liberal en política, aquello que denota el término “Estado” es, sencillamente, un conjunto de órganos de gobierno, simples medios de administración pública y con frecuencia, de opresión ciudadana. Cada uno admite entonces, sin dificultad, que asociar a esos mecanismos administrativos cualquier idea de libertad suena como un absurdo misterio. Ahora bien, Hegel utiliza el término “Estado” en una tradición muy diferente; para él, “Estado” es toda la organización social y política de una comunidad, el substrato elemental de toda vida en común, la realización tangible de la vida ética.⁵¹

Ahora es necesario aclarar cuáles son los derechos y deberes de los que está constituido el Estado, pues aquí también cabe el equívoco de que se trata simplemente del “Estado de derecho”, o del Estado entendido, a la Kelsen, como “orden jurídico”. De igual modo, la aclaración se impone porque hay que despejar el equívoco de considerar al Estado

⁵⁰ G.W.F. Hegel, *La razón en la historia*, España, Seminarios y Ediciones, 1972, p. 142.

⁵¹ Sergio Pérez Cortés, *La política del concepto*, México, UAM, 1989, p. 26.

hegeliano como un ente moral cuyo gobierno impondría autoritariamente un deber ser a sus ciudadanos. El Estado de Hegel es, como dijimos, intersubjetividad concretada en derechos y deberes recíprocos de los individuos, pero no descansa ni en la arbitrariedad ni en la voluntad individual de los gobernantes. Hegel superó al iusnaturalismo, pero no para asumir de manera simple la racionalidad del derecho positivo sino haciéndolo depender de la moralidad y ésta, a su vez, de la eticidad. En consecuencia, la noción de derecho, en tanto derecho abstracto, es necesaria pero insuficiente para la formulación del concepto de Estado. Ocurre lo mismo con la moralidad kantiana, pues ella es necesaria como base de la obligación de tratar a los demás como personas y no como cosas, lo que constituye el punto de partida de la intersubjetividad estatal; sin embargo, la moralidad kantiana cuando fue definitivamente expuesta como universal y abstracta en el imperativo categórico, como lo hemos revisado, se le revela a Hegel como insuficiente para fundar ahí el concepto de Estado.

Incansablemente enfatiza Hegel que la primera parte de su obra [*La Filosofía del Derecho*], consagrada al derecho sin eticidad y antes de llegar a la eticidad, tiene como objeto de estudio el derecho abstracto, el *falso* derecho. Los comentaristas burgueses no han querido hacerse cargo de esa insistente advertencia, porque ahí, en el falso derecho, es donde tiene lugar el derecho de propiedad. Y con la misma porfía inculca Hegel que la segunda parte de su obra, consagrada a la moralidad sin eticidad, tiene como objeto de estudio la moralidad abstracta, la *falsa* moralidad. Sólo la tercera parte, la eticidad, en la cual se identifican la moral y el derecho, es verdadero derecho y verdadera moral. Es la misma estructura, que ya vimos de la Ciencia de la Lógica. Así como el concepto (= espíritu) es la verdad del ser y de la esencia, así la eticidad es la verdad del derecho y de la moralidad.⁵²

De este modo debe quedar claro que los derechos y deberes de los que está hecho el Estado son jurídicos y también morales, sí, pero reelaborados retroactivamente desde la eticidad, es decir, desde los hábitos y las costumbres racionales, que se han institucionalizado y que, por lo mismo, permanecen en tensión, en oposición y aun en contradicción.

Abordemos ahora, a partir de las definiciones hegelianas del Estado, el nudo de la cuestión que nos hemos propuesto. Las siguientes son algunas de las definiciones del Estado que adelanta Hegel: “El Estado es la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de la idea ética”. El Estado es “el espíritu ético como voluntad sustancial *revelada*”; es “lo racional en sí y para sí”, “es la totalidad ética”, es “la realización de la libertad”, es “un organismo”, “el espíritu que está en el mundo”, la “voluntad divina en cuanto espíritu presente que

⁵² José Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*, México, UAM-Iztapalapa, 1989, p. 280.

se despliega en una figura real y en la organización de un mundo”, “el mundo que se ha dado el espíritu”, “un gran edificio arquitectónico”, es un “jeroglífico de la razón”, es “Dios real” (*wirklichen Gott*).

Todas estas expresiones son desconcertantes cuando se les asume en frío y, sobre todo, cuando lo que se presupone es la concepción liberal del Estado. En cambio, tienen un sentido intelígerible cuando se repara en que el espíritu y no la naturaleza es lo que hace al ser humano precisamente un ser humano, y también cuando se cae en la cuenta de que el hombre es intersubjetividad. Pero además, intersubjetividad no significa yuxtaposición de unos y otros, ni tampoco solamente alude al acto comunicativo o a la dimensión simbólica de la relación de uno a uno, sino al actuar con respecto al otro suponiendo que es una persona y no una cosa y que, por tanto, es un fin en sí mismo y no un medio para la obtención de algo más. Por eso, el Estado es una construcción ética.

Se impone ahora la pregunta central de nuestro tratamiento: ¿Todo Estado es ético? Este es el nudo a considerar cuando se aborda la concepción hegeliana del Estado. Para responderla, es necesario señalar que, para Hegel, hay una distinción entre lo meramente existente y lo real. La realidad —y este es el corazón del hegelianismo— no coincide con lo empírico porque éste depende del horizonte de sensibilidad. “Atingentemente observa Hegel: ‘Si lo especulativo, lo verdadero, se expone en figuras sensibles y a la manera de eventos, no puede faltar el que aparezcan rasgos incongruentes’. Eso le sucede incluso a Platón, cuando habla de las ideas mediante imágenes; no deja de aparecer alguna situación inadecuada”.⁵³ Pues bien, hay Estados que sólo existen pero carecen de racionalidad. Se trata de los típicos Estados exteriores que llevan al nivel comunitario estatal lo propio de la sociedad civil; es decir, las necesidades, el derecho de propiedad, la administración pública o la policía y la corporación; pero todo esto está subordinado al principio de la particularidad, y entonces quedan sometidos a un poder externo. Estos Estados no corresponden a su concepto, pues éste exige una moralidad altruista recíproca donde el otro no es medio, pero ello garantizado no por un poder moralizador sino concretado y revivificado cotidianamente en la familia, la sociedad civil y en la constitución estatal (que es la organización institucional del Estado, al que Hegel llama “Estado político”) y que está conformada por un poder legislativo, uno gubernativo y el poder del principio. El Estado es un reino espiritual, laico (el Estado hegeliano no es religioso) y se concreta en una monarquía constitucional.

¿Qué tipo de Estado prevalece en el mundo actualmente? La idea predominante, al respecto, afirma que la democracia se ha abierto paso frente a las tendencias autoritarias y fundamentalistas. Por tanto, el tipo de Estado que poco a poco se ha instaurado en el

⁵³ *Ibid.*, p. 250.

mando es el democrático. El desarrollo del lado negativo de esta noción es fundamental para ilustrar la visión hegeliana. En el mundo moderno prevalece una relación social utilitaria. Los últimos tiempos solamente han agudizado ese fundamento y las manifestaciones son tan variadas como complejas. En la vida cotidiana de nuestros días es dominante el principio de la utilidad recíproca. La esfera política institucionalizada ha quedado atrapada en la lógica del capital, es decir, del valor de cambio que se valoriza sobre la base de la explotación y la negación de la libertad. En estas condiciones la democracia instaurada sería el nombre de la forma mercantil capitalista, propia de la sociedad civil, haciendo las veces de figura estatal. Por esta razón, el camino de la racionalidad autoconsciente se halla bloqueado. También, por esta razón, no es extraña la tendencia hacia la conversión de la política en espectáculo a través de los medios de comunicación masiva, principalmente de la televisión. Pero el lazo social que hace esto posible es el propio de la sociedad civil, no propiamente el del Estado.

Si hoy en día la escena mundial está dominada por Estados mercantilizados, donde el poder monopólico del capital es lo que domina, y donde además prevalece una moralidad narcisista como base del individualismo posesivo, cotidiano, que todos padecemos, lo que podemos concluir es que somos testigos del desvanecimiento del Estado y de la negación de la política. Pero en esto es urgente no desoír la siguiente frase de Hegel: "El mundo mira racionalmente a quien lo mira racionalmente; los dos se determinan de modo recíproco". Mirar racionalmente el mundo de hoy quizás no consista solamente en percatarse de los desastres y violencias que nos agobian. Habría que entender éstas en función del Estado exterior que se ha impuesto, y precisamente en el seno de los Estados dominantes. Pero, de todos modos, el *espíritu* está ahí en la lucha civilizatoria por los derechos conculcados o en los nunca adquiridos, en el trabajo de los migrantes y en sus luchas por el reconocimiento de sus derechos, en las reclamaciones a las violaciones de los derechos humanos, en fin... Cuando las luchas sociales están animadas no por conseguir nuevos derechos sino por reclamar la conculcación de los ya adquiridos históricamente, en términos hegelianos nos hayamos en una clara situación de guerra civilizatoria. Es el momento de reivindicar la razón autoconsciente. Lo propio de una visión hegeliana del tiempo presente estaría en comprender el modo en que el desarrollo hegemónico de la lógica del valor de cambio tropieza con su propia esencia y, entonces, el *espíritu* pervive en todas las luchas que reivindican lo civilizado frente a la barbarie. Ahí encuentro la vigencia de la concepción del Estado de Hegel.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Eduardo, *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*, España, Trotta, 2001.
- Amengual Coll, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*, España, Trotta, 2001.
- Ávalos Tenorio, Gerardo, *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*, México, UAM-Xochimilco, 2001.
- Bourgeois, Bernard, *Filosofía y derechos del hombre: desde Kant hasta Marx*, Colombia, Siglo del Hombre Editores, 2003.
- Busse, Martin, *Hegels Phänomenologie des Geistes un der Staat*, Alemania, Junker und Dünnhaupt Verlag, 1931.
- Colletti, Lucio, *El marxismo y Hegel*, México, Grijalbo, 1977.
- Dotti, Jorge Eugenio, *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Argentina, Hachette, 1983.
- Dri, Rubén, *Intersubjetividad y reino de la verdad. Aproximaciones a la nueva racionalidad*, Argentina, Biblos, 1996.
- _____, *Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del sujeto-objeto*, Argentina, Biblos, 2007.
- Esquirol, Joseph M., *La frivolidad política del fin de la historia*, España, Caparrós Editores, 1998.
- Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, España, Planeta-Agostini, 1994.
- Hegel, G.W.F., *La constitución de Alemania*, España, Aguilar, 1972.
- _____, *La razón en la historia*, España, Seminarios y Ediciones, 1972.
- _____, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*, España, Aguilar, 1979.
- _____, *Historia de Jesús*, España, Taurus, 1981.
- _____, *El sistema de la eticidad*, España, Editora Nacional, 1982.
- _____, “La positividad de la religión cristiana”, en Hegel, *Escritos de juventud*, España, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- _____, “El espíritu del cristianismo y su destino”, en Hegel, *Escritos de juventud*, España, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- _____, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- _____, *Ciencia de la lógica*, 2 t., Argentina, Ediciones Solar, 1993.
- _____, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, Argentina, Edhasa, 1988.
- _____, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, España, Alianza, 1997.
- Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Editorial Crítica, 1997.
- Hypolite, Jean, *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*, México, UAP, 1987.

- Ilting, K-H., "Hegel's concept of the state and Marx's early critique", en Z.A. Pelczynsky (ed.), *The State and civil society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Londres/EUA, Cambridge University Press, 1984.
- Kervégan, Jean-François, *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, España, Escolar y Mayo Editores, 2007.
- Kojève, Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Argentina, Fausto ediciones, 1999.
- Lilla, Mark, *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política*, España, Debate, 2004.
- Löwith, Karl, "Aktualität und Inaktualität Hegels", AA.VV. *Hegel-Bilanz*, Fankfurt en Main, Vittorio Klostermann, 1971.
- Michalewski, Czeslaw, *Hegel. La Phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix*, Francia, Ellipses, 2008.
- Marx, Karl, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, México, Grijalbo, 1970.
- Miranda, Porfirio, *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*, México, UAM-Iztapalapa, 1989.
- Nancy, Jean-Luc, *Hegel. La inquietud de lo negativo*, España, Arena Libros, 2005.
- Pérez Cortés, Sergio, *La política del concepto*, México, UAM, 1989.
- Pérez Soto, Carlos, *Sobre Hegel*, Chile, Palinodia, 2006.
- _____, *Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales*, México, Ítaca, 2008.
- Pinkard, Ferry, *Hegel. Una biografía*, España, Acento Editorial, 2001.
- Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, España, Paidós, 1989.
- Rendón, Jorge, *La sociedad dividida. La sociedad política en Hegel*, México, Ediciones Coyoacán, 2008.
- Ricoeur, Paul, *Caminos del reconocimiento*, España, Trotta, 2005.
- Ritter, Joachim, "Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana", en Gabriel Amengual (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, España, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Roudinesco, Elisabeth, *La batalla de los cien años. Historia del psicoanálisis en Francia*, t. 2, España, Editorial Fundamentos, 1993.
- Siep, Ludwig, "Qué significa: 'Superación de la moralidad en eticidad' en la 'Filosofía del Derecho de Hegel'", en Gabriel Amengual (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, España, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Taylor, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- _____, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Trías, Eugenio, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, España, Anagrama, 1981.
- Valcárcel, Amelia, *Hegel y la ética. Sobre la superación de la 'mera moral'*, España, Anthropos, 1988.
- Vieweg, Klaus, *La idea de libertad. Contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*, México, UAM-1/Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda, 2010.
- Weil, Eric, *Hegel y el Estado*, Argentina, Ediciones Nagelkop, s/f.