

---

Francisco Gil Villegas\*

---

*Hegel: Estado y sociedad civil  
a la luz de nuevas fuentes*

---

**La relación comunidad-individuo a la luz de los conceptos de razón y libertad.**

A lo largo de toda la tradición interpretativa sobre la obra de Hegel, la exégesis de su pensamiento político es probablemente la que mayor polémica ha generado. Sin embargo, esta concentrada atención en el sector de la filosofía política, todavía no ha agotado las fuentes primarias relevantes para concluir la polémica de manera definitiva. Así, la aparición, en la última década, de obras de Hegel, tanto de originales en alemán no publicados sino hasta estas fechas, como de traducciones al castellano de obras poco conocidas en el mundo hispanoparlante, hace imprescindible una reconsideración de las características esenciales del pensamiento político de Hegel.<sup>1</sup> En este ensayo nos proponemos reconsiderar, apo-

\* Investigador de El Colegio de México.

<sup>1</sup> Entre las obras de G. W. F. Hegel recientemente traducidas al castellano sobresalen, como versiones precursoras de la *Filosofía del Derecho*, las siguientes: *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*. Edición de D. Negro Pavón, Madrid, Aguilar: Biblioteca de iniciación jurídica, 1979; *El sistema de la eticidad*. Edición de D. Negro Pavón, Madrid, Editora Nacional, 1982; *Filosofía real*. Edición de J. M. Ripalda, Madrid-México, Fondo de Cultura Económica, 1984; *Escritos de juventud*. Edición de J. M. Ripalda, Madrid-México, Fondo de Cultura Económica 1978. De las obras en alemán recientemente publicadas analizaremos solamente dos: G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts, Die Vorlesung von 1819-1820 in einer Nachschrift*. Edición D. Heinrich, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1983; y el volumen 7 de las obras completas de Hegel publicadas por la editorial Suhrkamp, G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft No. 607, 1986. Esta última obra incluye adiciones verbales y notas al margen redactadas por Hegel, no incluidas en ninguna de las versiones en castellano de la *Filosofía del Derecho*. Consideramos estas adiciones y notas como fuentes primarias fundamentales para las nuevas discusiones sobre la filosofía política de Hegel.

yados en el uso de algunas de esas nuevas fuentes, tanto el marco general que encuadra a la filosofía política hegeliana, como el sentido interpretativo que puede adjudicarse a algunas de las categorías más importantes de ese pensamiento. De este modo, estaremos en posibilidad de ver hasta qué punto el uso de estas nuevas fuentes refuerza o refuta algunas de las más famosas interpretaciones de la filosofía política de Hegel.

Los conceptos de razón y libertad son posiblemente los que proporcionan la mejor caracterización de la filosofía de Hegel, o por lo menos de su filosofía política, porque el nexo entre razón y libertad está íntimamente vinculado al problema central que toda la generación de Hegel afrontaba después del impacto de 1789, es decir, el de las posibilidades de reconciliar la autonomía individual con los intereses de la comunidad política. Así, a principios del siglo XIX se manifestó en Alemania una ansiosa búsqueda por la recuperación de la armonía entre el individuo y la comunidad que, supuestamente, no se había vuelto a dar desde la idealizada época de la Grecia antigua. Esta admiración idealizada por la *πολις* griega encontró expresión, por ejemplo, tanto en los poemas más famosos de Hölderlin como en las obras de estética de Schiller. En sus *Cartas para la educación estética del hombre* (1795), Schiller había criticado la fragmentación del hombre moderno, por oposición a la integridad armónica del ciudadano de la *πολις* clásica griega, en una forma que parece anticipar el análisis del problema de la enajenación tanto en Hegel como en Marx. En su cuarta carta, Schiller presenta una caracterización general del tipo de Estado que debe buscarse en la modernidad con el fin de recuperar la armonía perdida entre individuo y comunidad. En una primera instancia, la caracterización del Estado propuesta por Schiller parece ser esencialmente compatible con la concepción hegeliana del Estado por partir, aparentemente, del mismo planteamiento del problema:

El Estado debe enaltecer en los individuos, no sólo lo objetivo y genérico sino también el carácter subjetivo y específico [. . .] Pero puesto que el Estado debe ser una organización formada por sí y para sí, no podrá llegar a realizarse sino cuando las partes se hayan acomodado a la idea del todo. El Estado representa en el corazón de los ciudadanos la humanidad pura y objetiva; deberá, pues, mantener con los ciudadanos la relación que estos mantengan consigo mismos y enaltecer la humanidad subjetiva en el grado en que ésta se ennoblezca, elevándose a la objetiva. ¿Está el hombre interior de acuerdo consigo mismo? En tal caso, aunque su conducta llegue a los mayores extremos de universalidad, habrá salvado sus características propias, y el Estado será sólo el intérprete de sus bellos instintos, la clara fórmula de su íntima legislación.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> F. Schiller, *La educación estética del hombre*. Traducción: Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe "Colección Austral", 1968, pp. 21-22.

Es sabido que Hegel manifestó un abierto entusiasmo por estas ideas de Schiller publicadas en 1795,<sup>3</sup> y también podemos confirmar ahora que el joven Hegel expresó sus primeras ideas sobre el problema del Estado en 1796 en el "Primer programa de un sistema del idealismo alemán",<sup>4</sup> siguiendo pulcramente el ideal estético de Schiller sobre esta cuestión. Sin embargo, la solución hegeliana al problema de la disrupción entre el individuo y la comunidad, pronto manifestaría una evolución divergente al de la integración no mediada del Estado estético propuesta por Schiller. En efecto, hacia 1806 Hegel parece estar claramente consciente de la imposibilidad de restaurar la integración *inmediata* del individuo con la comunidad tal y como, supuestamente, se había alcanzado en la *πολις* griega. Si bien en los ensayos, recién traducidos al castellano, de *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural* (1801) y *El sistema de la eticidad* (1802), Hegel parece todavía vacilar y caer en la ilusión de poder restablecer la armonía no mediada de la polis griega en la vida moderna,<sup>5</sup> para 1805-1806 Hegel será sumamente explícito, en su *Filosofía real* de Jena, en la propuesta de un Estado ético altamente intelectualizado y sin reminiscencias estéticas, donde se rechazan abiertamente las ilusiones de restaurar las formas inmediatas de integración de la antigüedad clásica y se considera a la integración mediada de la subjetividad como "el *principio superior* de la época moderna" frente al de la antigüedad.<sup>6</sup> A partir de entonces, la

<sup>3</sup> Ver, Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona, Grijalbo, 1972, p. 38. ". . . es característico que las *Cartas sobre la educación estética* de Schiller, le hayan suscitado (a Hegel) verdadero entusiasmo, y ello, de acuerdo con la tendencia general de su pensamiento en la época, no tanto por el contenido estético-filosófico cuanto por su aguda crítica de la ausencia de cultura en la Edad Moderna, por la comparación de esa decadencia cultural con la grandeza de la cultura antigua".

<sup>4</sup> Hegel, *Escritos de juventud*. *Op. cit.*, pp. 219-220; ver también el brillante análisis de Armstrong Kelly sobre la influencia de Schiller en Hegel en: George Armstrong Kelly, "Hegel's Retreat from Eleusis", *Studies in Political Thought*. Princeton, Princeton University Press, 1979, capítulo III.

<sup>5</sup> Ver nota 1. Estas dos obras, junto con el texto de la *Filosofía Real de Jena*, son consideradas por Avineri como "anteproyectos" sistemáticos de la *Filosofía del Derecho*, por oposición a otros escritos políticos "circunstanciales" que no tienen el mismo grado de relevancia para entender la génesis de la concepción del Estado del Hegel de la última etapa. Por eso Avineri afirma: "Quien revise estos varios intentos de un tratamiento sistemático del pensamiento político, no puede más que llegar a la conclusión de que Hegel no sólo había estado constantemente preocupado con el mismo tipo de problemas, sino que también había estado tratando de escribir, todo el tiempo, el mismo libro: de esta forma tenemos ante nosotros, por decirlo así, los anteproyectos de la *Filosofía del Derecho*". S. Avineri, *Hegel: Theorie des modernen Staates*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1976, p. 103. Para los escritos políticos "circunstanciales", que no serán considerados en este artículo, ver la traducción al inglés editada por Z. A. Pelczynski, *Hegel's Political Writings*. Oxford, Oxford University Press, 1964; la traducción castellana, editada por D. Negro Pavón, de Hegel, *La Constitución de Alemania*. Madrid, Aguilar, 1972; y los *Escritos de juventud*, *op. cit.*, pp. 183-194, 247-252 y 387-394.

<sup>6</sup> Hegel, *Filosofía Real*. Edición J. M. Ripalda, *op. cit.*, p. 215. Esta excelente edición crítica castellana está tomada de la reciente edición alemana, patrocinada por la Academia de las Ciencias de Renania-Westfalia, con el título de *Jenaer Systementwürfe: 3*. Hamburgo, 1976. Esta edición incluye el contenido de la *Jenaer Realphilosophie II, 1805-1806*. Hamburgo, 1967.

solución hegeliana al problema de la integración mediada del individuo con la comunidad estará expresamente fundamentada en la implicación recíproca de las nociones de razón y libertad.

“El concepto de razón —nos dice Marcuse— es central para la filosofía de Hegel. Este sostenía que el pensamiento filosófico no presupone nada más allá de él, que la Historia trata con la razón y sólo con la razón y que el Estado es la realización de la razón”.<sup>7</sup> El concepto de razón no puede entenderse sin el de libertad como la categoría más importante de la razón. La razón presupone a la libertad porque es el poder de actuar de acuerdo con el conocimiento de la verdad, es el poder de conformar a la realidad de acuerdo con sus potencialidades. A su vez, la libertad presupone la realidad de la razón. El hombre sólo puede ser libre y desarrollar todas sus potencialidades sólo si su mundo entero está dominado por el conocimiento y una voluntad racional integradora. Esta íntima vinculación entre los dos conceptos implica que “el sujeto pensante, como el creador de conceptos universales, es necesariamente libre, y su libertad es la esencia misma de la subjetividad. El signo de esta libertad esencial es el hecho de que el sujeto pensante no se haya atado a las formas inmediatamente dadas del ser, y sea capaz de trascenderlas y cambiarlas de acuerdo con sus conceptos. La libertad del sujeto pensante implica a su vez su libertad moral y práctica”.<sup>8</sup> A partir de esta caracterización, es posible deducir la función liberadora de la razón como disolvente de estructuras anquilosadas “dadas positivamente”, y el íntimo nexo entre el conocimiento y la ética en el pensamiento hegeliano, donde no es posible encontrar la separación absoluta entre el *Sein* y el *Sollen* o entre la razón “pura” y la razón “práctica” tal y como lo había propuesto la filosofía kantiana.

En efecto, Hegel no podía aceptar la disociación kantiana entre epistemología y moral. La epistemología de Kant puede interpretarse como una respuesta a la crítica empirista británica de la razón con su refutación de las ideas generales. A pesar de que para Kant el pensamiento humano empieza y termina en la experiencia, él considera que la tradición empirista británica (Locke, Berkeley y Hume) no había podido demostrar que la experiencia configura los medios y modos de la organización del material empírico. Si se demuestra que estos medios y modos de organización no surgen de la experiencia, sino que son una posesión del entendimiento humano, *previa* a la experiencia, entonces pueden salvarse la autonomía y la libertad de la razón. Kant demostró, consecuentemente, que las formas de intuición del espacio y el tiempo y las formas de las categorías del entendimiento, son las formas universales a través de las cuales la mente organiza las sensaciones de la experiencia. Como

<sup>7</sup> H. Marcuse, *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la Teoría social*. Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 11.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 251.

estas formas son *a priori* y sólo podemos conocer en el contexto de ellas, no podemos saber lo que son las “cosas en sí”. Es decir, conocemos el fenómeno por medio del prisma de la formas *a priori* de la mente, pero no somos capaces de conocer el *nóumeno* o la “cosa en sí”. Desde el punto de vista de Hegel, este escepticismo kantiano implica, en última instancia, la renuncia a la libertad de la razón puesto que, en tanto las “cosas en sí” estén más allá de la razón, ésta queda reducida a un mero principio subjetivo sin capacidad transformadora sobre la estructura objetiva de la realidad y, con ello, no puede afirmarse que la razón es libre. La respuesta de Hegel a este dilema radica en no ver a la separación del sujeto frente al objeto de una manera tajante y como un problema esencialmente epistemológico, pues, para él, la oposición sujeto-objeto expresa en todo caso un conflicto concreto de la existencia ontológica donde la razón aparece como elemento unificador. Así, según la brillante síntesis de Marcuse, la razón es para Hegel

. . . la verdadera forma de la realidad en la que todos los antagonismos de sujeto y objeto se integran para formar una unidad y una universalidad genuinas. La filosofía de Hegel es, por lo tanto, necesariamente, un sistema que clasifica todos los dominios del ser bajo la omnicomprendensiva idea de razón. Tanto el mundo orgánico como el inorgánico, tanto la naturaleza como la sociedad, son puestos aquí bajo el imperio del espíritu.<sup>9</sup>

Pero la razón no es tan sólo una fuerza unificadora sino también una fuerza destructiva y, en esta segunda capacidad, se encuentran cifradas sus potencialidades liberadoras. La razón lleva a la libertad porque en su movimiento disolvente altera y cancela las formas fijas hasta lograr la adecuación de ellas a su auténtica esencia que, al ser racional, también resulta ser libre. La plena realización de las potencialidades racionales inherentes a la esencia de la realidad, desemboca en el reino de la libertad. Al negar los elementos irracionales de una realidad “dada positivamente”, la razón es capaz de disolver estructuras opresivas y alcanzar otras estructuras nuevas y libres o, por lo menos, no tan opresivas. Este es el sentido en el que debe interpretarse, por ejemplo, la filosofía de la Historia hegeliana: como una evolución progresiva en la que cada nueva etapa se acerca más a la libertad que la anterior, debido a la tendencia racional del *weltgeist* o “espíritu del mundo” hacia la libertad. Así, si se enfoca desde esta perspectiva, la razón aparece como una fuerza esencialmente liberadora de la humanidad, porque proporciona a los hombres la capacidad de trascender las formas inmediatamente dadas y cambiarlas de acuerdo a los conceptos de su auténtica esencia racional.

Las potencialidades liberadoras de la razón en el pensamiento hege-

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 29.

liano son de tal magnitud que, para algunos intérpretes del mismo, ese elemento liberador de la razón no se encuentra encadenado a ninguna estructura que pudiera limitar su libertad. Por lo tanto, si el tipo de Estado propuesto por Hegel en su *Filosofía del Derecho* no pudiera ser realizado en la práctica o, una vez realizado, resultara una limitante para alcanzar el reino de la libertad, las potencialidades liberadoras de la razón dialéctica tendrían que orientarse a la cancelación o alteración del Estado, tratándolo como cualquier otra estructura “dada positivamente”, hasta alcanzar la identificación del ámbito de la libertad con una esencia real y racional. Este potencial libertador de la razón es el que rige la célebre frase de la *Filosofía del Derecho* donde Hegel afirma: “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig”.<sup>10</sup> En más de una ocasión, sin embargo, esta afirmación ha sido interpretada como “prueba” irrefutable de la legitimación que Hegel dio, en su periodo de madurez a la situación de las cosas “dadas positivamente” en la restauración europea, después del Congreso de Viena de 1815.<sup>11</sup>

En efecto, la construcción sintáctica de la afirmación “lo que es racional es real, y lo que es real es racional” parece ser una oportunista “racionalización” de un *status quo*, si por “real” se entiende lo “dado positivamente”. Pero esta interpretación contradice no sólo todo el sentido de la filosofía política de Hegel, sino el de toda su filosofía en general, porque en Hegel, lo “real” es lo que corresponde a una esencia racional y libre y no a una determinada situación “positiva” que pudiera considerarse irracional y no plenamente libre.

Una reciente publicación alemana del texto de las clases que Hegel dio en la Universidad de Berlín sobre el tema, en el semestre de invierno de 1819-1820, es decir, un año antes de la publicación como libro de la *Filosofía del Derecho*, permite aclarar este punto, al presentar en forma embrionaria la famosa afirmación hegeliana, posibilitando la determinación del auténtico y original significado de la misma. De esta forma, en el discurso introductorio a sus lecciones sobre la filosofía del derecho, Hegel afirmó: “Was vernünftig ist, wird wirklich, und das wirklich wird vernünftig”.<sup>12</sup> Esta versión potencializa y dinamiza la aparente construcción estática de la afirmación tradicionalmente transmitida, pues al proyectar hacia el futuro la racionalidad de lo real, enfatiza el vector liberador de la razón: “lo que es racional *será* real, y lo real *será* racional”.

<sup>10</sup> Hegel, “Lo que es racional es real y lo que es real es racional”, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Op. cit.*, p. 24.

<sup>11</sup> Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*. Princeton, Princeton University Press, 1950, pp. 244-273; y Walter Kaufmann (ed.) *Hegel's Political Philosophy*. Nueva York; A. Knopf, 1970, pp. 13-105 y 137-171.

<sup>12</sup> Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819-1820 in einer Nachschrift*. Ed. D. Heinrich, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1983, p. 57. “Lo que es racional *será* real, y lo real *será* racional”.

El significado de las dos versiones es esencialmente el mismo, sólo que el reciente descubrimiento de la versión más antigua, confirma lo correcto de famosas interpretaciones del pensamiento político hegeliano, como son las de Lukács, Bloch, Taylor y Avineri, así como lo mejor de la visión progresista de Hegel propuesta por Marcuse, y constituye un elemento adicional para poner en evidencia el carácter defectuoso, sesgado y mal informado de las interpretaciones de Sidney Hook, Bertrand Russell y Karl Popper, entre otros muchos.<sup>13</sup>

Por otro lado, este descubrimiento también apoya las exégesis interpretativas orientadas a señalar que la concepción hegeliana del Estado, tiene poco o nada en común con el orden institucional del Estado prusiano de la primera mitad del siglo XIX, pues si lo racional todavía no se ha realizado, y lo real tendrá que ser racional, esto significa que el Estado prusiano conocido por Hegel al momento de escribir su *Filosofía del Derecho*, no era visto por él ni como real, ni como racional. Más adelante analizaremos las características concretas y específicas, de orden constitucional, que Hegel adjudicó a su concepción de Estado, las cuales ponen en evidencia la imposibilidad de identificar esa idea estatal con el Estado prusiano o con un Estado totalitario. También resaltaremos la *continuidad* del problema del Estado entre los escritos de Hegel de la primera década del siglo XIX, previos a la celebración del Congreso de Viena en 1815, y el texto posterior de 1821 de la *Filosofía del Derecho*, con el fin de evidenciar lo absurdo de una acusación de “oportunismo” en la supuesta evolución del Hegel jacobino al Hegel “restaurador” y apologista del Estado prusiano. Por ahora nos concentraremos en el análisis de la solución general, en términos de la *eticidad* (*sittlichkeit*), que Hegel dio al problema compartido con su generación intelectual: el de la reconciliación del individuo con la comunidad política en la era moderna.

La meta fundamental de la filosofía política de Hegel es la de plantear las posibilidades y condiciones para alcanzar la conciliación de la libertad individual con una comunidad fundada en una restaurada *eticidad* comunitaria o *sittlichkeit*. El rompimiento de la armonía entre el sujeto y el objeto de la *πολις* griega con el nacimiento de la conciencia individual en Sócrates y su posterior evolución, tanto en individuos como en instituciones, plantea la necesidad de reconciliación en un nivel

<sup>13</sup> G. Lukács, *El joven Hegel*. *Op. cit.*, E. Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983; Charles Taylor, *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977; S. Avineri, *Hegel's Theorie des modernen Staates*. Frankfurt, Suhrkamp, 1976; H. Marcuse, *Razón y Revolución*, *Op. cit.*, como ejemplo de malas y sesgadas interpretaciones de Hegel ver: Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the intellectual Development of Karl Marx*. Nueva York, Anchor Books, 1950; Bertrand Russell, *Unpopular Essays*, Londres, 1950; B. Russell, *A History of Western Philosophy*, Londres, 1946; Karl Popper, *The Open Society*. *Op. cit.*, vol. II; y R. S. Peters “Hegel and the Nation-State” en David Thomson (ed.) *Political Ideas*. Middlesex, Penguin Books, 1969.

superior que para Hegel podría estar anunciado en el surgimiento de un auténtico Estado moderno racional. El paradigma de la *πολις* griega se alcanza en el nivel superior de evolución del Estado moderno, donde se respetan el sujeto reflexivo de la modernidad y su autonomía radical. El Estado moderno se encuentra así fundado en la razón, al mismo tiempo que constituye la “realización de la libertad” de una vida comunitaria fundada en la eticidad. En una adición, no traducida al castellano, de la *Filosofía del Derecho*, Hegel sintetiza esa idea de la siguiente manera: “El Estado es por sí y para sí la totalidad ética, la realización de la libertad, y es una meta absoluta de la razón que la libertad sea realizada”.<sup>14</sup>

Resulta así que la noción de eticidad o *sittlichkeit* es fundamental para entender adecuadamente la idea del Estado en Hegel. La caracterización de la noción hegeliana, sin embargo, no es algo muy sencillo de definir. “Eticidad” y “moralidad” o *sittlichkeit* y *moralität* son dos formas de moral caracterizadas por una orientación hacia la comunidad en el primer caso, y una orientación individual interna en el segundo. En una primera instancia, podría decirse que la “eticidad” es propia del pensamiento ético hegeliano, mientras que la “moralidad” es propia del pensamiento ético de Kant. No obstante, esta primera aproximación a la cuestión de la delimitación de las dos nociones, resulta problemática por varias razones. En primer lugar, Kant no definió su concepción ética como basada en la *moralität* por oposición a algún tipo de *sittlichkeit*. Este último término es una palabra coloquial en alemán y no tanto un concepto técnico de filosofía; la palabra deriva de *sitte* que significa simplemente costumbre y, de acuerdo a esta etimología, Kant tituló su primer gran trabajo de ética *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), y poco después, Fichte publicaría en esa misma línea su *System der Sittenlehre*. Sólo que Hegel consideró desorientadoras esas referencias a las *sitten* o “costumbres” porque la ética kantiana no estaba fundada en la costumbre, sino en la conciencia individual. Aun cuando Hegel decidió designar a la ética kantiana con el término de *moralität*, y reservó el término de *sittlichkeit* para su propia concepción ética,<sup>15</sup> no

<sup>14</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Op. cit., Zusatz* al párrafo 252, p. 403: “Der Staat an und für sich ist das sittliche Ganze, die Verwirklichung der Freiheit, und ist absoluter Zweck der Vernunft, daß die Freiheit wirklich sei”. En ninguna de las traducciones al castellano que conocemos vienen incluidas estas adiciones introducidas, en su mayoría, desde la edición de Hoffmeister en 1955. Ver: G. W. F. Hegel, *Filosofía del Derecho*. México, UNAM, “Colección Nuestros Clásicos”, 1975; G. W. F. Hegel, *Filosofía del Derecho. Introducción. La Eticidad*. Madrid, Revista de Occidente, 1935; *Filosofía del Derecho*. México, Juan Pablos, 1984.

<sup>15</sup> La relación entre la *moralität* y la *sittlichkeit* no siempre aparece de la misma forma en las principales obras de Hegel. Así, en la *Fenomenología del Espíritu* (1806), la discusión de la *moralität* aparece después del tratamiento de la *sittlichkeit* mientras que, en la *Filosofía del Derecho* (1821), y la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1813), la última aparece claramente como la culminación y síntesis de la primera. Esto ha llevado, en algunas ocasiones, a tratar de ver en ese cambio de énfasis una prueba del “oportunismo” acomodaticio de Hegel después del Congreso de Viena en 1815, pero tal interpretación no toma en cuenta los distintos propósitos de tales obras. El diferente orden de exposición sólo significa que, en la *Fenomenología*, la

puede decirse que haya una nítida correspondencia entre la oposición *moralität-sittlichkeit* con la oposición Kant-Hegel.

En segundo lugar, dentro del propio sistema hegeliano, no existe una oposición absoluta entre los dos conceptos, pues para Hegel la *moralität* es una etapa necesaria y fundamental de la evolución de la conciencia, al constituir la forma de *mediación* de la relación del individuo con la comunidad. Esta relación era *inmediata* en la *πολις* griega, pero por la misma razón era irreflexiva y se vio destruida con la aparición de la conciencia universal subjetiva, primero en Sócrates, y después en el cristianismo. Por ello, la nueva armonía buscada en la modernidad, debe orientarse a una integración del individuo en la comunidad, donde se preserve la conciencia individual dentro de los intereses comunitarios, a través de un proceso necesario de mediación dialéctica.

El sistema hegeliano preserva así a la *moralität* como una “etapa kantiana” necesaria en la evolución de la conciencia. El hombre moderno debe ser autónomo y Hegel no rechaza el concepto de autonomía propuesto por Kant, pero responsabiliza al pensador de Königsberg por no haber definido las condiciones de una autonomía efectiva, que sólo puede darse en el marco de la concepción más amplia de la *eticidad*. Sin la *moralität*, la *sittlichkeit* carece de fundamento, pero inversamente, sin la segunda la “moralidad” resulta abstracta y sin posibilidad de realización. Así, aún cuando la autonomía moral individual es limitada, constituye una etapa necesaria en la configuración de la humanidad. Esta autonomía debe participar en la ética de la sociedad en general, pues sólo así verá el hombre plenamente racional su propia realización en la ley comunitaria y las instituciones del Estado. La moralidad obtiene su contenido concreto y complementario en la comunidad, y esto implica que su plena realización sólo se obtiene en la eticidad comunitaria, donde la costumbre, o *sitte*, se refiere al bien común actualizado en la vida de la comunidad. Hegel es suficientemente claro en la descripción de esta interrelación:

El derecho de los individuos, a ser subjetivamente destinados a la libertad, es cumplido cuando pertenecen a una realidad ética, porque la convicción de su libertad encuentra su verdad en tal orden objetivo, y sólo en este orden ético se encuentran realmente en posesión de su propia esencia y su propia universalidad interna.<sup>16</sup>

---

eticidad es una *etapa de la conciencia* como experiencia original de la griega que debe recuperarse en un nivel más alto, en tanto que, en la *Filosofía del Derecho* y la *Enciclopedia* se considera a la eticidad en su concreta realización dentro de los ámbitos comunitarios de la familia, la sociedad civil y el estado. El objetivo de estas últimas obras no es, como en la *Fenomenología*, un viaje a través de las figuras y modos de la conciencia sino una exposición de la realización concreta de la vida ética en instituciones comunitarias.

<sup>16</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., parágrafo 153, p. 303.

Ahora bien, la realización concreta de la *eticidad* tiene lugar en tres formas ascendentes de la vida comunitaria: la familia, la sociedad civil y el Estado.

La familia es una unidad inmediata e irreflexiva “caracterizada por el amor como sentimiento del espíritu de su propia unidad”.<sup>17</sup> Dentro de ella, los hombres realizan su primera identificación en común con una unidad más amplia que el individuo. Pero como esta identificación se basa en el sentimiento y no en la razón, la familia resulta insuficiente para la plena realización de la *sittlichkeit*, la cual debe buscarse en el siguiente grupo comunitario: la sociedad civil. Esta es la esfera en que los hombres se relacionan en cuanto seres humanos: “El hombre vale porque es hombre, no porque es judío, católico, protestante, alemán o italiano”.<sup>18</sup> Estos hombres persiguen, sin embargo, no los intereses generales, sino sus propios intereses particulares e individuales, y “en su capacidad de burgueses, en esta esfera son meramente *personas privadas* cuyo fin es obtener su propio interés”.<sup>19</sup> Como ni la familia, ni la sociedad civil son unidades autosuficientes, debe ser una comunidad más amplia la que reconcilie la plenitud de la voluntad racional con lo universal, y por ello, el Estado aparece como la más plena encarnación de la *eticidad*: “El Estado es la realidad de la idea ética”.<sup>20</sup>

Sólo el Estado moderno es capaz de alcanzar la perfecta *sittlichkeit* donde la comunidad encuentra su fundamento en un sujeto reflexivo en posesión de una autonomía radical. Esta conciliación expresa tanto la nota distintiva de la moderna noción de libertad, como la esencia del Estado moderno; y así, de manera semejante aunque también profundamente diversa a la solución dada por Schiller al problema generacional de cómo alcanzar la reconciliación del individuo con la comunidad en condiciones de modernidad, Hegel presenta su propia respuesta en la siguiente descripción de la esencia del Estado moderno:

La esencia del Estado moderno consiste en que lo universal sea fusionado con la plena libertad de sus miembros particulares y con el bienestar individual, para que así los intereses de la familia y de la sociedad civil deban concentrarse en el Estado y el fin universal no pueda desarrollarse sin el conocimiento y voluntad de sus partes integrantes, cuyos derechos deben ser siempre mantenidos. Así lo general debe alcanzarse pero, por otro lado, la subjetividad debe obtener su pleno y vital desarrollo. Solamente cuando estos dos momentos coexisten en su propia fuerza, puede considerarse al Estado articulado y genuinamente organizado.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> *Ibid.*, párrafo 158, p. 307.

<sup>18</sup> *Ibid.*, párrafo 209, p. 360.

<sup>19</sup> *Ibid.*, párrafo 187, p. 343.

<sup>20</sup> *Ibid.*, párrafo 287, p. 398.

<sup>21</sup> *Ibid.*, Adición al párrafo 260, p. 407.

La concepción hegeliana de la esencia del Estado, en términos de ser “la realidad de la idea ética”, presenta diferencias fundamentales frente a otras concepciones más difundidas y familiares del Estado, ya sea que se defina de acuerdo al parámetro tradicional del Derecho natural o se defina, por ejemplo, como el “monopolio legítimo de la coacción física en un territorio determinado”.<sup>22</sup> Posiblemente, la mejor manera de extraer la diferencia específica de la idea del Estado en Hegel, frente a las nociones más difundidas, sea comparar las diferencias señaladas por él mismo entre los conceptos de Estado y sociedad civil. En el párrafo 156 de su *Filosofía del Derecho*, Hegel define la siguiente relación del concepto de sociedad civil frente al Estado:

B. *Sociedad civil* (bürgerliche Gesellschaft). Una asociación de miembros como individuos independientes en una universalidad formal, mediante sus necesidades y la constitución jurídica, como medio de seguridad de las personas y de la propiedad mediante una *organización externa* para conseguir sus intereses particulares y comunes. Tal *Estado externo se*

C. *repliega y retrae en la Constitución del Estado* como fin y realidad de lo universal sustancial y de la vida pública dedicada al mismo.<sup>23</sup>

En su definición del concepto de sociedad civil, Hegel introduce muchos elementos que normalmente se incluyen en las definiciones más conocidas del Estado, tales como los medios de protección a la propiedad y la organización externa para garantizar la seguridad en la consecución de los fines particulares. Más aún, para Hegel, instituciones como la policía y la administración de justicia en general, *no son* partes integrantes del Estado como tal, sino de la sociedad civil, y por eso su tratamiento se incluye explícitamente en las secciones de la *Filosofía del Derecho* dedicadas a la descripción y análisis de la sociedad civil y no en las secciones dedicadas al Estado.<sup>24</sup> Es natural, pues, que esta definición de la sociedad civil pueda confundirse con la concepción tradicional del Estado en algunos pensadores liberales, porque lo que ellos consideraban

<sup>22</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 1056. Como se verá más adelante, la idea del monopolio de la coacción física, crucial tanto para la definición del estado de Weber como de Kelsen y Jellinek, no es esencial para la definición de Hegel como tampoco lo serán las instituciones de la policía o los “aparatos represivos”.

<sup>23</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, párrafo 198, p. 346.

<sup>24</sup> *Ibid.*, El tratamiento de la sociedad civil se encuentra desarrollado en la segunda sección, de la tercera parte del libro, del párrafo 182 al 256. La inclusión de la administración de justicia con sus tribunales y su corte de justicia en la sociedad civil se encuentra en los párrafos 209-229; la policía como organización externa de la autoridad pública y parte integrada de la sociedad civil se incluye en los párrafos 231-234; y la burocracia recibe un tratamiento dual porque aunque aparecen en la sección de las clases de la sociedad civil en el párrafo 205, reaparece en la sección del Estado, como parte del poder ejecutivo en los párrafos 229-297.

ser las funciones estatales primordiales, están ya incluidas en la definición de Hegel, no del Estado, sino de la sociedad civil. Por esta razón, al final de la caracterización del concepto, Hegel habla de la sociedad civil como un “Estado externo” que todavía no es el genuino y auténtico Estado porque no ha introducido la diferencia específica de la “realidad de la idea ética”. John Plamenatz antiguo maestro y tutor de filosofía política de la Universidad de Oxford, está por una vez en lo cierto cuando afirma al respecto:

Si Hegel hubiera estudiado la teoría del Estado de Hume o de Bentham, indudablemente las hubiera considerado incorrectas por no tomar en cuenta lo que el Estado es esencialmente. Lo denominado por Hume o Bentham como Estado le hubiera parecido a Hegel un mero aspecto de la sociedad civil pues, según Hume o Bentham, el gobierno sólo existe para mantener el orden con el fin de permitir a los ciudadanos el perseguir sus fines privados sin entrometerse demasiado en el camino de los demás [. . .] Si se sostiene que la única función de la sociedad y el gobierno es satisfacer las necesidades individuales y servir los fines privados, no se puede tener una adecuada concepción del Estado de acuerdo a los parámetros de Hegel. Se tendría únicamente una concepción de la sociedad civil.<sup>25</sup>

Hegel era altamente consciente de las posibilidades de llegar a confundir su noción de sociedad civil con las definiciones tradicionales comunes y corrientes del Estado, y por lo mismo se preocupó por aclarar que el hacer tal identificación, sería caer en el ámbito de la apariencia superficial del “entendimiento” (*verstand*). Tal aclaración se hace explícitamente en el segundo párrafo de la sección de la *Filosofía del Derecho* dedicada al análisis y descripción de la sociedad civil: “Podría verse, en una primera instancia, a este sistema [*sociedad civil*], como el del *Estado externo*, el Estado basado en la necesidad y captado por el entendimiento”.<sup>26</sup>

Pero el Estado externo, o *verstandenstaat*, no puede ser un auténtico Estado para Hegel porque carece de la diferencia específica fundamental de “la realidad de la idea ética”, o posibilidad de realización de una plena *sittlichkeit*. Sólo a través de la educación cívica se puede trascender la esfera de la sociedad civil y alcanzar la participación consciente, activa y reflexiva en un Estado fundado, no en la búsqueda de los intereses particulares, sino en un auténtico compartimiento de los intereses comunitarios. Si bien el Estado hegeliano se basa en la noción de la li-

<sup>25</sup> John Plamenatz, *Man and Society*. vol. II, Londres, Longmans, 1967, p. 245.

<sup>26</sup> Hegel, *Grundlinien*. . . *op. cit.*, párrafo 183, p. 340. “Man kann dies System zunächst als das äußere Staat, Not und Verstandesstaat an sehen”.

bertad racional, la realización de ésta debe alcanzarse en la comunión de intereses, en el reconocimiento de los intereses individuales dentro de la vida comunitaria, y no en la búsqueda egoísta y “burguesa” de los intereses individuales particulares, al margen de los objetivos de la comunidad.

En el auténtico Estado racional, la subjetividad y autonomía del individuo se reconcilia con un orden ético que fusiona el sentido de la libertad con la libertad de los demás, y por ello, el Estado racional es un producto histórico, pues sólo en la época moderna puede darse el elemento de la subjetividad reflexiva *dentro* del Estado como parte constituyente del mismo. Con todo, Estado y sociedad civil no son nociones mecánicamente excluyentes; la segunda permanece como momento subordinado del primero, porque la adquisición de intereses políticos no significa la desaparición de los intereses económicos. Establecida esta delimitación entre las nociones de Estado y sociedad civil en Hegel, analicemos ahora las tensiones y contradicciones que el pensador alemán encontró en el seno de la sociedad civil.

### **Tensiones y contradicciones en la sociedad civil: Hegel como precursor del análisis del trabajo y la enajenación en la crítica de la sociedad industrial**

Los “anteproyectos” de la *Filosofía del Derecho*, recientemente traducidos al castellano, fueron redactados por Hegel entre 1801 y 1806 en Jena, pero permanecieron sin publicarse por más de un siglo. Esto impidió a Marx y a Lenin, entre otros críticos, el poder detectar el profundo conocimiento de Hegel sobre la economía política inglesa, mismo que le permitió efectuar una aguda crítica de la sociedad industrial, convirtiéndolo en uno de los primeros pensadores en percibir los efectos enajenantes y pauperizadores de la división del trabajo en este tipo de sociedad. Algunos de estos temas son retomados en la obra conocida sobre la *Filosofía del Derecho* de 1821, pero la importancia y claridad de esas secciones sólo pueden resaltarse si se conocen los textos del periodo de Jena.

Veamos cuál es la evidencia dentro de estos textos para fundamentar estas afirmaciones, que sin duda alguna, resultarán sorprendidas para muchos lectores que consideran tener ya la interpretación definitiva sobre la relación de Hegel y Marx.

En el *System der Sittlichkeit* o *El sistema de la eticidad* (1802), Hegel define a la eticidad como la identificación del individuo con la totalidad de la vida social, y se propone describir las series de mediaciones necesarias para que la conciencia individual se reconozca a sí misma en esa totalidad.<sup>27</sup> La base de lo llamado por Hegel “sociedad civil” en 1821, es

<sup>27</sup> Hegel, *El sistema de la Eiticidad*. Edición D. Negro Pavón, *op. cit.*, pp. 156-158.

identificado en la *Filosofía real* como un “sistema de necesidades”, cuyo análisis ya aparece en *El sistema de la eticidad* aunque sin ese nombre.<sup>28</sup> El primer momento de la conciencia es la realización de su separación frente a la naturaleza y el impulso para salvar la brecha de esa separación en una reintegración de la naturaleza consigo misma. Así, la conciencia busca su propio reconocimiento en sus objetos, y en esta *necesidad*, el sujeto humano busca subsumir los objetos de la naturaleza en su subjetividad para restablecer la unidad e identidad primigenia del sujeto y el objeto. El hombre quiere devorar, aniquilar, preservando, al objeto; y este proceso se proyecta en tres etapas: la necesidad, la superación de la necesidad y la satisfacción que, en términos concretos, se traducen en el deseo de posesión, la actividad del trabajo y el goce de la satisfacción.<sup>29</sup>

Al establecer la relación entre el trabajo y la propiedad, como algo diferenciado de la mera posesión, Hegel empieza a anunciar los elementos de su crítica a la sociedad industrial contemporánea. La propiedad debe definirse siempre en términos sociales y no en términos individuales, como enseñaban la tradición del derecho natural y la economía política clásica.

El sujeto no está simplemente determinado como un poseyente, sino integrado bajo la forma de la universalidad concreta; como algo individual en relación con otros, y como algo negativo de forma general *como sujeto poseedor reconocido* [. . .] Bajo este punto de vista, posesión significa *propiedad* (Eigentum); la abstracción de la universalidad concreta en la propiedad es el *derecho* (*Recht*) [. . .]. El individuo es propietario, no absolutamente poseedor legal, en sí y para sí.<sup>30</sup>

De este modo, la posesión se convierte en propiedad con el reconocimiento de otros y, como tal, es un atributo social por estar basada en el consenso social y no en el hecho de la posesión como tal. El “sistema de las necesidades” en general se encuentra mediado por otro proceso social que es el trabajo. Para Hegel, el hombre se hace humano sólo por medio del trabajo. Al ser el mediador entre el hombre y la naturaleza, 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

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 11-40; y Hegel, *Filosofía real*. Ed. J. F. Ripalda, *Op. cit.*, p. 197.

<sup>29</sup> Hegel, *El sistema de la Eticidad*. *op. cit.*, pp. 112-115.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 129.

a la naturaleza. En la sociedad moderna, el trabajo implica división del trabajo y con ello se da una pérdida de la totalidad:

. . . este trabajo, que tiende hacia el objeto como un todo, distribuye en sí mismo y se convierte en un trabajar individual y este trabajar individual llega a ser precisamente más mecánico porque de él queda excluida la multiplicidad, convirtiéndose por tanto este trabajar, por sí mismo, en algo más general, más ajeno a la totalidad.<sup>31</sup>

El difícil y complicado estilo de *El sistema de la eticidad* con respecto a estas cuestiones, tiende a ser un poco más directo en los apuntes de las clases de 1805-1806 de la *Filosofía real* de Jena. Ahí, Hegel ya habla concretamente del “sistema de necesidades” y de las implicaciones negativas de la división del trabajo que lleva al trabajo abstracto y a la enajenación.

*La existencia*, el ámbito de las necesidades naturales, es en el elemento del ser en general un *conjunto* de necesidades; las cosas que sirven a su satisfacción son *elaboradas* [. . .], esta elaboración es ella misma múltiple, es la conciencia que se convierte en las cosas. Pero en el elemento de la generalidad no puede sino convertirse en un trabajo abstracto. Son muchas las necesidades [. . .]. Las necesidades en general son *analizadas* en sus múltiples partes; *lo abstracto* en su movimiento es el ser como ser-para-sí abstracto, sólo se trabaja en abstracto [. . .]. Puesto que *su trabajo* es este trabajo abstracto [el individuo], se comporta como yo abstracto o en el modo de la *coseidad*; no como espíritu amplio, rico, de amplias miras *que domina un gran ámbito* y es dueño de él, que no tiene un trabajo *concreto*, al contrario: su fuerza consiste en el análisis, la abstracción, la descomposición de lo concreto en muchos aspectos abstractos. Su mismo trabajo se hace totalmente *mecánico*.<sup>32</sup>

Siguiendo la línea del análisis de Adam Smith en *La riqueza de las naciones*, Hegel ve como causa de esta abstracción de la producción a un trabajo individual que va más allá de la satisfacción de su propia necesidad pues “trabaja para las necesidades de muchos; y así lo hacen los demás. Cada uno satisface, por tanto, las necesidades de muchos y la satisfacción de sus muchas necesidades particulares es el trabajo de muchos otros”.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 127, ver también pp. 115-119.

<sup>32</sup> Hegel, *Filosofía real. Op. cit.*, pp. 183-184.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 183.

La división del trabajo aparece relacionada a las necesidades de la producción y no a las necesidades de los trabajadores, porque en esta situación, el hombre no produce los objetos para satisfacer sus propias necesidades, sino un producto general para intercambiarse por el objeto concreto que necesite. Por eso, como dice Hegel, en esta abstracción el hombre se comporta de acuerdo a la racionalidad de la “cosificación” (*dinglichkeit*).<sup>34</sup> Esta terminología parece adelantarse a la de Lukács de 1923, y por lo mismo, conviene citar la opinión del Lukács de 1938 con respecto al análisis hegeliano de la división del trabajo en la *Filosofía real* de Jena:

Hegel muestra cómo las determinaciones generales-sociales del trabajo llevan a una división social cada vez más complicada del trabajo, a una especialización cada vez mayor de los diversos trabajos y a un alejamiento cada vez mayor del trabajo concreto y particular respecto de la satisfacción inmediata de las necesidades del individuo [. . .] En tanto que discípulo de Adam Smith, Hegel sabe muy bien que el perfeccionamiento técnico del trabajo presupone una división social del trabajo altamente desarrollada; pero al mismo tiempo ve también claramente que el perfeccionamiento de las herramientas, el nacimiento de la *máquina*, contribuye por su parte a la ulterior evolución de la división social del trabajo [. . .]. Hegel es discípulo de Adam Smith. . . no sólo como economista, sino también como humanista crítico [y] no cierra los ojos ante los efectos destructivos que tienen necesariamente en la vida humana, en el trabajo humano, la división capitalista del trabajo y el desarrollo de la maquinaria.<sup>35</sup>

En efecto, Hegel es capaz de detectar el proceso que lleva de la división social del trabajo a una situación de enajenación sobre la que el hombre pierde todo control y dirección. Por esto mismo, “Hegel es el primer pensador en Alemania en reconocer que la vida económica está regida por leyes propias”,<sup>36</sup> pues aun cuando resalta el aspecto progresista del trabajo moderno, no puede ignorar sus enormes desventajas, ni la desintegración que la división y la naturaleza mecánica del mismo

<sup>34</sup> *Ibid.*, el individuo “se comporta como yo abstracto o en el modo de la coseidad”.

<sup>35</sup> Georg Lukács, *El joven Hegel*, *Op. cit.*, pp. 326 y 328. Aunque este libro se publicó por primera vez en 1948 el autor afirma, en un prólogo escrito especialmente para la traducción castellana, que la composición del mismo se terminó en el otoño de 1938. En cualquier caso, el estudio de Lukács es uno de los primeros en extraer óptimas ventajas de la publicación, en 1932, de la *Filosofía real de Jena*, por parte de Hoffmeister. El otro estudio que también se benefició grandemente de esa fuente sería el de H. Marcuse, *op. cit.*, publicado en Londres en 1941. Es posible que la nota de Lukács de la edición castellana esté implícitamente reclamando una prioridad frente a Marcuse.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 406. Traducción enmendada.

producen en la constitución humana, al generar una fragmentación enajenante, destructora de la totalidad original. Después de describir en *El sistema de la eticidad*, cómo la división del trabajo se hace cada vez más mecánica y se enajena frente a la totalidad integrada, Hegel concluye que “en este embotamiento del trabajo mecánico yace la posibilidad de separarse completamente de él”,<sup>37</sup> con lo que pone al descubierto el nexo existente entre el trabajo, su división, mecanización y eventual naturaleza enajenante.

A partir de esta conexión, Hegel extrae la contradicción fundamental de la sociedad civil, consistente en que el desarrollo progresivo de las energías productivas, lleva a la destrucción de la esencia humana o, como diría Lukács:

Hegel ve la progresividad del movimiento general del desarrollo de las fuerzas productivas por el capitalismo, por la división capitalista del trabajo, y ve al mismo tiempo la deshumanización de la vida del trabajador inevitablemente enlazada con aquella progresividad.<sup>38</sup>

De esta contradicción fundamental y esencial de la sociedad civil o el “sistema de las necesidades”, Hegel procederá a derivar muchas otras, entre las que sobresale la referida a cómo el desarrollo de las fuerzas productivas lleva a la pauperización de las grandes masas trabajadoras y a la acumulación de la riqueza en unas cuantas manos. Si esto suena a una lectura de Marx *avant la lettre*, o a una sugerencia de plagio inconsciente del *zeitgeist*, lo mejor es despejar las dudas con algunas citas textuales extraídas de los “anteproyectos” de la *Filosofía del Derecho* donde Hegel afirma, por ejemplo, que “las fábricas y manufacturas deben su existencia precisamente a la miseria de una clase”<sup>39</sup> o bien, que al ser la desigualdad inherente a la forma de organización económica de la sociedad civil:

. . . toda una multitud queda condenada a los trabajos fabriles, manufactureros, mineros, etc., que son totalmente embotantes, insanos, peligrosos y limitadores de la habilidad; y ramos enteros de la industria que mantenían a un gran sector de gente, se cierran de golpe a causa de la moda o del abaratamiento por los inventos de otros países, etc., abandonando a toda esta gente a la pobreza y el desvalimiento [. . .]. Hace su aparición el contraste entre la opulencia y la miseria, una pobreza de la que es imposible salir; la riqueza como toda masa, se convierte en la fuerza. La acumulación

<sup>37</sup> Hegel, *El sistema de la Eticidad*. *Op. cit.*, p. 127.

<sup>38</sup> G. Lukács, *op. cit.*, p. 329.

<sup>39</sup> Hegel, *Filosofía Real*, *op. cit.*, p. 220. Ver también *El sistema de la Eticidad*, p. 186: “la gran riqueza se encuentra igualmente unida a la más profunda pobreza”.

de la riqueza se debe en parte a la casualidad, en parte a la generalidad de la distribución [. . .], al que tiene se le da. El lucro se convierte en un complejo sistema, que gana por todas las partes de que no puede aprovecharse un negocio modesto; o la suprema abstracción del trabajo se impone a tantos más tipos singulares de trabajo y cobra unas dimensiones tanto mayores. Esta desigualdad entre la riqueza y la pobreza, esta miseria e ineluctabilidad se convierte en el supremo desgarramiento de la voluntad en resentimiento y odio.<sup>40</sup>

A pesar de condenar esta desigualdad, Hegel nunca pudo encontrar una solución intrínseca a este problema, es decir, una solución dentro de los límites mismos de la sociedad civil y sin recurrir a la idea del Estado como “la actualidad de la idea ética”. En obras como *El sistema de la eticidad*, Hegel se limitó a expresar más bien cómo el problema de la desigualdad era endémico al “sistema de las necesidades” o sociedad civil y a tratar de buscar una salida extrínseca al problema, es decir, a través del Estado como un sistema de integración de las disruptivas contradicciones de la sociedad civil:

Esta desigualdad de la riqueza es necesaria en sí y para sí [. . .]; el impulso hacia el aumento de la riqueza no era otra cosa que la necesidad de integrar en lo infinito a lo individual determinado que es la posesión [. . .]. Pero esta desigualdad necesaria [produce] una relación constitutiva de dominio. El individuo que es enormemente rico se convierte en un poder.<sup>41</sup>

Si se permitiera que la sociedad civil se desarrollara de acuerdo a sus tendencias inherentes, y una mera organización externa, o *overstandesstaat*, estableciera las garantías y la seguridad para preservar una dinámica donde la desigualdad económica sancionara una situación de dominio plutocrático, se produciría la más terrible esclavización del hombre conocida en la historia. Pero justo en este momento, Hegel cree encontrar una solución a tal problema por medio de un Estado racional, cuya función no es garantizar la seguridad de la organización de la sociedad civil, sino de resolver en una unidad comunitaria, fundamentada en la eticidad, las tendencias disruptivas, atomísticas y egoístas de la esfera económica del “sistema de necesidades” o sociedad civil.

El proceso de mediaciones dialécticas a través de la representación de estamentos, el papel de los servidores públicos como una “clase universal” independiente del mercado y los medios de producción, la capaci-

<sup>40</sup> Hegel, *Filosofía Real. Op. cit.*, p. 198. Ver también p. 204 donde Hegel vuelve a insistir sobre el tema en otro contexto: la desigualdad “condena a una muchedumbre a la brutalidad, a embotarse en el trabajo y a la pobreza, para dejar a otros que acumulen riqueza”.

<sup>41</sup> Hegel, *El sistema de la Eticidad. Op. cit.*, p. 186.

dad reflexiva del monarca, la armonía orgánica de los diversos poderes, etc., son los elementos del orden constitucional que Hegel atribuyó al Estado, tanto en los “anteproyectos” de Jena, como en la *Filosofía del Derecho* de 1821, con el fin de resolver en la esfera política las contradicciones de la sociedad civil. En este tipo de respuesta hay una clara línea de continuidad en las obras de Hegel de Jena a Berlín, como también la hay en la cuestión de la caracterización de las tensiones y contradicciones de la sociedad civil. En el próximo apartado discutiremos el orden constitucional del Estado hegeliano, pero antes debemos concluir esta parte con la exposición de la manera en que la *Filosofía del Derecho* abordó el tema de las tensiones de la sociedad civil.

Aunque Hegel no sería tan explícito en sus críticas del funcionamiento de la sociedad civil en la *Filosofía del Derecho*, como lo había sido en los manuscritos de Jena, no hay ninguna afirmación o posición de la obra de 1821 que pudiera negar o contradecir el balance crítico obtenido en las obras de su juventud. Por el contrario, en la obra de madurez, Hegel sería capaz de profundizar en la esencia y consecuencias de algunos aspectos específicos de las contradicciones inherentes a la sociedad civil. Así, como lo ha señalado correctamente Avineri, en la *Filosofía del Derecho* “los argumentos críticos son trabajados algunas veces con mayor detalle en sus implicaciones si se comparan con las propuestas paralelas de la *Filosofía real*”.<sup>42</sup>

En la *Filosofía del Derecho*, Hegel retoma el tema de la división del trabajo y la enajenación, en la sección dedicada a analizar al “sistema de necesidades” como base de la sociedad civil.<sup>43</sup> En el párrafo 198 de la obra de madurez, Hegel reproduce claramente el argumento de Jena en torno a cómo la división del trabajo lleva al trabajo abstracto y a la mecanización:

El elemento universal y objetivo en el trabajo se encuentra en la abstracción que efectúa la subdivisión de los bienes y necesidades, y por eso justamente subdivide la producción y ocasiona la división del trabajo. El trabajo del individuo se torna más sencillo mediante la división y, en consecuencia, aumenta su destreza en la sección de su empleo y en la cantidad de sus productos. A la vez esa abstracción de la destreza y del medio, se hace completa y torna necesaria en todas partes la dependencia y la relación recíproca de los hombres para la satisfacción de sus necesidades. Además, esa abstracción de la producción de un hombre frente a otro, convierte al trabajo en algo cada vez más mecánico, hasta que finalmente el hombre es relegado y se instalan máquinas en su lugar.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> S. Avineri. *Op. cit.*, p. 171.

<sup>43</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Op. cit.*, párrafos 188-208.

<sup>44</sup> *Ibid.*, párrafo 193, pp. 352-353.

Aparentemente, el nivel de crítica característico del periodo de Jena, no está planteado de manera explícita todavía en estas secciones de la *Filosofía del Derecho*, pero Hegel está más bien preocupado por fundamentar la base socioeconómica de su análisis, antes de presentar una abierta denuncia crítica de las contradicciones de la sociedad civil, tal y como lo había hecho previamente en Jena. Fortaleciendo el fundamento de su crítica, Hegel profundiza en las implicaciones negativas más amplias y socialmente difundidas del trabajo abstracto, y hace claramente explícitas las razones por las que el desarrollo inherente de la sociedad productiva, ocasiona necesariamente la polarización de la riqueza y la pobreza como consecuencias no marginales de la sociedad capitalista —tal y como creían Smith y Ricardo— sino endémicas en ella.

Cuando la sociedad civil se halla en libre actividad, interiormente está ocupada en el progresar de la población y de la industria. Con la generalización de las vinculaciones de los hombres hacia sus necesidades y hacia los métodos de preparar y distribuir los medios de satisfacción de esas necesidades, se acrecienta, por una parte, la acumulación de la riqueza —porque de esta doble generalización se obtienen las más altas ganancias— así, como, por otra parte, se acrecienta la división y limitación del trabajo particular y, por lo tanto, la dependencia y la necesidad de la clase ligada a ese trabajo, lo que implica la insuficiencia de la capacidad y del goce de los demás bienes, especialmente las ventajas espirituales de la sociedad civil.<sup>45</sup>

Aun cuando en estos párrafos Hegel no expresa su crítica de las contradicciones de la sociedad civil con el mismo tono de indignación de los manuscritos de Jena, el descubrimiento de estos últimos y su clasificación, como posibles “anteproyectos” de la *Filosofía del Derecho*, son claramente rastreables a su exposición en los manuscritos de Jena. Así Hegel muestra, por ejemplo, en el párrafo 244 de la obra de Berlín, cómo la polarización de la acumulación de la riqueza y la enajenación producida por la división del trabajo, llevan a la aparición de una “plebe” (*Pöbel*) industrial, como consecuencia del descenso del nivel de vida de las masas trabajadoras por debajo de “cierto nivel de subsistencia”, generando una situación de pauperización, tanto de carácter objetivo como subjetivo, es decir, de empobrecimiento material y cultural, al mismo tiempo que se “concentran en pocas manos riquezas desproporcionadas”.<sup>46</sup> En la adición, no traducida al castellano, del mismo párrafo, Hegel habla de cómo es necesario un empobrecimiento

<sup>45</sup> *Ibid.*, párrafo 243, p. 389.

<sup>46</sup> *Ibid.*, párrafo 244, p. 389.

cultural para que aparezca una “plebe” pauperizada con una disposición mental de resentimiento (*empörung*) interno y odio hacia los ricos, la sociedad y el gobierno.<sup>47</sup> El término *empörung* ya había sido utilizado por Hegel en el extenso párrafo previamente citado, de la *Filosofía real*, donde también se refiere al proceso de pauperización en un contexto de polarización de la riqueza,<sup>48</sup> lo que pone en evidencia la continuidad de temas y conceptos de las obras de Hegel en la evolución que va de Jena a Berlín.

En la *Filosofía del Derecho* reaparece entonces el análisis de Jena sobre la manera en que los medios modernos de producción generan una riqueza y abundancia jamás conocida en la historia, al mismo tiempo que la tendencia a la acumulación de la riqueza crea una polarización en la repartición de la misma, y aparece una masa de hombres pauperizados, cuyo empobrecimiento material y cultural los hace incluso menos ricos que los esclavos de la antigüedad. “Es evidente que a pesar del exceso de riqueza, la sociedad civil no es suficientemente rica, es decir, sus propios recursos son insuficientes para poner un límite a la pobreza excesiva y a la formación de una masa paupérrima”.<sup>49</sup>

A diferencia de Marx, como ya lo hemos sugerido más arriba, Hegel no encontró una solución a este problema *dentro* de las características de la organización socioeconómica de la sociedad civil, y se limitó a señalar el problema sin ser capaz de darle una respuesta intrínseca: “La importante cuestión, de cómo puede llegar a abolirse la pobreza, es uno de los problemas más inquietantes que agita a la sociedad moderna.”<sup>50</sup> Lukács considera acertadamente que sería injusto reprocharle a Hegel el haber visto en el capitalismo a la única forma social posible, y en haber identificado la función de la máquina en esa sociedad con la función de la máquina en general, pues más bien, lo digno de resaltarse es su “altura extraordinaria” en la comprensión del funcionamiento de la sociedad capitalista de su época, especialmente para un alemán que no tuvo las ventajas de la observación directa de un capitalismo desarrollado como era el de Inglaterra.<sup>51</sup>

A pesar de la incapacidad para dar una respuesta intrínseca al problema de las tensiones y contradicciones endémicas en la sociedad civil, Hegel pudo extraer de la comprensión del funcionamiento económico de ella, otras implicaciones cruciales que prefiguran una teoría del imperialismo y la colonización. Para Hegel, estos fenómenos sólo constituyen intentos, dentro del ámbito de la sociedad civil, para solucionar

<sup>47</sup> *Ibid.*, Adición al párrafo 244, pp. 389-390: “La pobreza en sí, no convierte en plebe pauperizada a nadie, ésta aparece sólo cuando, aunada a la pobreza, surge un estado mental de resentimiento interno e indignación contra los ricos, contra la sociedad, el gobierno, etc”.

<sup>48</sup> Ver cita número 40, *Filosofía Real*, p. 198.

<sup>49</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Op. cit.*, párrafo 245, p. 390.

<sup>50</sup> *Ibid.*, Adición no traducida al castellano, del párrafo 244, p. 390.

<sup>51</sup> Georg Lukács, *El joven Hegel, op. cit.*, pp. 328-329.

sus contradicciones endémicas.<sup>52</sup> Es interesante resaltar una vez más la diferencia específica de la concepción hegeliana del Estado donde, para el filósofo alemán, *no* es el Estado el agente promotor del imperialismo y el colonialismo, sino que, explícitamente, es la organización externa de la sociedad civil, la encargada de buscar esas salidas a sus contradicciones inmanentes. Hegel excluye abiertamente con esto, otra importante serie de elementos incluidos en algunas de las definiciones más conocidas del Estado, subrayando así lo idiosincrático y peculiar de su propia definición.

Si el imperialismo y la colonización no son soluciones promovidas por el Estado para resolver las contradicciones de la sociedad civil, éstas deberán ser resueltas en la auténtica instancia de un Estado racional a través de las mediaciones dialécticas de un orden constitucional fundado en la eticidad comunitaria. El Estado, concebido de una manera auténticamente racional, resuelve el individualismo atomístico de la sociedad civil al evitar que ésta siga la irracionalidad de sus propias tendencias desintegradoras. El Estado es así una fuerza ética reguladora y reintegradora, no sólo de la actividad económica, sino de toda la sociedad hacia sí misma, y por lo tanto, es el medio de reintegrar al individuo en la comunidad, o de fusionar, superando al *burgués* individual en el *ciudadano* político. Establecida la continuidad del pensamiento político de Hegel en el tratamiento de la sociedad civil, debemos considerar ahora cuál fue la concreta concepción del orden constitucional atribuida al Estado por el filósofo alemán.

### De la filosofía política a la ciencia política: el orden constitucional del Estado

En su conocida obra sobre Hegel, publicada por primera vez en México dos años antes de su aparición en Alemania, Ernst Bloch sostiene la siguiente tesis: “la Filosofía del derecho ocupa en Hegel el lugar que en otros filósofos se”destina a la ética”.<sup>53</sup> El Estado viene a ser así una

<sup>52</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. *Op. cit.*, ver el párrafo 246 para la cuestión del imperialismo: “Por medio de su dialéctica es empujada la sociedad civil más allá de sí misma para buscar fuera, en otros pueblos —que están atrasados respecto a los medios que ella posee en exceso, o en la industria— a los consumidores y, con ello, a los medios necesarios de subsistencia”, p. 391. El párrafo 248 plantea la siguiente concepción del colonialismo: “La ampliación de ese enlace proporciona el medio de la colonización, a la cual es empujada, esporádica o sistemáticamente la sociedad civil adelantada, y con la que programa en parte, el retorno al principio familiar a una fracción de la población en un nuevo territorio y un nuevo campo para la aplicación continuada del trabajo”, p. 392.

<sup>53</sup> E. Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. *Op. cit.*, p. 238. La primera edición de esta obra, publicada en 1949, llevaba el título de *El pensamiento de Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949. A favor de la interpretación de Bloch, de ver en la *Filosofía del Derecho* la función que en otros sistemas filosóficos se dedica a la ética, podría aducir que el primer “anteproyecto” de esa obra lleva precisamente por título *El sistema de la Eticidad*.

“rica articulación de la moral”, donde la ética de Hegel “despierta al contacto del hombre con el ágora, con la plaza pública, con la *res pública*, con la colectividad”.<sup>54</sup> Por esta razón, “el Estado no debe confundirse con la sociedad civil, es decir, con las simples instituciones creadas para proteger la propiedad y la libertad personal”.<sup>55</sup> El Estado es pues, “la realidad de la idea ética” y no la institucionalización del legítimo monopolio de la coacción física, ni el aparato represivo al servicio de una clase dominante, ni “el orden coactivo del Derecho”. Esto implica que el estudio de las instituciones de la organización externa destinada a proteger la libertad y el funcionamiento socioeconómico de la sociedad civil, no constituiría para Hegel el ámbito específico del estudio del Estado.

No obstante, las secciones de la *Filosofía del Derecho* dedicadas al Estado, permiten reconstruir una organización institucional, orientada por el paradigma conceptual de la “realidad de la idea ética”, que podría ser vista, *cum granus salis*, desde el punto de vista de la disciplina de la “política comparada” o de la esfera de las *political institutions* de la ciencia política. Es decir, Hegel presenta un orden constitucional del Estado expresado en términos sumamente claros y concretos. Esta claridad en la exposición de las instituciones concretas, diseñadas por Hegel para darle cuerpo al orden constitucional de la auténtica concepción del Estado, no le pide nada en claridad a los análisis de los politólogos dedicados actualmente en Gran Bretaña o Norteamérica al estudio de las *political institutions*. El poner este tipo de énfasis en el análisis del orden constitucional del Estado presentado por Hegel, tiene como objetivo evidenciar lo absurdo de la tradicional acusación contra Hegel de haber sido el principal apologista del Estado prusiano de su época porque, como veremos más adelante, el orden constitucional hegeliano es radicalmente distinto al prusiano o a cualquier otro Estado alemán del período de la restauración europea.

En la *Filosofía del Derecho*, Hegel define a la constitución como “la organización del Estado y el proceso autorreferido de su vida orgánica, en el cual diferencia sus momentos dentro de sí y los desenvuelve a la autosubsistencia”.<sup>56</sup> Lo importante de esta complicada definición radica en que proporciona a Hegel el punto de partida para afirmar que la noción de la división de poderes dentro de un Estado, no debe basarse en el principio, según el cual, a cada institución política corresponde una función separada y exclusiva.

Por el contrario, Hegel tiene en mente a un sistema donde cada poder incluye dentro de sí a los otros poderes en una interdependencia *orgánica*, donde la mutua delimitación no obstaculiza la integración y la coo-

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>56</sup> Hegel, *Grundlinien*. . . *Op. cit.*, parágrafo 271, p. 431.

peración armónica. En una más de las *adiciones* no registradas en las traducciones castellanas de la *Filosofía del Derecho*, Hegel clarifica su concepción del sentido del principio de la división de poderes en un Estado racional:

Los poderes del Estado ciertamente deben distinguirse, pero cada uno debe autoerigirse en un todo y contener dentro de sí a los otros momentos. Cuando se habla de las distintas actividades de los poderes, no debe caerse en el monstruoso error (*ungeheveren Irrtum*) de interpretar esta distinción como si cada poder debiera subsistir independientemente y en abstracción frente a los demás poderes. En realidad los poderes deben distinguirse únicamente como momentos del concepto. Si en vez de esto, ellos subsisten independientemente y en abstracción recíproca, entonces resulta tan claro como el día, que dos unidades independientes no pueden constituir una unidad y deben acarrear el conflicto, hasta que el todo sea destruido, o la unidad sea restablecida por la fuerza. Así ocurrió en la Revolución Francesa, donde en ocasiones el poder legislativo absorbía al llamado poder “ejecutivo” o el ejecutivo absorbía en otras ocasiones al legislativo. En ambos casos, no tiene sentido formular la demanda de armonía.<sup>57</sup>

Siguiendo la línea del análisis de la política comparada, Hegel elogia en otro contexto las instituciones políticas inglesas frente a las francesas, por existir en las primeras una unidad orgánica entre el poder legislativo y el ejecutivo, misma que permite el mejor funcionamiento del Estado en general.

En Inglaterra los ministros deben ser miembros del parlamento y esto es lo correcto porque los funcionarios del ejecutivo deben estar ligados y no contrapuestos a la legislatura. La imagen de la llamada “independencia de poderes” contiene el error fundamental de suponer que, aunque independientes, los poderes pueden limitarse mutuamente. Pero a través de esta “independencia”, se destruiría la unidad del Estado, unidad que es prioritaria.<sup>58</sup>

El orden propuesto por Hegel tendrá así como modelo más cercano al sistema inglés y, por ello, el monarca se erige en una estructura básica del orden constitucional por ser capaz de incluir en sí los momentos de los otros poderes. Hegel distingue consecuentemente tres poderes y tres funciones: el poder legislativo, determinador de lo universal; el poder ejecutivo que subsume los casos particulares bajo lo universal; y,

<sup>57</sup> *Ibid.*, Adición al parágrafo 272, pp. 434-435.

<sup>58</sup> *Ibid.*, Adición al parágrafo 300, p. 463.

en vez del poder judicial, aparece el poder de la subjetividad encarnado en la corona. En este último poder es donde, según Hegel, “los diferentes poderes se vinculan en una unidad individual que es al mismo tiempo la cúspide y la base de todo, es decir, la *monarquía constitucional*”.<sup>59</sup>

Ahora bien, 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: “el desarrollo constructivo del Estado hacia la monarquía constitucional es una obra del mundo moderno”.<sup>60</sup> 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. La justificación hegeliana de la monarquía sobre estas bases adquiere la siguiente expresión:

La verdad de la subjetividad, sin embargo, sólo se obtiene en un sujeto, y la verdad de la personalidad en una persona; y en una constitución que ha madurado como la realización de la racionalidad, cada uno de los tres momentos del concepto tiene su formación explícitamente real y separada. Por lo tanto, este momento absolutamente decisivo del todo, no es la individualidad en general, sin *un* individuo, el monarca.<sup>61</sup>

La voluntad individual del monarca resulta ser crucial en el orden constitucional hegeliano, pero este “yo quiero” no debe interpretarse como un arbitrario deseo individual. Un monarca moderno está limitado por las decisiones concretas de sus consejeros, y por ello, “si la constitución es estable, a menudo el monarca no tiene más tarea que la de firmar su nombre”.<sup>62</sup> Esta firma es, sin embargo, sumamente importante porque representa la voluntad subjetiva del “yo quiero”, como “diferencia fundamental entre el mundo antiguo y el moderno”.<sup>63</sup> Así, en el mundo antiguo todo dependía de la arbitrariedad del monarca porque las reglas y leyes eran hechas por él, a diferencia de la monarquía constitucional moderna, donde el rey está subordinado al Derecho: “en una monarquía bien organizada, el aspecto objetivo pertenece únicamente a la ley y la función del monarca consiste meramente en imprimirle el subjetivo ‘por mi voluntad’.”<sup>64</sup>

De acuerdo con este punto de vista, el orden constitucional más adecuado al mundo moderno es un producto de la evolución histórica

<sup>59</sup> *Ibid.*, parágrafo 273, p. 435.

<sup>60</sup> *Idem.*

<sup>61</sup> *Ibid.*, parágrafo 279, p. 444.

<sup>62</sup> *Idem.*

<sup>63</sup> *Idem.*

<sup>64</sup> *Ibid.* Adición al parágrafo 280, p. 451.

y no puede imponerse a una sociedad o nación que no esté preparada para desarrollar una íntima correspondencia entre sus *mores (sitten)* —o costumbres y sentimientos— y las instituciones del orden constitucional: Napoleón fracasó en su intento por modernizar a España porque ésta no se encontraba aún preparada para la modernidad. El acto de voluntad personal del monarca establece la diferencia entre el mundo moderno y el antiguo, donde se pensaba a las leyes más allá del control humano; en el mundo moderno, en cambio, las leyes y la organización establecida del Estado proporcionan un sistema en el cual, “lo dejado al criterio personal del monarca no tiene importancia para las cuestiones esenciales”.

En consecuencia con este punto de vista, Hegel no propone al monarca como un soberano, pues para él la *soberanía* no puede residir en el monarca, ni en el parlamento (como lo propone el modelo inglés), ni en el pueblo o cualquier otra parte de la sociedad independiente del Estado. La *soberanía* reside en el Estado como tal, como una unidad armónica e integrada, y no en alguna de sus partes o instituciones. Nos hemos detenido con cierto detalle en el papel que Hegel atribuye al monarca en la constitución del Estado moderno por dos razones: primero, porque representa uno de los tres poderes del Estado en sustitución del poder judicial. Hegel justifica esta sustitución heterodoxa sobre la base, ya mencionada, de considerar a la administración de justicia como parte integrante de la sociedad civil y no del Estado.<sup>65</sup> Pero esto resalta también, en segundo lugar, la importancia que reviste la instancia de la subjetividad mediada en la concepción hegeliana del Estado. Al lado del papel de mediación dialéctica que cumplirán la asamblea de estamentos en el poder legislativo y la “clase universal” de la burocracia en el poder ejecutivo Hegel incluye el tercer momento fundamental de la mediación del monarca, porque el elemento de la libertad, encarnada en la autonomía de la subjetividad y la voluntad, es fundamental para su noción del Estado racional como instancia de reconciliación de la subjetividad individual y la objetividad comunitaria.

Estableciendo el papel esencial del monarca, Hegel procede a analizar la función del poder legislativo. Según él, los individuos privados encuentran una identificación política con su participación en las asambleas constitucionales modernas. La institución de las asambleas es ciertamente moderna, pero Hegel afirma que la función de la representación no lo es. La mayoría de los teóricos políticos de la Restauración como Bonald, de Maistre y Adam Muller, sabían que la idea de la representación proviene de la sociedad feudal y, en este punto, Hegel se une aparente-

<sup>65</sup> Ver, *Ibid.*, Adición al párrafo 272 donde Hegel excluye al “poder judicial” del Estado por considerarlo parte de la sociedad civil: “Usualmente se mencionan tres poderes: el legislativo, el ejecutivo y el judicial; de éstos el primero corresponde a la universalidad y el segundo a la particularidad, pero el judicial no puede ser el tercer momento del concepto porque la individualidad intrínseca al concepto de lo judicial se encuentra fuera de estas esferas”. p. 435.

mente a ellos, al considerar a la representación como una idea premoderna, anterior a las doctrinas contractualistas, iusnaturalistas y a la Revolución Francesa. Lo interesante del caso, sin embargo, consiste en que no fue el Hegel de Berlín posterior a 1815, quien afirmó más contundentemente esta propuesta, sino más bien el Hegel “jacobino” de Jena en 1802:

La representación se halla implicada tan profundamente en la esencia de la evolución de la Constitución feudal, en su conexión con el origen de un estamento burgués, que puede llegar a denominarse la más tonta de las presunciones, recibirla como una invención de la época actual.<sup>66</sup>

También en este contexto, descrito en la *Constitución de Alemania*, 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 *πολις* 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 *siilichkeit* en el Estado.<sup>67</sup>

Hegel procede a plantear en la *Filosofía del Derecho* una propuesta específica de cómo debería estar organizado el poder legislativo para que la asamblea de estamentos desempeñe adecuadamente su función mediadora en la representación de los intereses de la sociedad civil. Según esta propuesta, la asamblea debe articularse en dos cámaras, representativas respectivamente, de la clase terrateniente y la clase burguesa. La primera clase tiene derecho de nacimiento a la representación por constituir el elemento mediador entre el monarca y la cámara baja. Esta última se constituye por representantes elegidos de las varias asociaciones, comunidades y corporaciones de la sociedad civil.<sup>68</sup> Si se da una mediación entre las dos cámaras, esto no implica que la asamblea como un todo deje de ser un elemento mediador en sí misma, pues por el contrario:

Vista como un órgano mediador, los estamentos se encuentran entre el gobierno en general por un lado y la nación dividida en sus particulares (pueblo y asociaciones) por el otro [. . .]; son un término de mediación que impide tanto el aislamiento extremo del

<sup>66</sup> Hegel, *La Constitución de Alemania*. Edición D. Negro Pavón, *op. cit.*

<sup>67</sup> Hegel, *Grundlinien*. . . , *op. cit.*, parágrafo 302.

<sup>68</sup> *Ibid.*, párrafos 306 y 307.

poder en la corona (en cuyo caso sería una mera tiranía arbitraria), como el aislamiento de los intereses particulares de las personas, sociedades y corporaciones.<sup>69</sup>

La función de los estamentos debe verse en términos de una mediación dialéctica en el sentido de constituir no sólo un “puente” entre los dos elementos comunicados, sino también en el sentido de participar en los atributos de ambos extremos e introducir al mismo tiempo un extremo dentro del otro, proporcionando una reconciliación. La corona y los intereses particulares, una vez mediados, ya no se encuentran aislados, pues alcanzada esta instancia, es necesario verlos a través del prisma proporcionado por la mediación de los estamentos:

El significado auténtico de los estamentos radica en que es a través de ellos como el Estado entra en la conciencia subjetiva del pueblo y como éste empieza a participar por medio de ellos, en el Estado.<sup>70</sup>

La ausencia de esta mediación, degeneraría en un despotismo eventualmente autodestructivo, porque el pueblo no se consideraría armónicamente representado, sino en oposición antagónica frente al Estado. Sólo en un sistema mediado pueden identificarse pueblo y gobierno en una unidad, y en esto únicamente se siguen las reglas de “uno de los descubrimientos más importantes de la lógica”, es decir, no de la lógica formal sino de la lógica dialéctica propuesta por el mismo Hegel.<sup>71</sup> No por ello toma la mediación efectuada por la asamblea de estamentos, la forma de una representación individual directa. La representación debe estar en sí misma mediada y esto implica que los hombres no se relacionan con la esfera política en calidad de individuos, sino a través de su membresía en los componentes articulados de la sociedad. La membresía en un estamento transforma a los individuos que persiguen egoístamente sus intereses particulares, en socios cooperativos de una asociación con un propósito general. Esta perspectiva tiene así varios aspectos inaceptables para una posición liberal porque, como veremos, se fundamenta en una clara oposición a la representación individual y al sufragio universal.

Así, Hegel condenará el principio individualista de las circunscripciones electorales numéricamente iguales, sobre la base de no poder aceptar a la sociedad como una agregación atómica de intereses en vez de una orgánica articulación de asociaciones. La cámara baja de los estamentos representa el elemento cambiante de la sociedad:

<sup>69</sup> *Ibid.*, párrafo 302, p. 471.

<sup>70</sup> *Ibid.*, Adición al párrafo 301, p. 471.

<sup>71</sup> *Ibid.*, párrafo 302, p. 472.

. . . este elemento puede entrar en la política únicamente a través de sus diputados [. . .]. Puesto que estos diputados son los diputados de la sociedad civil, se desprende directamente que su designación se da por la sociedad en cuanto tal, y no en disolución en unidades atomísticas reunidas únicamente para desempeñar un acto único y temporal, por un instante, y sin duración posterior. Por el contrario, la designación de los diputados la hace la sociedad en cuanto sociedad, organizada en asociaciones, comunidades y corporaciones que, aunque constituidas para otros propósitos, sólo de esta forma adquieren su conexión con la política [. . .]. El Estado concreto es la totalidad organizada en sus grupos particulares; el miembro del Estado es un componente de una determinada clase; sólo en esta caracterización objetiva puede ser tomado en consideración dentro del Estado.<sup>72</sup>

De manera similar, Hegel critica la representación electoral basada en la propiedad, porque estimula la tendencia a considerar las cuestiones políticas en términos de los intereses económicos. Es preferible basar la representación en legítimos grupos de interés organizados, donde se integre a cada individuo junto con sus semejantes, profesionales, dentro de la estructura política. Por ello, como lo señala otro de mis maestros sobre Hegel de la Universidad de Oxford, “el individuo no se relaciona con lo general de una manera simplistamente inmediata, sino a través del momento específico del grupo organizado al que pertenece”.<sup>73</sup> A partir de esta posición semicorporativista, Hegel lanzará su ataque contra la institución del sufragio universal por considerarlo equivalente a “introducir el elemento democrático sin ningún fundamento racional en el organismo del Estado, a pesar de que sólo en virtud de la posesión de la forma racional puede considerarse al Estado como un organismo”.<sup>74</sup> Por otro lado, la institución del sufragio universal, según Hegel, deja a la deriva la representación articulada y mediada de grandes sectores de la población. Seguir este modelo, implica adoptar un “punto de vista atomístico y abstracto”, y aun cuando pudiera evadirse la disolución social, según la paráfrasis del profesor Taylor: “la vida política sobre este modelo se vuelve abstracta, se desarraiga de una vida social que se encuentra ya organizada, quiérase o no, y la política se convierte en algo donde los hombres no pueden verse reflejados y reconocidos a sí mismos”.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> *Ibid.*, párrafo 308, pp. 476-477.

<sup>73</sup> Charles Taylor, *Hegel. Op. cit.*, p. 446.

<sup>74</sup> Hegel, *Grundlinien*. . . *op. cit.*, párrafo 308, p. 477.

<sup>75</sup> Charles Taylor, *Hegel. Op. cit.*, p. 445. El profesor Taylor, a quien presenté una versión embrionaria de este trabajo en la Universidad de Oxford durante mis años de estudios de doctorado, considera que el análisis hegeliano de la posible enajenación del individuo frente a la política, cuando es incapaz de reconocerse en ella, adelanta el análisis de Marx sobre la separación del “burgués” frente al “ciudadano” como una de las principales contradicciones de la sociedad capitalista.

Una consecuencia adicional de la perspectiva hegeliana de la representación, consiste en afirmar que los diputados no deben ser vistos como delegados de sus electores. Hegel insiste en la necesidad del carácter de agentes libres de los representantes y no de delegados atados a demandas e instrucciones específicas porque, en este último caso, los diputados no tendrían un buen margen de maniobra para la deliberación y negociación durante el debate de la cámara, cuando éste constituye precisamente la esencia de una auténtica asamblea legislativa. Así el fundamento de la asamblea representativa es “ser un cuerpo viviente donde todos los miembros deliberan en común y se convencen e instruyen recíprocamente”.<sup>76</sup>

Siguiendo las implicaciones de esta argumentación, Hegel considera que la esencia más genuina de la asamblea de estamentos consiste en ser un cuerpo educativo al constituir un canal de comunicación de doble sentido, donde los representantes reflejan los puntos de vista de la población y, al mismo tiempo, la llevan a interesarse en el funcionamiento del gobierno. Debido a este propósito educativo, la asamblea debe basarse en la libre comunicación pública, sin la cual no puede darse el proceso de mediación entre la población y el gobierno. Hegel concluye su sección sobre el orden constitucional con un tributo a la opinión pública y a su necesidad en el mundo moderno, al darle una profunda justificación filosófica que, por otros caminos, sería retomada en las primeras obras de Habermas:

En todos los tiempos, la opinión pública ha tenido una gran influencia, y esto es particularmente cierto en nuestros días cuando el principio de la libertad subjetiva tiene tal significado e importancia. Lo autorizado en nuestros días deriva su autoridad, no de la fuerza, sólo en pequeña medida del hábito y la costumbre, y de manera real y fundamental de la introversión (*Einsicht*) y la argumentación.<sup>77</sup>

En síntesis, el orden constitucional propuesto por Hegel, considera como acciones públicas autorizadas a las del monarca, su gabinete, la clase “universal” de la burocracia, los miembros del cuerpo representativo de la asamblea de estamentos, los ciudadanos con derecho al voto, y la opinión pública definida como los “juicios, opiniones y recomendaciones de los ciudadanos en relación a los asuntos del Estado”. Estos elementos resaltan el papel del deber ético en la concepción hegeliana del Estado como diferencia específica fundamental de su definición. El papel mediador de la subjetividad del monarca y de la representación de la asamblea de estamentos constituye la respuesta concreta a la cuestión

<sup>76</sup> Hegel, *Grundlinien*. . . *Op. cit.*, parágrafo 309.

<sup>77</sup> *Ibid.* Adición al parágrafo 316, p. 483.

fundamental de cómo reconciliar a la autonomía individual con los intereses comunitarios. La representación corporativa en la asamblea de estamentos es la forma de mediación entre los individuos y el Estado, porque, a través del cuerpo representativo, el “pueblo” participa en el gobierno y éste entra en la conciencia subjetiva de aquél. En cualquier caso, el deber ético supremo de todos los elementos que participan en la realización de la autoridad soberana del Estado, cualquiera que sea su posición en el orden constitucional, es promover el bien general (*das Allgemeine*) de la comunidad. La *eticidad* alcanza su forma más alta en la esfera política al ser la identificación explícita, autoconsciente y deliberada de los ciudadanos, y los funcionarios de la “clase universal” de la burocracia, con los objetivos y el bienestar de la comunidad.

El papel de la burocracia es pues, fundamental dentro de este orden constitucional, porque Hegel ve en ella tanto a una de las instituciones más características del Estado moderno, como a una estructura social y política capaz de limitar el enorme poder irracional de la sociedad civil. Aunque la burocracia es concebida dualmente como una clase de la sociedad civil y un instrumento del Estado, Hegel considera que por ello constituye un nexo crucial entre el particularismo de la sociedad y el universalismo estatal porque, al ser independiente de las actividades económicas e intereses particulares de la primera, su acción se ve motivada por los intereses de la comunidad en general:

La clase universal [de los servidores públicos] tiene como tarea los intereses universales de la comunidad. Por ello, debe ser independiente del trabajo directo para satisfacer sus necesidades, ya sea a través de la posesión de medios propios o por recibir un salario del Estado, pues así el interés privado encuentra su satisfacción en el trabajo por lo universal.<sup>78</sup>

Algunos autores, como Avineri, han afirmado que el modelo de burocracia hegeliano es “prácticamente idéntico con el tipo ideal weberiano”,<sup>79</sup> debido a que, según Hegel, la burocracia debe tener una ética de servicio, ser reclutada de acuerdo al mérito y compensada de acuerdo a su desempeño. Además, su conducta debe caracterizarse por ser “desapasionada, incorruptible y cortés”. Podría decirse que la semejanza entre los dos modelos es más superficial que esencial porque, aún cuando los dos autores parecen haber construido sus modelos a partir de la institución concreta de la burocracia prusiana, los objetivos de la construcción del modelo son radicalmente distintos. El tipo ideal weberiano es meramente una construcción conceptual, con fines epistemológicos y no

<sup>78</sup> *Ibid.*, parágrafo 205, p. 357.

<sup>79</sup> S. Avineri, *op. cit.*, p. 193: “Wir haben es hier mit einem Modell der Bürokratie zu tun, das fast identisch ist mit dem Weberschen idealtypus”.

prescriptivos, mientras que tal separación no es admisible en la fusión ontológica de lo "real" en el sistema hegeliano. En segundo lugar, pero de igual importancia, es el hecho de que para Hegel, la burocracia como "clase universal" debe ser un freno a las tendencias irracionales y desintegradoras de la sociedad civil, para asegurar que la política pública no sea un reflejo directo de la contienda de intereses de esa sociedad. Weber, en cambio, no atribuye, ni en sus análisis realistas, ni en la construcción del tipo ideal, tal papel "universal" a la burocracia; a diferencia de Hegel, Weber consideraba a la forma de organización de la burocracia como algo que trascendía la esfera del Estado (definido sin las implicaciones de la eticidad hegeliana) y que permeaba también la forma de organización moderna en general, incluyendo a empresas económicas y asociaciones privadas. La supresión de la propiedad privada en el socialismo, o la continuidad de la competencia de las burocracias empresariales del capitalismo, no alteraban la persistencia de la forma típica de organización burocrática de la modernidad, y desde este punto de vista, no tiene sentido la distinción entre Estado y sociedad civil propuesta por Hegel. Más aún, la crítica de Marx a Hegel por no haber tomado en cuenta cómo la burocracia desarrolla intereses propios y, por ello, no ser una "clase universal", constituye desde otra perspectiva y fundamento, uno de los elementos cruciales del análisis weberiano de la "burocratización" como un proceso de racionalización donde los medios se transfiguran en fines. Estas razones llevan a la conclusión de que la construcción de analogías entre Weber y Hegel resulta a la larga fallida y simplista, pues en ellos no hay puntos en común, ni en las teorías del conocimiento, ni en la concepción de cuáles son los elementos constitutivos y relevantes de la "realidad" o la "racionalidad".

Ahora bien, independientemente de las críticas que desde un punto de vista contemporáneo, podrían hacerse a lo "ingenuo" o "reaccionario" o "antiliberal" de la propuesta de orden constitucional del Estado hegeliano, es necesario evaluarlo, no desde la actual y ventajosa perspectiva histórica, sino desde los parámetros de racionalidad establecidos por el propio Hegel. Es decir, sería injusto y anacrónico reprochar a Hegel sus reservas ante la extensión del sufragio universal, o su limitada percepción del papel de la burocracia en el mundo moderno, o sus propuestas "corporativistas" en función de lo que hoy entendemos por "corporativismo". Más bien debemos retomar seriamente el sentido emancipador de todo su proyecto, de tal forma que, como sugeríamos al inicio de este artículo, si su sistema propone un orden institucional incapaz de alcanzar la plena libertad de la razón, las potencialidades liberadoras de ésta no tienen por qué detenerse ante las limitaciones presentadas por un determinado y defectuoso orden estatal. Las implicaciones liberadoras de la razón dialéctica trascienden su propio sistema. La fuerza liberadora de la razón no termina su tarea hasta que la plena y real libertad es alcanzada. Si por cualquier causa o circunstancia, la

realización de un orden constitucional resultara limitado, y no pudiera satisfacer los requisitos reales y racionales de la libertad para todos sus miembros entonces se convertiría en una mera estructura opresiva adicional que el poder de la razón debe disolver para tener acceso al reino de la libertad. Si Hegel ata la razón a una estructura determinada, esto no significa que sus herederos también deban detener en ese punto las consecuencias dialécticas de la razón. Razón y libertad, conceptos que se implican recíprocamente, trascienden en virtud de su naturaleza intrínseca los sistemas estructurados y constituyen así el fundamento para desarrollos ulteriores en nuevas direcciones. En el principio de la esperanza y el espíritu de la utopía, se plasma auténticamente el sentido del vector liberador de la construcción de la frase recientemente descubierta en las lecciones de 1819-1820: “lo que es racional *será* real, y lo real *será* racional”.<sup>80</sup>

<sup>80</sup> “Was vernünftig ist, wird wirklich, und das wirklich wird vernünftig”. Ver cita 12.