

Gerardo Ávalos Tenorio

Hegel actual

La paciencia de lo negativo



gedisa



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Xochimilco



Gerardo Ávalos Tenorio

Profesor-Investigador Titular de Tiempo Completo adscrito a la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco (UAM-X). Licenciado, Maestro y Doctor en Ciencia Política por la Universidad Nacional Autónoma de México. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores, Nivel I. Sus libros más recientes son *La estatalidad en transformación* (México, Itaca/UAM-X, 2015), *La política transfigurada* (México, UAM-X, 2016) y *Ética y política para tiempos violentos* (México, MC Editores/Centro de Estudios Políticos y de Opinión Pública-Cámara de Diputados LIII Legislatura/Gobierno de Michoacán/UAM-X, 2016).

Gerardo Ávalos Tenorio

Hegel actual
La paciencia de lo negativo

Serie CLA·DE·MA
Filosofía/Política

Hegel actual

La paciencia de lo negativo

Gerardo Ávalos Tenorio


Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Xochimilco

gedisa
editorial

Hegel actual. La paciencia de lo negativo

© Gerardo Ávalos Tenorio

Primera edición octubre de 2018, Ciudad de México, México

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Prolongación Canal de Miramontes 3855
Ex Hacienda San Juan de Dios
14387, Tlalpan
Ciudad de México, México

Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Col. Villa Quietud
04960 Coyoacán, Ciudad de México, México

Sección de Publicaciones de la División de
Ciencias Sociales y Humanidades
Edificio A, 3er piso. Tel. 54 83 70 60
pubcsh@correo.xoc.uam.mx
<http://deshpublicaciones.xoc.uam.mx>

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Avda. Tibidabo 12, 3º
08022 Barcelona, España
Tel. 93 253 09 04
gedisa@gedisa.com
www.gedisa.com

ISBN Gedisa 978-84-9784-254-9

ISBN UAM 978-607-28-1416-5

IBIC: HPCF3

Impreso en México
Printed in Mexico

Este libro fue dictaminado por pares académicos externos,
especialistas en el tema. Agradecemos a la Rectoría y a la
Secretaría de Unidad por el apoyo brindado para esta edición.

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier
medio de impresión, en forma idéntica, extractada o
modificada, en castellano o cualquier otro idioma.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector General

Eduardo Peñalosa Castro

Secretario General

José Antonio De Los Reyes Heredia

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA XOCHIMILCO

Rector de Unidad

Fernando de León González

Secretaria de Unidad

Claudia Mónica Salazar Villava

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Director

Carlos Alfonso Hernández Gómez

Secretario académico

Alfonso León Pérez

Jefa del Departamento de Relaciones Sociales

Carolina Terán Castillo

Jefe de la Sección de Publicaciones

Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL

Aleida Azamar Alonso / Gabriela Dutrénit Bielous / Diego Lizarazo Arias
Graciela Y. Pérez-Gavilán Rojas / José Alberto Sánchez Martínez

Asesores del Consejo Editorial

Luciano Concheiro Bórquez

Verónica Gil Montes / Miguel Ángel Hinojosa Carranza

COMITÉ EDITORIAL

Sergio Méndez Cárdenas (*presidente*)

Jorge E. Brenna Becerril / Janette Góngora Soberanes / Lisset Márquez López
Jaime Osorio Urbina / Mario Ortega Olivares / Guadalupe Pacheco Méndez
Adriana Plascencia Díaz

Asistente editorial

Varinia Cortés Rodríguez

Agradecimientos

Este libro es el resultado de muchos años de intentar entender a Hegel y pensar con él nuestra época. En esta tarea me he servido de muchas personas, quienes directa o indirectamente, explícita o tácitamente, han resultado interlocutoras de mis tentativas de comprensión y esclarecimiento. Agradezco a Joachim Hirsch, Jens Winter, Jatsive Minor, Fabiola Alanís Sámano, Mario Rojas Hernández, Pablo Tepichín Jasso, Jaime Osorio, José Luis González Callejas, Jaime Ortega Reyna, Elena Osorio, Gustavo Nava, Antonio Rosique, Sergio Alejandro Méndez, Concepción Delgado Parra, Armando Bartra, Roberto Constantino Toto, Arturo Santillana Andraca, Abel Gómez Gutiérrez, José Antonio Carrera Barroso y Cadiz Mantilla esta interlocución. Durante el primer trimestre de 2018 impartí un seminario excursivo titulado “Hegel y las Ciencias Sociales”, en el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco. A todos los participantes agradezco su asistencia, interés y cuestionamientos, pues éstos me obligaron a hacer correcciones al manuscrito del texto; en especial agradezco a Gerardo Martínez Trujillo y Jorge Zarco. También puse a prueba el modo hegeliano

de razonar la política y el Estado, en el Diplomado de Análisis Político para Construir la Igualdad Sustantiva, que impartí en Morelia, Michoacán en abril y mayo de 2018; a todas las agudas críticas y a los participantes les agradezco sus escépticas observaciones, en particular a Norma Alejandra Martínez Téllez y a Brenda Grisel Salazar García; también a Daniel Montoya Canales.

Debo un agradecimiento especial a Miguel Ángel Hinojosa Carranza y a Carlos Hernández Gómez por el apoyo para que este libro viera la luz en esta coedición. Por último, expreso mi gratitud a Jatsive Minor y a Patricio Ávalos, su compañía, aliento y paciencia, su mucha paciencia, para tolerar mis ausencias cuando me encierro y aísto para pensar con Hegel.

Para Patricio y Dante

“La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo”.

Hegel

Índice

Prólogo	17
I. Prolegómenos	31
II. Pertinencia (según Taylor)	65
III. Fenomenología de lo político	87
IV. Vigencia política	113
V. Actualidad: el Estado como contradicción	129
VI. ¿Cuál Revolución?	167
VII. Frente al liberalismo	195
VIII. La dimensión religiosa de la vida estatal	225
Bibliografía	251

Prólogo

¿Actualizar a Hegel? ¿Tiene sentido? ¿Presenta alguna utilidad? Al menos, en principio, es tremendamente problemático actualizar a un autor, a un pensador, a un filósofo que pensó hace muchos años en y para un contexto histórico considerablemente distinto al nuestro. Actualizar a un clásico (y vaya que Hegel lo es) puede ser un ejercicio francamente desatinado porque implicaría haber sorteado con éxito la comprensión de la realidad, que es, nada menos que para lo que sirve Hegel. Y ahí está un verdadero problema. Para actualizar a Hegel se requiere un diagnóstico de “lo actual”, de lo que es “presente”, del significado de nuestra época. Y eso significa haber alcanzado con precisión, certidumbre y verdad, la comprensión de la realidad, de la realidad de nuestros tiempos. Pero enunciar la realidad, simbolizarla, ponerle orden, atraparla con el pensamiento, aprehenderla con el concepto, no es un ejercicio virgen, espontáneo, ingenuo. De hecho, puede ser el resultado de un discurso hegemónico que vale como sentido común. Esto nos obliga a reflexionar acerca de la génesis de las certezas que valen como verdaderas en una época y en un lugar determinados. Por supuesto que no todas aquellas certezas son igua-

les. Las hay del conocimiento pero también de la sensibilidad, del entendimiento, de la razón.

Cuando queremos hacer un diagnóstico de época, requerimos una teoría. Si esa teoría es, por ejemplo, del tipo del realismo ingenuo o del empirismo o del positivismo, actualizar a Hegel significaría someterlo, subsumirlo, encajarlo en una descripción del presente que para nada le ajustaría. Y es muy común cometer este error: se describe la época actual desde un horizonte ajeno al pensamiento que se va a tratar y, entonces, se fuerza a un pensador a constreñirse a una descripción procedente de otro sistema de pensamiento.

Por tanto, el propio diagnóstico del presente tendría que poder desprenderse del pensamiento de Hegel. El simple enunciado de entrever la posibilidad de que Hegel pudiera ver el mundo de hoy, nuestro mundo, la época presente o la actualidad, parece, de inicio, un despropósito. Es en el terreno del pensamiento que nos podemos comunicar con los autores de diversas épocas. Hegel fue un filósofo y, por ello, distinguió entre el punto de vista ordinario y el punto de vista especulativo o filosófico. Para un ordinario todo parece ordinario. Para el historiador, para el teórico, para el hombre de ideas, hay ideas, hay razón en la historia. Hegel pone el ejemplo del ayudante de cámara para el que no existe el héroe, sino sólo el personaje de carne y hueso que come, duerme, va al baño, suda, ensucia, etcétera. Pero ve esto precisamente porque... es un ayudante de cámara. Sólo hay héroes, grandes acontecimientos históricos, gestas monumentales, *derecho, moralidad, eticidad, estatalidad*, para quien se hace sujeto de razón. En efecto, en Hegel esto adquiere todo el peso de la frase todavía terriblemente tergiversada: “Todo lo real es racional y todo lo racional es real”. Se trata de la *realidad efectivamente* creada por el ser humano, el que obra (*werken*) y, con ello, modifica el entorno, lo crea. Realidad efectiva (*Wirklichkeit*), pues, que el hombre ha modificado y que es, por ello, racional. Pero la racionalidad es siempre proceso del espíritu y, por ello, eminentemente social. El individualismo posesivo es engañoso porque nadie depende sólo de sí mismo. Y quizá el individuo no se percate de todas las consecuencias de su acción, pero la razón sí. ¿O qué? ¿Acaso no vivimos en un tipo de sociedad en la que la auténtica realidad está en el universo de

las ficciones, las ilusiones, las fantasías, como aquella representada en el código de barras de las mercancías? ¿Acaso no hay universalidad cuando todo mundo, sea musulmán, católico, judío, budista, confuciano, hombre, mujer, joven, viejo, homosexual, europeo, latinoamericano, estadounidense, sea lo que sea, entra en relaciones de intercambio dinerario mercantil? ¿Acaso no todos compramos y vendemos? ¿Cómo negar la universalidad del mundo burgués? Digo que un filósofo que propuso una lógica peculiar para pensar la dinámica de los fenómenos que se afirman a través de su negación, tiene mucho que decirnos en la época actual en la que se están desmoronando una serie de conciliaciones entre los seres humanos que habían prevalecido todavía en el pasado reciente; armonizaciones entre el capital y el trabajo, y ensambles que le dieron un sentido de racionalidad a la existencia y acción del Estado, devenido Estado social, que hoy en día está siendo socavado por el interés privado ilimitado.

La cuestión, entonces, sería no tanto actualizar a Hegel sino recuperarlo para pensar nuestro presente con él. El resultado, quizá venturoso, sería obtener un diagnóstico hegeliano de nuestra época. Pensar con Hegel (y a veces contra Hegel ¿por qué no?) nuestro tiempo, nuestro momento de un devenir que nos sobrepasa, nuestro mundo, puede desembocar en una ampliación de nuestro horizonte de comprensión de los fenómenos políticos actuales. Así que, para ser honestos, no pretendo actualizar a Hegel sino desarrollar una tentativa de pensar con él, con algunas de sus tesis, aspectos inquietantes de nuestra época. ¿Cuáles son las narrativas que le dan forma a nuestra época? Para todas ellas Hegel tendría una respuesta a la mano, inmediata, o derivada de su horizonte de comprensión. A continuación, sin ánimo de ser exhaustivos, señalaremos los grandes problemas epocales o las principales narrativas del presente, correlacionadas con la temática hegeliana desde la cual se podría entreverar una respuesta:

- La globalización o mundialización: Filosofía de la historia.
- El discurso de un liberalismo neoliberal o ultraliberalismo: Hegel contra la subordinación del Estado a los intereses privados,

porque eso significaría la anulación del Estado y, por tanto, de la racionalidad en la organización de la vida en común.

- El discurso posmoderno: reivindicación de la totalidad y la universalidad.
- El discurso de los Derechos Humanos y la democracia: Reivindicación de la historicidad del ser humano; superación del individualismo posesivo, defensa de la libertad subjetiva; postulación de una clase universal cuyo propósito es la asunción de lo universal como su interés particular. La monarquía constitucional como diseño de la integración de los intereses dispares.
- La rehabilitación de Kant, la teoría de la justicia de Rawls, la ética del discurso de Habermas y Apel, el republicanismo de Hannah Arendt, los intentos de “kantianizar” a Hegel: comprensión de la superación hegeliana de la “mera moral” kantiana.
- El “giro” cultural de los *Cultural Studies*, el Poscolonialismo, los *Subaltern Studies*, el multiculturalismo, la interculturalidad y el “giro” decolonial: comprensión de la forma imperial en tanto cultura.

Conviene ahora revisar algunas de las coordenadas del pensar hegeliano que señalan puntos axiales de esta forma de razonar. Más adelante, a lo largo del libro, señalaremos los rasgos fundamentales de nuestra época en función de las directrices hegelianas, fundamentalmente a través del modo en el que la dialéctica permite su comprensión racional mediante el proceso de superación. Las siguientes serían algunas de las claves, quizá las más célebres, del pensamiento de Hegel:

- Lo verdadero queda puesto no sólo como sustancia sino también como sujeto.
- Lo verdadero es el todo.
- El Búho de Minerva levanta el vuelo en el crepúsculo.
- *Die Aufhebung* (la superación).
- *Die Bildung* (la formación).

- El reconocimiento.
- La cuestión del *otro*.

Cuando Hegel ingresa en el *Stift* (seminario) de Tubingen, la filosofía de Kant era dominante en Alemania, pero ya llegaban ecos de la discusión acerca de la sociedad civil y de la economía, ecos que venían desde Inglaterra. La economía política había surgido en la Inglaterra mercantilista del siglo XVII. Los primeros esfuerzos por comprender de dónde provienen la riqueza y la ganancia, cómo se determinan los precios, qué es lo que le conviene a un Estado nación, esto provenía básicamente del siglo XVII. Aunque en el Renacimiento italiano surge la palabra *Estado* y el proyecto de construir nuevas comunidades políticas llamadas Estados nacionales, todavía Europa está organizada políticamente como un gran mosaico heterogéneo, abigarrado, de imperios, ciudades, burgos, feudos. En la vida agraria feudal no había Estados nacionales. El Estado nacional se generó realmente al concluir la Guerra de los Treinta Años, guerra religiosa que había iniciado en 1618 y terminaría precisamente en 1648. Católicos y protestantes se disputaron el control territorial y el poder político armas en mano. Surgió entonces el Estado moderno, en 1648, con la Paz de Westfalia, y al año siguiente se desencadenó una revolución en Inglaterra, una revolución burguesa, alimentada por los protestantes calvinistas, quienes buscaban básicamente la anulación de los privilegios. Es una revolución burguesa en el sentido en que los excluidos de ese tiempo no tenían títulos nobiliarios y ya no querían sostener la economía de los privilegios; buscaban tener derecho sobre aquello que producían. Por esta razón, es recuperada la antigua idea religiosa del “pacto” entre el pueblo y Dios, pero se le imprimía un giro inédito: el nuevo pacto es, a un tiempo, de unión de todos los iguales y de sujeción a una *instancia abstracta*, la cual pudiera o no ser ocupada por un monarca, pero también por una asamblea o por un pequeño grupo de representantes. Es la génesis de las modernas teorías del pacto o contrato social. En 1651 Hobbes publica su *Leviatán*. La cadena de revoluciones burguesas que se gestaron en los siglos XVII y XVIII tuvieron como epicentro al hombre que trabaja, que se arriesga, que

produce la riqueza y que carece de privilegios. John Locke publica anónimamente sus *Dos tratados sobre el gobierno* en 1690. Cuando decimos “revoluciones burguesas” no lo hacemos en un sentido peyorativo, sino en un sentido histórico del burgués que es un hombre nuevo.

Como para Hegel la filosofía no es sino la historia expresada en pensamientos, es preciso indicar que, en efecto, su propia filosofía expresa este mundo nuevo en el que se está construyendo un también nuevo modo de vida basado en la igualdad y en la libertad, pero igualmente en la libre individualidad. ¿Significa esto que su filosofía sólo es la expresión filosófica del surgimiento del mundo burgués? Sí y no, pues, en tanto filosofía, se inscribe en lo universal, pero necesariamente ha de expresar en ideas la forma social moderna. Es esta la tensión que caracteriza, de todos modos, a la filosofía en su relación con el mundo. Vivimos aún en el mundo burgués y prevalece aún la forma social del valor de cambio; esa es la razón principal por la que el pensamiento de Hegel continúa siendo vigente. Pero, de inicio, para dejar en claro los elementos esenciales de esta vigencia, es necesario referirse a la fuerza real de su pensamiento que es el pensar dialéctico. Y una forma didáctica de hacerlo consiste en exponer el núcleo de este procedimiento del pensamiento a través de la lógica de la conciencia. Esto se facilita por la enorme popularidad que alcanzó, gracias a Kojève y al psicoanálisis, a las políticas de la identidad y a Fukuyama, la dialéctica del amo y el esclavo, y la lucha por el reconocimiento.

En primer lugar esto nos permite referirnos a algo muy conocido que, empero, no ha de entenderse en el sentido habitual, sino en el terreno especulativo. No se trata, entonces, de percibir a dos individuos que pelean entre sí o a dos grupos de personas de carne y hueso que se enfrentan violentamente; tampoco debe entenderse la “lucha por el reconocimiento” como las manifestaciones callejeras en reclamo de cierta clase de derechos. A lo que Hegel se refiere, en cambio, es a la lógica y a la naturaleza de la conciencia, entendida como la capacidad humana de percatarse del mundo. No es el Yo cartesiano el primer principio del pensar: eso ya tiene varios supuestos. Lo primero que acontece en el plano filosófico, cuando un ser humano

quiere conocer algo del mundo, es que se percata, cae en la cuenta de que posee la capacidad de percatarse. Pero, por lógica, esto no es posible si el percatarse no es percatarse de algo: van de la mano. Y el percatarse de algo todavía no determinado implica que la conciencia se percata de que es conciencia, lo que significa que la conciencia misma se desdobra. Ahora sí una conciencia se encuentra frente a otra y se enfrentan, no por una vocación violenta o por una tendencia instintiva a aniquilar al otro, sino porque, para que se sea conciencia, es necesario negar a la otra conciencia: no es un movimiento voluntario hacia delante, sino una simple implicación lógica del concebir algo (la otra conciencia o, para ser más precisos, la conciencia desdoblada, el otro momento de la misma conciencia pero puesto frente a la conciencia inicial). Entonces, la conciencia para ser conciencia, ha de delimitar o determinar lo que ella es, y para hacerlo ha de diferenciarse de la otra conciencia. Pero esta diferenciación significa que niega a la otra conciencia. Dramáticamente, es decir, en el histrionismo dramático de Hegel, este giro lógico es representado como una “lucha a muerte de las conciencias por el reconocimiento”. Precisamente el reconocimiento significa caer en la cuenta de la existencia del otro, lo cual implica que la conciencia niega a la otra conciencia y en este acto, que es recíproco, la negación llega al punto de la autonegación, porque si la conciencia simplemente niega a la otra conciencia, entonces se negaría a sí misma, por lo que queda prendida de la necesaria afirmación de la otra conciencia. En el lenguaje teatral de Hegel aparecen el Señor o Amo y el Siervo o Esclavo, uno representando a la conciencia “reconocida” y otro representando a la conciencia que reconoce; pero se trata de dos *momentos* del mismo proceso y no de dos *personas*. Se trata, es necesario enfatizarlo, de los procesos de la conciencia por el mero hecho de ser conciencia. He aquí, entonces, el núcleo del pensar dialéctico, base de las consideraciones hegelianas sobre la historia, el Derecho y el Estado.

En la época de la reestructuración global del capital se ha puesto en jaque al Estado. Sostengo, como uno de los puntos cardinales de la actualidad de Hegel, que su concepto de Estado no sólo es vigente en el plano descriptivo, sino que ha adquirido mayor relevancia aún en el terreno normativo. ¿Qué es el Estado para Hegel? Literalmen-

te, el Estado es la realidad de la idea ética. ¿Qué significa esto? Es necesario primero entender la motivación principal de la filosofía hegeliana que es la unificación o conciliación de las distintas corrientes filosóficas sobre un tema. La formación intelectual de Hegel le permite asumir la tarea de unificar en una sola filosofía toda la historia, porque para él la filosofía es la historia pero elevada a conceptos. De ahí que conciba que la historia es racional y tenga una finalidad; lo primero, porque la historia realmente existente es la que concibe el historiador desde una lógica ordenadora de los acontecimientos del pasado; lo segundo, porque si un filósofo es capaz de pensar es porque se han dado las condiciones propicias para ello, porque ha habido separación del trabajo intelectual y el trabajo manual, porque se ha conquistado, mediante trágicos acontecimientos, la posibilidad y necesidad de la libertad subjetiva. Este es, pues, un sentido u orientación básica del desarrollo de la humanidad; y justo a ese desarrollo y a esa humanidad son a los que Hegel les llama *espíritu* que, obviamente, se distingue de la naturaleza. De hecho, es el espíritu el que subsume a la naturaleza porque la comprende, la doma a través del conocimiento. Así, el Estado es la realización de esa humanidad organizada en normas que están respaldadas por una autoridad. Entonces, el Estado es una comunidad política como la polis griega, pero Hegel quiere llevar a una unidad superior todo lo que se elaboró antes; por lo tanto, ensambla la bella armonía de esa unidad política, o sea, la idea de una comunidad formada por ciudadanos libres e iguales ligados por el *logos* para ponerse de acuerdo en sus asuntos comunes, con el cristianismo (porque precisamente del cristianismo proviene el sentido de igualdad universal en comunidad cuyo lazo constituyente es el amor), y además quiere incorporar la moderna teoría contractualista del Estado y, así, darle un lugar protagónico en su propia noción especulativa del Estado.

Frente al “giro cultural” Hegel sigue siendo igualmente vigente. Esto debe ser referido a su concepto de *espíritu* y, dentro de él, a su problematización de la diferencia y unificación de la moralidad y la eticidad (*Sittlichkeit*). Para Hegel el espíritu se desenvuelve utilizando el motor de los individuos y sus intereses específicos, es decir, el espíritu se mueve por el deseo de ser reconocido que

para él será la vanidad. Los individuos en concreto se mueven por vanidad, pero al hacerlo mueven al espíritu hacia la consecución de fines nobles del espíritu, no del individuo. Hegel recupera la teoría contractualista del Estado pero la sitúa en el nivel de la sociedad civil. Es cierto que Hegel separa Estado y sociedad civil en un primer momento, pero después hace funcionar a la sociedad civil dentro del Estado porque si no lo hace así, el Estado no puede ser la comunidad de vida ética del presente, la polis modernizada y que ha pasado por la escisión que implica la lógica conflictiva del interés privado.

En Hegel, el Estado es un ente éticamente construido porque se basa en las costumbres de los pueblos. El espíritu de los pueblos tiene que ver con esas costumbres. La palabra *espíritu* viene de varias fuentes, pero la principal es de Montesquieu que analiza el *espíritu* de las leyes, pues para él las leyes provenían de las formas de habitar un lugar que tiene un pueblo. Es importante mencionar que las leyes no sirven si no descansan en la costumbre, pero esas costumbres no son arbitrarias sino resultado de los hábitos que se han avalado como exitosos en el proceso de habitar un territorio, convertirlo en un espacio de apropiación y de herencia para las generaciones futuras. Recordemos que Rousseau había establecido una relación directa entre la constitución política de un pueblo y los factores geográficos y climatológicos que imperaban en él.

Para Hegel tanto el contractualismo como el liberalismo, eran demasiado abstractos, pues sus categorías y conceptos no se desprendían de las cosas mismas, no eran el resultado de interrogar la lógica constitutiva de las cosas mismas, sino que sus puntos de partida tenían más que ver con la imaginación o la atribución arbitraria de rasgos determinados a una supuesta naturaleza humana. Era necesario poner a prueba sus postulados mediante la exposición lógica de sus características esenciales, las que ya están implicadas o traen de suyo. En consecuencia, era necesario abrir una problemática crucial para el mundo moderno que consiste en entender las condiciones de posibilidad de realización de los postulados de la razón. A la moralidad kantiana habría que agregarle la investigación sobre las condiciones históricas de posibilidad de que exista el hombre concreto, de carne y

hueso, que pueda poner en práctica el “reino de los fines”. Así pues, se abre la veta de la relación entre la moralidad abstracta y universal, y lo históricamente determinado constitutivo de la configuración concreta de los pueblos en tanto comunidades políticas regidas, sí, por el principio de la libertad pero que habitan un determinado lugar geográfico y poseen costumbres heredadas por sus antepasados. En este sentido, Rousseau y Montesquieu son claros antecedentes de Hegel porque también se refiere al carácter de un pueblo y a sus formas políticas.

En cuanto lo político, Hegel sintetizará la versión antigua del orden político que es la polis y la civitas, con el Estado, con la versión moderna de la comunidad política, y su propuesta va a ser concebir al Estado como la *realidad efectiva de la idea ética*, o sea, como la eticidad objetiva y expresada en leyes, instituciones y costumbres, porque el Estado, en realidad, tiene un sustrato formado por las costumbres, aunque no cualquier costumbre, sino las de hombres libres y autoconscientes que forman una comunidad racional. El Estado es, por lo tanto, una comunidad racional porque las costumbres son resultado del hábito de un hombre ilustrado.

Hegel tiene una idea del patriotismo que es simplemente dar la vida por la comunidad, nada más y nada menos. También es importante mencionar que comprende el plano de la guerra y que a nivel internacional no hay Estado que ponga en orden a los demás Estados, que los someta con una legalidad superior. La potencia de un Estado imperial se da en el terreno de lo fáctico. Para el filósofo de Stuttgart, las relaciones internacionales se desenvuelven en el ámbito propio del “estado de guerra” tal y como lo habían concebido los contractualistas. La paz perpetua de Kant es para Hegel una enorme ingenuidad, ya que la realidad de los Estados, al no existir un tribunal superior con una autoridad verdaderamente vinculante, es una situación de guerra potencial de carácter permanente, lo cual significa, realista y objetivamente, que el orden mundial queda puesto y determinado por el espíritu del pueblo vencedor. En el sistema de Hegel, esto cierra al espíritu objetivo, pero ahí no concluye la historia porque viene a continuación el despliegue del espíritu absoluto constituido por el arte, la religión y la filosofía.

Respecto de la libertad, encontramos en Hegel los dos tipos de libertad que en su momento destacó de modo clásico Isaiah Berlin¹ y que son de sobra conocidos. Sin embargo, hay en Hegel una peculiaridad fundamental a saber: la libertad subjetiva, o sea, libertad del individuo, no coincide exactamente con la “libertad negativa” de pretender actuar sin obstáculos y sin coerciones para hacer lo que se quiera o lo que se desea, sino que es, necesariamente, una dimensión inextricable del otro momento de la libertad que es la libertad objetiva, aquella relacionada con la noción de libertad positiva propuesta por Rousseau y Kant, y formulada como *no obedecer otra ley que aquella que yo mismo me he dado*. Las dos libertades son conceptuadas como momentos diferenciados pero de un mismo proceso, y eso es lo que pasa en el proceso estatal. La libertad, en suma, es un proceso y no solamente un despliegue de la mera voluntad individual. Si el individuo no participa en la elaboración de las leyes que lo rigen, entonces, no es libre, pero la participación no tiene por qué quedar reducida al momento electoral de depositar un voto en una urna; ha de ser un proceso continuo que no provenga sólo de la condición de ciudadano abstracto, sino que debe involucrar dimensiones reales de la vida productiva de los sujetos.

Hegel, por supuesto, le da un lugar al mercado y a la sociedad civil que es el Estado exterior. Ahora bien, el Estado en tanto comunidad política éticamente constituida, necesita un piso superior y es justo el Estado político que es el complejo institucional, regido por la racionalidad de una clase universal, que son los hombres racionales que pueden planear la actividad del Estado armonizando los conflictos que vienen de la sociedad civil, logrando así potenciar a la nación. El espíritu, entonces, es en realidad un proceso que presenta

¹ La célebre conferencia del ilustre liberal fue impartida en 1958. Puede encontrarse en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, 1993, España, Alianza, y parcialmente en: Anthony Quinton (comp.), 1974, *Filosofía Política*, Fondo de Cultura Económica, México. Su visión de Hegel, empero, es de lo más convencional porque rescata las partes más legibles en función de su propia posición liberal: *Id.* 2006, *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 104 y ss.

momentos subjetivos y objetivos, pero ensamblados los unos con los otros. Encontramos, entonces, una noción tanto de política como de Estado, que se desenvuelven contradictoriamente, pero es esta la condición de su movimiento. La intersubjetividad no es sólo abstracta y es la base desde la cual se constituyen el derecho, la moralidad y la eticidad. En consecuencia, para Hegel el Estado es el nombre de un proceso contradictorio que se concreta en cada individuo. Pero el individuo no es la única referencia, pues, por lógica, no hay individuo si no hay grupo. En la sociedad civil hegeliana hay tres clases sociales: la clase sustantiva o sustancial que es el campesinado; la clase productiva, que está constituida por los comerciantes, los industriales, el artesanado y el proletariado. Nótese que no hay una diferenciación esencial entre el interés del capitalista y el del obrero, sino que estas dos figuras son diferenciaciones del mismo interés. Finalmente, hay una clase que se ubica por encima de lo particular y es fundamental para la estabilidad y reproducción del Estado y es la clase universal. En efecto, el sistema de clases se lleva al plano político y queda construido el Estado racional hegeliano como un proceso de conciliación de los diferentes (individuos, grupos e intereses) mediante un sistema de representación bicameral con una monarquía atada por las leyes. Se trata de una monarquía constitucional que representa formalmente la estructura lógica de todo Estado moderno. Es posible, entonces, llevar esto al plano normativo y se verán con facilidad las dimensiones de la vigencia política del pensamiento hegeliano. No sólo quedará clara la agudeza de este pensador sino que todavía podría ser rehabilitado como un hontanar de ideas para, al menos, lograr cierta comprensión de lo que se juega en los conflictos sociales de nuestra época.

En síntesis, no pretendo “actualizar a Hegel”, sino explorar este complejo pensamiento desde la intuición de una época tremendamente conflictiva que para nada ha cumplido las expectativas depositadas en la modernidad. Así que aspiro a que la sensibilidad, la percepción y el entendimiento que provienen de la experiencia de una conciencia situada en el Sur, puedan aliarse con el pensamiento de Hegel no sólo para comprenderlo sino para pensar nuestro tiempo; quizá esto también implique explorar reductos insospechados para el propio Hegel.

Este esfuerzo se desarrollará en los siguientes ocho capítulos. El primero tiene un carácter más bien general e introductorio, básico pero muy necesario, por lo que se titula “Prolegómenos” y es una franca obertura. El segundo capítulo se apoya en el filósofo canadiense contemporáneo Charles Taylor para discutir la pertinencia y actualidad de Hegel. El tercer capítulo recupera una de las grandes obras de Hegel, la *Fenomenología del espíritu*, para pensar el Estado y lo político en términos actuales. El cuarto capítulo evalúa la vigencia del pensamiento de Hegel para pensar la política de nuestros tiempos. El mismo interés se encuentra en el quinto capítulo que expone la teoría hegeliana del Estado y se arriesga una interpretación de su actualidad al conceptualarlo como el nombre de una contradicción. El siguiente capítulo, el sexto, se pregunta en torno al tema de la Revolución, tan caro para la tradición marxista, pero lo ubica en las coordenadas hegelianas para destacar las derivaciones y derivas inesperadas o indeseables, pero lógicamente explicables, de este hecho histórico permanente. El capítulo séptimo trata de rastrear la fortaleza de los argumentos hegelianos para cuestionar al liberalismo hoy hegemónico. Finalmente, el capítulo octavo recupera una dimensión soterrada pero de vital importancia para la vida estatal, que es el hecho religioso conceptualado especulativamente para iluminar aspectos vertebrales de la vida política actual. La esperanza es que este libro pueda resultar útil en cuanto inspire una ampliación del horizonte desde el que comprendemos el mundo de nuestra época.

Por último, es necesario advertir sobre el aparato crítico que la profusión de citas de los textos de Hegel, a lo largo del libro, me ha obligado a realizar las referencias de sus obras mediante una clave, cuyo significado se encontrará en la bibliografía al final del trabajo.

I. Prolegómenos

El propósito central de este capítulo es abrir algunas vetas que permitan incursionar en la filosofía de Hegel para facilitar su comprensión en tanto filósofo del presente. Es una tarea difícil porque los primeros intentos de leerlo sin previa formación filosófica pueden resultar desesperantes, desesperanzadores e infructíferos, pues la prosa hegeliana parece *prima facie* una sucesión de galimatías. El continuo fracaso en la comprensión de Hegel debido a que su lectura es ardua, ha sido un motivo de simplificación, a veces burda, a veces tergiversadora, otras más, simplemente errónea. En algunas ocasiones, como hizo Alexandre Kojève,² se toma uno de los temas hegelianos como hilo conductor para hacer una interpretación inspirada que puede reportar múltiples usos. En efecto, la dialéctica del “amo y el esclavo” se prestó para hablar de muchas cosas, entre ellas, de manera destacada, de las relaciones de dominación entre clases sociales, de los vínculos

² *Introducción a la lectura de Hegel. Lecciones sobre la Fenomenología del espíritu impartidas desde 1933 hasta 1939 en la École Pratique des Hautes Études*, 2013, Trotta, España.

amorosos, de la dinámica sexual y de los cambiantes papeles que los sujetos desempeñan en su interactividad (o interpasividad, como dice Žižek).³ Lo mismo aconteció con el tópico del “fin de la historia”, utilizado por Francis Fukuyama,⁴ sobre las huellas del propio Kojève, para argüir en favor del orden social liberal y capitalista hoy vigente. Algo parecido está sucediendo con el tema del “reconocimiento”, pues se ensambla perfectamente con el multiculturalismo y con las demandas de las minorías, tan características de la política contemporánea.⁵ Todo esto indica la importancia de Hegel, pues sus resonancias son considerables, pero también es cierto que no en todos los casos es la obra del filósofo la que está en juego sino que ha sido tomada como foco de inspiración para discurrir, por cuenta propia, sobre diferentes posiciones respecto de la vida contemporánea. Sucede así con todos los pensadores clásicos y es una de sus características en tanto referentes obligados, pero con Hegel este proceder se acentúa, pues de pronto su lenguaje alambicado puede dar la pauta de interpretaciones a la medida de los intereses, políticos o no, del hermeneuta. Es lógico y no es deseable ni posible que concluya definitivamente esta inmensa variedad de ejercicios con un canon taxativo y eterno. Es un hecho que la disputa de ideas es una característica de la humanidad, de la vida civilizada, de eso que Hegel llamó el despliegue del espíritu, lo cual se aplica, claro está, a su propia obra. Las interpretaciones son, entonces, propuestas de lectura que, dependiendo del ángulo que se adopte, pueden ser legítimas y sugerentes, inspiradoras y creativas o espurias y descabelladas: eso depende de la argumentación desprendida de la letra hegeliana. Por eso, aquí sólo aspiro a orientar una actitud abierta respecto a lo que el mismo Hegel desarrolló.

³ Slavoj Žižek, 2003 “El sujeto interpasivo”, en *Posiciones 2*, noviembre, Parusía, Argentina.

⁴ *El fin de la historia y el último hombre*, 1994, Planeta-Agostini, España.

⁵ Quizá el referente principal de esta lectura sea Charles Taylor, 1993, *El multiculturalismo y la ‘política del reconocimiento’*, Fondo de Cultura Económica, México.

Como se trata de unas notas introductorias organizadas a la manera de *Prolegómenos*, haré primero una exposición convencional sobre Hegel, basada en los datos principales de su biografía. Después, con base en el libro de Jon Stewart,⁶ procuraré desmontar algunos de los prejuicios que rondan la obra del filósofo, agregando una crítica a algunos señalamientos procedentes de América Latina. Por último, apuntaré hacia el núcleo de la filosofía hegeliana citando algunas claves que nos permitan comprender el idealismo de Hegel.

Un histérico sublime

Fue el filósofo esloveno Slavoj Žižek quien tituló uno de sus libros sobre Hegel como *El más sublime de los histéricos*; de hecho, es su primer libro publicado en francés,⁷ hace ya 30 años. Pero la expresión la toma de Jacques Lacan, quien en el Seminario 17 (El Reverso del psicoanálisis), al explicar los famosos “Cuatro discursos”, en especial el del Amo, señala: “Aquí, en el discurso de más a la derecha, ¿en qué lugar está? En el lugar que Hegel, *el más sublime de los histéricos*, nos designa, en el discurso del amo, como el de la verdad. No puede decirse, en efecto, que la *Fenomenología* del espíritu consista en partir del [sic] *Selbstbewusstsein*, pretendidamente captado en el nivel más inmediato de la sensación, que implica que todo saber se

⁶ *The Hegel Myths and Legends*, 1996, Northwestern University Press, Estados Unidos.

⁷ Cuenta el autor: “Mi primer libro francés (sin contar la colección de artículos sobre Hitchcock), *Le Plus Sublime des Hystériques* [...], que es en dos terceras partes el mismo texto que *El sublime objeto*, aunque no fue un fracaso total, tampoco produjo un impacto serio”. El libro *El sublime objeto de la ideología* fue publicado en inglés en 1989 por la editorial Verso, y *El más sublime de los histéricos*, en 1988 por la editorial Point Hors en francés. No fue sino hasta 2011 que este libro se volvió a publicar pero ahora por Press Universitaires de France. En el mundo académico e intelectual, la fama puede ser determinante para sacar del olvido textos juveniles. Vid. 1992, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México; 2013, *El más sublime de los histéricos*, Paidós, Argentina.

sabe desde el principio. ¿Para qué tanta fenomenología si sólo se trataba de eso?”.⁸ Como quiera que sea, causa desconcierto que a Hegel se le clasifique como histérico, ya sea de una manera clínica, metafórica o convencional. Recordemos que la neurosis puede ser histérica u obsesiva; el individuo llamado Georg Wilhelm Friedrich Hegel, nacido el 27 de agosto de 1770 en Stuttgart (aún no era Alemania), podría ser clasificado más en el lado de lo obsesivo que en el de la histeria, pues era un auténtico “molino de libros”. Alguien tan disciplinado, riguroso, y ciertamente obsesionado por las ideas filosóficas hasta el más mínimo detalle, alguien quien a sus escasos 36 años fue capaz de escribir una de las grandes obras de la historia, la portentosa *Fenomenología del espíritu*, no parece ser un histérico. ¿Por qué, entonces, ubicarlo como tal y además agregarle el adjetivo de “sublime”? Quizá por aquello de alcanzar la meta del saber absoluto como la sublimación de una histeria más bien ordinaria y convencional, o quizá porque desde el punto de vista psicoanalítico lacaniano, querer saber (¿cómo me quieres?, ¿qué quieres de mí?) es una preocupación del orden de la histeria. Ni Lacan ni Žižek explican, en realidad, de modo directo y franco, las razones de la designación.

Hay un antecedente inquietante que también alude a lo histérico asociado con el pensamiento de Hegel. Se trata de Karl Popper (al que nos referiremos nuevamente), uno de los más acres críticos de nuestro filósofo idealista. El autor liberal apunta:

“No es fácil pasar por alto *cierto grado de histeria* en esta teoría de las relaciones humanas y su reducción a las categorías de señorío y servidumbre. Por mi parte, no dudo que el método de Hegel de enterrar sus pensamientos bajo montañas de palabras, que es necesario remover a fin de llegar a su sig-

⁸ J. Lacan, 2004, *El Seminario 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*, 5ª. reimpr., Paidós, Argentina, p. 36. A continuación Lacan sigue hablando del discurso del Amo y del saber absoluto, para agregar que lo único que motiva la función del saber es su dialéctica con el goce: “El saber absoluto sería, pura y simplemente, la anulación de este término. Quienquiera que estudie en detalle el texto de la *Fenomenología* no puede albergar la menor duda”.

nificado [...] constituye uno de los síntomas de esa *histeria* de que hablamos; es una suerte de evasión, una forma de esquivar la luz del día.”⁹

Resulta claramente sintomático que también Popper diagnostique como histérico el reduccionismo implicado en la dialéctica señor/siervo. En descargo de Hegel es pertinente aclarar que esa “lucha por el reconocimiento” entre las consciencias que deriva en el triunfo de una sobre la otra y, en consecuencia, en el establecimiento de una relación “amo/esclavo”, es tan sólo una de las figuras de un largo proceso, el cual es, a un tiempo, epistemológico, literario e histórico, y concluye no en saber todo, pues la meta es el recorrido mismo. Al menos lo transcrito arriba de Popper garantiza que su crítica al filósofo de Stuttgart está completamente desorientada, pues es más que claro que no entendió nada. No es Hegel quien redujo las relaciones sociales a la dialéctica amo/esclavo y aquí de nuevo queda fuera de lugar la etiqueta de histérico. Pero, en todo caso, hacer un perfil de la estructura de personalidad de Hegel, queda fuera del interés de este capítulo (y del libro entero) pues no le veo más que una intención mercadotécnica o denigrativa.

Ha quedado registrado, así pues, que Hegel escribió la *Fenomenología del espíritu* en 1806. Lo hizo en Jena, donde se había avendado desde el 21 de enero de 1801, después de un periplo que lo llevó de su ciudad natal a Tübingen (1788-1793), donde estudió en el *Stiftung* o Seminario protestante, hasta Frankfurt (1796-1800), pasando por Berna (1793-1796), ambos lugares donde se desempeñó como preceptor privado. En el Seminario de Tübingen conoció y trabó amistad con Hölderlin y Schelling, con quienes compartió su entusiasmo por la Revolución francesa, al grado de brindar por ella cada 14 de julio, costumbre que se le quedó a Hegel toda su vida. Si sembró con esos amigos un “Árbol de la Libertad” en honor a aquel gran acontecimiento histórico, no se sabe a ciencia cierta, pero de

⁹ K. R. Popper, 1989, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, España, p. 575 n.25.

que era un gran admirador tanto de esa eclosión de la libertad y la igualdad, como del emperador Napoleón, no cabe la menor duda. Es célebre lo que escribe de Bonaparte cuando el excelso invasor se prepara para tomar la ciudad en la que el propio Hegel concluía la *Fenomenología del espíritu*:

“He visto al emperador –esa ‘alma-del-mundo’– recorriendo a caballo la ciudad para revisar sus tropas. Es una maravillosa experiencia contemplar a semejante individuo, quien, concentrado aquí en un punto geográfico concreto, a lomos de su cabalgadura, extiende su brazo sobre el orbe y lo domina [...] Este hombre extraordinario, a quien es imposible no admirar.”¹⁰

Esta suerte de panegírico revela que Hegel estaba lejos de un apego a su tierra, a su nación o a su patria; de hecho, es anacrónico referirse al Estado nación soberano como la forma política generalizada en Europa; los Estados estaban en proceso de construcción en tanto formas políticas modernas fundamentadas en la libertad y la igualdad universales. La propia *Fenomenología* anuncia los nuevos tiempos en un pasaje célebre:

“No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entre-gándose a la tarea de su propia transformación.”¹¹

Así que Hegel es un filósofo de la modernidad o, si se quiere, un pensador burgués (como dice Ripalda), adscrito, claro está, a su tiempo histórico y cultural, pero cuyo pensar nos es increíblemente contemporáneo. De eso se trata aquí, pues el interés en él básicamente está

¹⁰ En: Terry Pinkard, 2001, *Hegel. Una biografía*, Acento, España, p. 303.

¹¹ FE: 12.

relacionado precisamente con la actualidad de esa extraña manera de conducir el pensamiento.

Antes de escribir su primera gran obra, Hegel se había enfrascado en temas teológicos vinculados, empero, con la filosofía kantiana y con su recepción por parte de Fichte y Schelling. En Berna redactó una *Historia de Jesús* y, en Frankfurt, *Sobre la positividad de la religión cristiana* y *El espíritu del cristianismo y su destino*. En Jena fue nombrado *Privatdozent* por la Universidad de esa ciudad. Sus ingresos dependían del número de alumnos inscritos en sus cursos de Lógica y Metafísica, pero no de un salario que le otorgara la Universidad. Los temas teológicos seguían ocupando una parte de su pensamiento, lo que era lógico debido a que eran un crisol donde convergían las diferentes posiciones respecto de la vinculación entre la religión, la moralidad y la política. A modo de ejemplo, citemos un célebre párrafo de una de las obras redactadas en 1802 donde Hegel hace patente su posición del vínculo entre la moralidad en el nuevo orden secularizado, asumiendo la “Muerte de Dios”; en efecto, en *Glauben und Wissen (Fe y Saber)*, el filósofo concluye:

“El puro concepto o la infinitud como abismo de la nada en el que todo ser se hunde, tiene que describir como momento, y sólo como momento de la suprema idea, el dolor infinito, que hasta ahora había alcanzado una existencia histórica sólo en la cultura, y sólo como el sentimiento sobre el que se basa la religión de la época moderna, el sentimiento de que Dios mismo ha muerto [...] De este modo tiene que darle una existencia filosófica a lo que fue también, o precepto moral de un sacrificio del ser empírico, o el concepto de la abstracción formal; y por consiguiente, tiene que restablecer para la filosofía la idea de la libertad absoluta, y con ella el sufrimiento absoluto o *viernes santo especulativo*, que por lo demás fue histórico, y a éste incluso en toda la dureza y la verdad de su ateísmo. Lo más diáfano, infundado e individual de los filósofos dogmáticos como de las religiones naturales tiene que desaparecer. Sólo de esta dureza puede y debe resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más pro-

fundo fundamento, a la vez abarcándolo todo y en su figura de la más radiante libertad.”¹²

A sus 32 años, el joven filósofo hace una ruptura teológica con Kant y Fichte para seguir su propio camino llevando las contradicciones de la moralidad a otro terreno, el de la vida ética de los pueblos o eticidad más allá de la mera moral, la historicidad, la política y el Estado.¹³ En Jena, aparte de estos escritos, se da tiempo para componer un texto que hoy en día se conoce como *Filosofía Real*.

Al salir de Jena Hegel radicó en Bamberg donde dirigió un periódico. Más tarde marchó a Nuremberg, donde pasó una buena temporada dirigiendo el *Gymnasium* (Educación media) de esa ciudad. Ahí, y compatibilizando las labores administrativas con la reflexión filosófica, redactó la *Ciencia de la lógica*, publicada entre 1812 y 1816, uno de los libros más complejos de la historia de la filosofía.

En 1817 marchó a la Universidad de Heidelberg a impartir cursos como profesor ordinario; de esa experiencia proviene la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Y, por fin, al año siguiente, se trasladó a la Universidad de Berlín a desempeñarse como lo que siempre quiso ser, profesor ordinario de filosofía. Ya cubierto de reconocimiento, escribió las *Líneas fundamentales de Filosofía del Derecho*, y sus célebres *Lecciones de Historia de la Filosofía*, *Filosofía de la Historia*, *Estética* y *Filosofía de la Religión*. Alcanzó a ser Rector de esa Universidad, pero moriría un poco después, el 14 de noviembre de 1831.

Los mitos y las leyendas

Abordemos ahora directamente algunos de los prejuicios que a menudo entorpecen el acceso a Hegel. Ya he señalado que algunos de

¹² FyS: 164.

¹³ También hacia 1802 redacta *El sistema de la eticidad* (SE).

ellos provienen del ansia por simplificar a un pensador denso de difícil acceso; otros se originan de interpretaciones apresuradas, pero sobre todo de aquellas que tienen una sobrecarga ideológica y un empeño desmedido por desvirtuar pulsionalmente los sentidos de la herencia de Hegel.

Hegel justifica todo lo existente

El primero de ellos reza así: Hegel justificó como racional todo lo existente. Pues bien: Hegel señala en el Prefacio a las *Líneas fundamentales de Filosofía del Derecho*: “Lo que es racional es real, lo que es real es racional”. (“*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*”). Esto en verdad no debería ser motivo de confusión, pues Hegel mismo es el que se encarga de explicar a continuación de la célebre frase su sentido auténtico:

“...lo único efectivamente real es la idea. De lo que se trata, entonces, es de reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, en la medida en que con su realidad entra al mismo tiempo en la existencia exterior, se despliega en una riqueza infinita de formas, fenómenos y configuraciones, y recubre su núcleo con la corteza multicolor en la que en un primer momento habita la conciencia, pero que el concepto atraviesa para encontrar el pulso interior y sentirlo también palpar en las configuraciones exteriores.”¹⁴

Ni más ni menos, filosofía en sentido estricto. En efecto, Hegel está haciendo filosofía. Cuando era joven pretendía ser un filósofo popular, no en el sentido de adquirir fama, sino en el de ser accesible al pueblo, pues de lo que se trataba, según el ideal de la Ilustración, era

¹⁴ FD: 51.

educar al pueblo para que fuera independiente, autosuficiente, dueño de sí mismo, en suma, libre. Ese era el ideal de la *Bildung* (formación), tan caro para los filósofos ilustrados alemanes. Recuérdese el modo en que Kant definía la Ilustración como la salida de la minoría de edad autoculpable.¹⁵ Pero más tarde Hegel se percató de la contradicción que existía entre el propósito de ser popular y la meta última de la libertad como autoconciencia, pues hacer accesible al pueblo los grandes problemas que requieren estudio, concentración, disciplina, esfuerzo e inteligencia, era rebajar la filosofía a mera opinión. Por eso, el Hegel maduro tiene claro que la filosofía ha de cuidarse de ser gratificante: no lo es porque no es terapia;¹⁶ al contrario, el individuo ha de esforzarse por elevarse al nivel de las exigencias del pensamiento filosófico: “Quien busque solamente edificación, quien quiera ver envuelto en lo nebuloso la terrenal diversidad de su ser allí y del pensamiento y anhele el indeterminado goce de esta indeterminada divinidad, que vea dónde encuentra eso; no le será difícil descubrir los medios para exaltarse y gloriarse de ello. Pero la filosofía debe guardarse de pretender ser edificante”.¹⁷

Entonces queda claro que desde el punto de vista filosófico, la *realidad* no está ahí y se conoce de manera inmediata. Al contrario, la realidad es una con su comprensión: la realidad verdadera se des-envuelve desde el pensamiento. “La oposición de la filosofía idealista y la realista carece por lo tanto de significado. Una filosofía que

¹⁵ “*La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía del otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirse de tu propia razón!:* he aquí el lema de la Ilustración”. I. Kant, 1987, *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 3ª- reimpr., p. 25.

¹⁶ No se puede dejar de señalar que hoy en día persisten los esfuerzos de convertir la filosofía en una terapia: Lou Marinof, 2002, *Más Platón y menos Prozak*, ediciones B, España, quizá sea el ejemplo más descollante, pero no es el único caso; véase también: Christopher Phillips, 2004, *Seis preguntas de Sócrates*, Taurus, España.

¹⁷ FE: 11.

atribuye a la existencia finita en cuanto tal un ser verdadero, último y absoluto, no merece el nombre de filosofía; los principios de las filosofías antiguas o modernas, el agua o la materia o los átomos son pensamientos, universales, ideales, no cosas tal como se encuentran de manera inmediata, vale decir, en su individualidad sensible”.¹⁸

Todo lo realmente efectivo se distingue de lo que aparece como realidad inmediata, y esto se expresa con una diferenciación entre el uso de la palabra *Realität* y la palabra *Wirklichkeit*. La primera sólo nutre a la certeza sensible. Pero hasta el sentir está mediado por la intersubjetividad, por el lenguaje, por la historia. La segunda palabra, en cambio, se refiere a la realidad efectiva, la que ha pasado por el pensamiento y es su resultado. Así, lo realmente efectivo pasa por la razón o, dicho con los términos que se pusieron de moda hace poco, es una *construcción* del pensamiento. De este razonamiento básico, no exclusivamente hegeliano, también se han extraído conclusiones psicoterapéuticas como es el caso de Paul Watzlawick¹⁹ y algunos otros, quienes han nutrido las ideas del tipo “la realidad está en ti”, “tu puedes cambiar la realidad empezando por ti mismo”, “la verdadera revolución comienza con la forma en que te percibes a ti mismo”, etcétera, ideas que abonan el terreno de la “programación neurolingüística” para cambiar de actitud y así mejorar la vida. Pero ese no es el camino de Hegel, porque su sentido de realidad y racionalidad no es fundamentalmente individualista ni narcisista. Que lo efectivamente real sea racional significa, en suma, que la única realidad es la comprendida por el pensamiento: lo real es la idea. El *Dasein* o “ser-ahí” que vemos, que tocamos, que gustamos, que oímos, es una manifestación finita de un conjunto de relaciones sólo aprehensibles por el pensamiento. Un ejemplo muy claro proviene de un didáctico profesor cuando discurría de estos temas: “el cerdito que vemos ahí, en el corral, es finito: terminará con mucha probabilidad, convertido en alimento; pero la *idea* de *cerdo*, esa sí es

¹⁸ CL I: 198.

¹⁹ *¿Es real la realidad? Confusión, desinformación, comunicación*, 2003, Herder, España.

infinita”. El propio Hegel adujo un ejemplo similar cuando anotó: “La existencia racional de un pollo singular consiste en que sea cebado y comido. Viento, corriente poderosa, poderoso océano, domado, labrado. No hay que guardar contemplaciones con la naturaleza; mísero sentimentalismo el que se atiene a singularidades”.²⁰ He aquí la relación entre racionalidad y realidad descrita de modo coloquial pero profundo.

Al pretender alcanzar el saber absoluto Hegel es totalitario

El segundo mito al que debemos referirnos sitúa a Hegel como un teórico totalitario, conservador y apologista del Estado prusiano. Quizá fueron primero Rudolf Haym²¹ y más tarde Karl Popper²² quienes más influyeron en difundir este mito. Para Popper, el platonismo de Hegel es “altisonante e histérico”. Esta histeria se enlaza con la cadena de pensadores que revelan la verdad desde una posición metafísica y el resultado no puede ser sino la instauración del totalitarismo. Existen hoy en día buenas condiciones para que este mito encuentre tierra fértil, pero es falso que Hegel sea totalitario, estatólatra o apologista del Estado prusiano. Desde el punto de vista de su filosofía política se ha argumentado suficientemente la idea del Estado como comunidad ética expresada en leyes, y ello se encuentra en armonía con la propiedad privada y la libertad individual, base de la legitimidad de los intereses particulares y la esfera del mercado. Si hay algo que caracteriza al totalitarismo es el aplastamiento de la libertad individual y la pretensión de controlar de modo absoluto hasta el más mínimo detalle de la vida de los individuos.²³ Parece entonces que Popper no leyó con atención y por

²⁰ FR: 169.

²¹ *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, 1857, reed. 1974, Darmstadt.

²² *La sociedad abierta... op. cit.*

²³ Por cierto, no se puede definir al totalitarismo como aquel sistema en el que todo es político, porque precisamente la política y la dominación totalitaria son in-

ello no entendió lo que Hegel escribe, pues al igual que en el primer mito abordado, aquí es Hegel mismo el que explica lo que afirma. Y es que lo que hacen Popper y sus seguidores, cuando se enfrentan con Hegel, es imponerle sus juicios a lo que alcanzan a entender, es decir, que *moralizan a priori* la propia lectura. Hegel expone filosóficamente el despliegue de la comunidad estatal en tanto universalidad racional, lo que se traduce en una forma de constitución *sui generis*, porque combina armónicamente la monarquía, la república y la participación de las corporaciones y de los propietarios de la tierra. Este diseño institucional atempera los intereses particulares y se pone como la condición del disfrute de la libertad individual. Hegel no dice *cómo debe ser* el Estado sino como *es*. Basta referirse a los primeros párrafos de la *Filosofía del Derecho* donde se aclara: “Este tratado, pues, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de *concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional*. La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al Estado cómo debe ser, sino en enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido”.²⁴

Por lo demás, es un dato que forma parte de la biografía de Hegel que él simpatizó con los intentos de modernización política de Prusia, pero su filosofía fue vista con desconfianza por los gobernantes prusianos. Jacques D’Hondt ha mostrado de forma detallada los episodios más notables de esta discordancia entre las autoridades prusianas y la filosofía de Hegel. Su simpatía por la Revolución francesa, por el “Espíritu del mundo montado a caballo” que era Napoleón, y por las libertades propias de la modernidad, son pruebas elocuentes de que no comulgaba con ningún tipo de autoritarismo estatal. Pero no se trata de atender a cuáles eran sus opiniones políticas del momento, sino de afinar el entendimiento y la razón para identificar su modo de conducir el pensamiento para construir los juicios que, en un primer momento, podrían parecer incomprensibles o desconcertantes.

compatibles. En el totalitarismo no hay política. Hans Buchheim, 1985, *Política y poder*, Alfa, Argentina.

²⁴ FD: 52.

Hegel es eurocéntrico

Pasemos ahora a otro lugar común sobre Hegel que resulta en un mito complementario de los dos anteriores que hemos examinado, aunque éste ha sido muy importante en América Latina, pues dictamina que es un pensador eurocéntrico y racista. De hecho, se da por sentado que su pensamiento es el cenit de la Razón Occidental, claramente representativa de la modernidad centrada en Europa que excluye o subordina, desprecia o soslaya, otros saberes, otras cosmovisiones y otros mundos de la vida, que no se ajustan al modelo de la Razón egocéntrica, científicista, experimental y patriarcal.

Lo primero que estamos obligados a consignar es al menos una de las fuentes hegelianas que han dado pábulo a la consideración aludida. Y en efecto, cuando en uno de los *locus* más desconcertantes y polémicos, Hegel indica que existen “pueblos sin historia”, trata de señalar la importancia de las leyes, del cumplimiento de procedimientos generales y abstractos, y de un comportamiento humano basado en la memoria y en la razón ilustrada, como base de las instituciones que dan orden al cuerpo social. Si a esta problematización agregamos el también polémico principio ya aludido según el cual “todo lo real es racional” y “todo lo racional es real”, y la afirmación de acuerdo con la cual “hay Estados que no responden a su concepto”, el panorama que se arroja causa una segura perplejidad. Pareciera como si el idealismo hegeliano implicara el desconocimiento de realidades que escapan de la racionalidad decretada desde el centro de un imperio. Todavía más: es el “espíritu universal” el que se encarna en un pueblo, y esto se vivencia como si fuera natural en la vida cotidiana y de acuerdo con las determinaciones geográficas y antropológicas específicas:

“Puesto que la historia es la configuración del espíritu en la forma del acontecer, de la inmediata realidad natural, los estadios de su desarrollo se presentan como *principios naturales inmediatos*, y éstos, por ser naturales, existen como una multiplicidad de elementos independientes, de manera tal que a

cada pueblo corresponde *uno de ellos*. Ésta es la existencia *geográfica y antropológica* del espíritu [...] Al pueblo al que le corresponde un momento tal como principio *natural*, le está confiada la realización del mismo dentro del proceso evolutivo de la autoconciencia del espíritu universal. Ese pueblo es el pueblo *dominante* en la historia universal en esa época determinada, y *sólo puede hacer época una vez en la historia*. Frente a ese absoluto derecho suyo que le otorga el ser representante del estadio actual del desarrollo del espíritu universal, los espíritus de los otros pueblos carecen de derecho, y, al igual que aquellos cuya época ya pasó, no cuentan más en la historia universal.”²⁵

Líneas como éstas han despertado la más afilada animadversión contra Hegel y han sido utilizadas para confirmar su eurocentrismo y, con él, la justificación del sometimiento de la “periferia” o del “Sur” a los países del “centro” y el “Norte”. Y ciertamente, pocos textos tan acendradamente jerárquicos y descarnadamente imperiales como éstos.²⁶ Sin embargo, antes de juzgar sobre ellos desde el punto de vista moral (que es lo que suele acontecer), es recomendable pensar sobre la validez de las afirmaciones; sobre todo si se toma en cuenta que Hegel advierte que para analizar al Estado adoptará un horizonte especulativo, o sea, “el modo filosófico”, lo cual desemboca, como ya hemos citado, en “*concebir y exponer el Estado como algo en sí*

²⁵ FD: §346-347: p. 422.

²⁶ Es cierto que la historia de la teoría política está plétorica de lugares etnocéntricos que hacen una diferenciación entre “nosotros” y los “otros” basada en los criterios y valores propios, lo que deja mal colocados a los pueblos referidos por los autores de los juicios. A partir del descubrimiento y conquista de América, esta posición se acentuó. Quizá la expresión más depurada sea la de Max Weber al inicio de la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*: “¿qué serie de circunstancias han llevado a que precisamente en el suelo de Occidente, y sólo aquí, se hayan dado ciertas manifestaciones culturales, mismas que –al menos, tal y como solemos representárnoslas- se encuentran en una dirección evolutiva de alcance y validez *universales*?”. M. Weber, 2004, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 53.

mismo racional. La enseñanza que puede radicar en él [en este Tratado] no consiste en enseñar al Estado cómo debe ser, sino en enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido”.²⁷ Lo que se puede desprender fácilmente de aquí es que la pretensión de validez en los enunciados descriptivos tiene su propio peso, independientemente de que no corresponda con el *deber ser* de una época. En ese sentido, es al menos posible que Hegel tenga razón, pues inclusive ahí donde se tienen que remontar las situaciones inherentes al pasado colonial, el pensamiento opera de la misma manera. El universo cultural e intelectual dictado desde las metrópolis, ciertamente determina que las producciones filosóficas de la periferia deban ser acreditadas y reconocidas por los centros de saber de los países dominantes. Por eso, lo más común, cuando se trata de filosofía y ciencias sociales, es la repetición o, cuando mucho, la traslación re-contextualizada de las elaboraciones y desarrollos construidos en las principales universidades de Europa y Estados Unidos. A quienes hacen filosofía y ciencias sociales en la periferia, no les quedan muchas opciones: o repiten, codifican y, cuanto más, aplican, los debates dominantes, o pasan inadvertidos. Esto, con todas las implicaciones neo-coloniales que tiene, no puede ser de otro modo porque es esta una de las características nodales de la estructura imperial de la modernidad o, para decirlo de manera más precisa, de la “forma imperio”, entendida ésta no en su craso sentido meramente económico y geopolítico, sino como un “modo de vida” que abraza a todo el planeta, por lo menos en las pretensiones de universalidad.²⁸ Existe, quiérase o no, una constelación de valores y principios dominantes, resultado de un complejo proceso civilizatorio que se ha instalado como universal y que esta-

²⁷ FD: 52.

²⁸ Esta posición inicial corresponde más a la sociología del conocimiento que a la filosofía, pero ubicarse en un horizonte teórico de comprensión debe estar basado en referentes temporales y espaciales históricamente determinados. En cuanto al imperio como “forma de vida”, *vid.* Williams, 1989, *El imperio como forma de vida*, Fondo de Cultura Económica, México. Véase también: G. Ávalos y J. Hirsch, 2008, *La política del capital*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

blece las directrices (el deber ser) del pensamiento filosófico, fuera del cual, aunque estrictamente haya filosofía, no queda acreditada ni reconocida. El modo de tomar parte de las principales discusiones filosóficas es vincularse a los centros universitarios de Europa y Estados Unidos y ahí introducir temáticas, problemáticas y variantes a narrativas que traen consigo la estructura de poder imperial, no por simbólico menos real.²⁹ No hay forma de revertir esta situación porque cuando se lo intenta se cae invariablemente en la utilización de los mismos conceptos y categorías con los que se ha construido el pensamiento dominante. Aunque se pretenda variar los contenidos del pensamiento, sus operaciones lógicas no pueden desenvolverse de otra manera que no sea la lógica, la racionalidad, las reglas sintácticas, gramaticales, los códigos, los logaritmos, los algoritmos, con los que procede el pensamiento. Puede haber, claro está, variaciones en los usos de las reglas sintácticas, pragmáticas, pero el lenguaje es universal. Con razón Kant argüía que la matemática procede con juicios sintéticos *a priori* y, en cuanto tales, eran universales, aunque en el sintagma $2 + 2 = 4$, se quiera referir a manzanas, peras o vacas. Si el problema con el eurocentrismo es que es eurocéntrico, entonces en realidad no hay problema. En ocasiones se juzga como “eurocentrismo” lo que más bien es un juicio de hecho. Decir, por ejemplo, que en Europa se desarrolló el capitalismo en sus formas fenoménicas más racionales no significa necesariamente ignorar que esas formas son una de las expresiones (la cara racional) de una relación de dominación y expoliación respecto de las regiones no europeas, destacadamente Mesoamérica, América del Sur y África. Los juicios que pueden ser calificados de eurocéntricos son axiológicos o pres-

²⁹ El pensamiento crítico de nuestros días, a diferencia del que se cultivó en el pasado, tiene dos rasgos principales: 1) Ya no es predominantemente marxista; 2) Es desarrollado en su mayoría dentro de las universidades europeas y estadounidenses, sobre todo por intelectuales y académicos extranjeros y emigrados a ellas. Según Keucheyan, la universidad estadounidense se ha convertido en epicentro del mundo intelectual, pues ahí se trasladan a impartir sus cursos, temporal o definitivamente, y a publicar sus libros, pensadores originarios del los márgenes del sistema mundo. El autor da una lista muy sugerente. Keucheyan, 2013, *Hemisferio izquierda*, Siglo XXI, España, p. 35.

criptivos, pero aplicarlos a la ontología (el ser es Europa) presupone una transposición ilegítima del nivel filosófico al plano empírico y geográficamente delimitado. El territorio del ser, del no ser, del ente, del *Da-sein*, de la existencia, de la esencia y del concepto, es la idea, el pensamiento, el razonamiento, y no un lugar delimitado del planeta. La crítica de Levinas a Heidegger y a Hegel por su ontología y la apertura que ello significa hacia el no-ser y el Otro, reproduce lo que trata de criticar, pues al argumentar en favor de un horizonte transontológico recae necesariamente en la ontología.³⁰ Y es que el “no-ser”, como sabemos desde Parménides, *es*.

Tanto Enrique Dussel³¹ como Walter Mignolo³² (guardadas las distancias entre uno y otro, por supuesto) atribuyen a Hegel un eurocentrismo fundante de una visión de la historia legitimadora de las relaciones de poder. En esta misma ruta se colocó José Aricó respecto de la herencia hegeliana de Marx.³³ De cualquier modo, todos los caminos conducen a Hegel como el referente del discurso de Occidente o de Europa respecto de su papel histórico como agentes de civilización. Todo se debe a que Hegel clasificó a los pueblos en pueblos históricos y pueblos sin historia, en función del *espíritu*, es decir, de la autoconciencia y de la libertad. Klaus Vieweg en debate con Enrique Dussel, fue muy preciso al señalar que todo lo que se pueda argumentar en contra del eurocentrismo no es sino una asunción implícita del discurso de la libertad y la igualdad, que es un discurso filosófico elaborado desde un horizonte de sentido que pone la liber-

³⁰ E. Levinas, 1987, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 2ª, Sígueme, España. Una crítica fulminante, aunque ligeramente inclinada hacia la bufonada, de la cuestión del “rostro del Otro” de Levinas, puede encontrarse en Slavoj Žižek, 2002, *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, Pre-textos, España, pp. 209 y ss.

³¹ En varias de sus obras. *Vid.* especialmente: *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, 1991, Universidad de Guadalajara, México.

³² *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, 2005, Gedisa, España.

³³ *Marx y América Latina*, 1980, Alianza, México.

tad del hombre y su dignidad infinita como supuesto.³⁴ Es decir, que al criticar a Hegel por eurocéntrico, estos autores tienen que esgrimir argumentos... hegelianos. Lo mismo se puede argumentar respecto de los “derechos de los pueblos originarios”, pues esos pueblos ya no existen como tales: ha desaparecido el mundo que les daba sentido, sí, como resultado de guerras de conquista, de saqueos infinitos y de asesinatos, que son moralmente condenables desde la propia moralidad racional del discurso filosófico de los pueblos vencedores. Y es este derecho a no ser explotado ni expoliado el que hoy en día puede ser usado en contra del capitalismo del saqueo y del despojo. La rebelión de los pueblos en contra de sus opresores se justifica plenamente desde la propia idea de libertad de los filósofos renacentistas, ilustrados y pos-ilustrados, incluido Hegel. La famosa dialéctica del señor y el siervo sería inconcebible sin la idea de inversión (propia de las rebeliones y las revoluciones) del papel y el lugar del señor: ahora el siervo es, mediante su trabajo, el nuevo señor.³⁵ El otrora señor se advierte como dependiente de su siervo y esa dependencia indica que la posición de cada cual es relacional y transitoria. Los pueblos históricos son los que desafían el temor a la muerte y se juegan el todo por su libertad. ¿Es esto eurocentrismo o racismo? Por supuesto que sí, si se juzga desde un púlpito ya previamente construido para, desde él, lanzar anatemas y descalificaciones, y que ve en los textos siempre la confirmación de sus creencias previas; no, si se entiende la estructura lógica de lo que un autor quiere decir. Lo realmente relevante es si los argumentos hegelianos sobre la guerra, la libertad y la autoconciencia fueron fundamentales para dar vida a las rebeliones

³⁴ Se trató de un debate espontáneo surgido al calor de la exposición de Dussel en el *Simposio Internacional Reconocimiento, Libertad y Justicia: La Actualidad de la Filosofía Práctica de Hegel en América Latina*, celebrado en mayo de 2011 en la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México.

³⁵ *Vid.* Susan Buck-Morss, 2000, “Hegel and Haiti”, *Critical Inquiry*, Vol. 26, No. 4. (Summer). University of Chicago, pp. 821-865. Hay traducción al español: *Hegel, Haití y la historia universal*, 2013, Fondo de Cultura Económica, México. Se trata de una edición más completa, toda vez que es la traducción del libro en inglés aparecido en 2009, que complementa el artículo referido con una introducción y con una segunda parte sobre la historia universal.

que desembocaron en la realización de lo que hoy es América Latina, por ejemplo. Con esto es suficiente para sostener que varios de los juicios adversos sobre la filosofía hegeliana son el resultado de la ignorancia de su obra o de no percatarse de los ingredientes con los que está hecho su propio discurso.

Las claves del pensamiento de Hegel

Podemos ahora exponer algunas claves de la filosofía de Hegel. Todavía no he dicho lo que hace su filosofía tan especial, tan importante, tan cargada de consecuencias para las distintas generaciones de pensadores de los siglos XIX, XX y XXI. Y en esta dirección, lo primero que es necesario consignar es que el de Hegel es un pensamiento sistemático que reposa en una lógica ontológica, lo que significa que lenguaje y pensamiento forman una unidad que deviene proceso histórico. “El lenguaje no es solamente un sistema de signos ajeno a los significados, sino también el universo existente del sentido, y este universo es tanto la interiorización del mundo como la exteriorización del yo, doble movimiento que es necesario comprender en su unidad. La naturaleza se revela como *logos* en el lenguaje del hombre y el espíritu, que no hace más que aparecer de una manera contingente en el rostro y en la forma humana, encuentra su expresión perfecta sólo en el lenguaje”.³⁶ Sin embargo, el lenguaje implica ya determinaciones sociales y, por lo tanto, históricas.³⁷ Hasta ahí tenemos ya claro el sentido hacia donde se dirige el pensamiento hegeliano, pero aún hay un rasgo que hace las veces de motor de todo ese portentoso edificio y es la negatividad como constituyente del ser, lo que signifi-

³⁶ Jean Hyppolite, 1987, *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*, Universidad Autónoma de Puebla, México, p. 32.

³⁷ “En Hegel, la conciencia no se concibe como inalterable desde el principio. Antes al contrario, en el proceso lingüístico la conciencia se está produciendo continuamente”. Josef Simon, 1982, *El problema del lenguaje en Hegel*, España: Taurus, p. 107

ca también que es el vínculo procesualmente desplegado, la relación dinámica o el devenir lo que pone los propios términos enlazados. “El término medio, que en Kant era la cópula del juicio, dependiente de la apercepción implícita que tiene el yo de sí mismo en el acto de conocer, en Hegel representaba en cambio la infinita productividad de la libertad que nos constituye y constituye al mundo; por eso en Hegel la cópula no sólo enlaza los términos del juicio, sino que los produce”.³⁸ Por eso afirma Hegel en la *Ciencia de la lógica* que todo es silogismo, pues todo es pensable lógicamente en tanto sea posible establecer una relación entre un universal, un particular y un singular. Pero entonces, la clave del pensar está en esta capacidad de establecer relaciones que no están dadas en la sensibilidad, y que el entendimiento realiza pero manteniendo la separación. La unidad a la que llega Hegel es una unidad grávida de negatividad. Por cierto, Hegel no tiene nada que ver con el razonamiento de la “tesis – antítesis – síntesis” que le ha sido atribuido.

Ahora bien: la inquietud de lo negativo ubica en la relación lo que constituye al ser. No hay ser que no sea, al mismo tiempo, no ser. Esta forma de decirlo recupera la doble negación que constituye al todo. Al mismo tiempo da cuenta de la imposibilidad de que algo no sea procesal y, por tanto, que algo no esté en movimiento. El desarrollo es una característica inherente al ser/no-ser o al “sujeto/ objeto”. Hegel lo pone de esta manera:

“El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida

³⁸ José María Ripalda, *Los límites de la dialéctica*, 2005, Trotta, España, p. 27.

del todo. [...] En efecto, la cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí”.³⁹

Lo que percibimos, entonces, son resultados, pero el proceso de donde provienen no lo vemos: cuando lo rastreamos con el pensamiento, esos entes que vimos o percibimos como existentes, dejan de ser lo que fueron, ya los cambió el mero hecho de ser concebidos ahora como el resultado de un proceso anterior. Pero ese concebir también cambia al sujeto que concibe: no se da lo uno sin lo otro. Lo verdadero, entonces, no es un atributo de la sustancia sino algo que brota de la relación entre la sustancia y el sujeto. “Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*. Hay que hacer notar, al mismo tiempo, que la sustancialidad implica tanto lo universal o la *inmediatez del saber* mismo como aquello que es para el saber *ser o inmediatez*”.⁴⁰

A la sustancia, entonces, hay que pensarla a la vez como sujeto, lo cual significa que la identidad y la negatividad, la indistinción y la autodistinción, han de verse como un único pensamiento. “El sujeto es pensado como sustancia cuando aquello que caracteriza a la sustancia como sustancia es decir, su mismidad frente a toda actividad de la forma y a toda determinación, es incluido en el pensamiento que concibe aquello que es peculiar al sujeto, a saber, el ser es un distinguir, un determinar y una actividad de la forma”.⁴¹

Este cambio de perspectiva del saber se concreta en percibir las cosas como son en “aislamiento”, despojadas de sus relaciones con

³⁹ FE: 8.

⁴⁰ FE: 15.

⁴¹ Dieter Henrich, *Hegel en su contexto*, 1990, Monte Ávila Editores, Venezuela, p. 89.

otras cosas y con el todo. Los procesos, los fenómenos, las cosas, se entienden en un primer momento “en sí”, pero luego deben ponerse *en relación* con todos aquellos elementos que las hacen ser lo que son en movimiento o en proceso: se entienden como “para sí”. “Si es cierto que el embrión es *en sí* un ser humano, no lo es, sin embargo, *para sí*; para sí el ser humano sólo lo es en cuanto razón cultivada que se ha hecho a sí misma lo que es en sí. En esto y solamente en esto reside su realidad”.⁴²

Ahora bien: ¿cómo se puede saber, desde esta perspectiva filosófica en la que lo verdadero es el todo, si una afirmación es verdadera o es falsa? Esta cuestión no es tomada de frente por Hegel, porque así no lleva más que a un callejón sin salida. Y es que lo verdadero, si lo es, es porque contiene a lo falso, pero si lo contiene, “eso” que antes era falso (lo que no se puede sostener de nada antes de ser confrontado con un “verdadero”, pero ¿cómo se podría saber si es verdadero?) ahora sería un momento de lo verdadero. En realidad, lo que aquí plantea Hegel es la *refutación* (*Widerlegung*) como un medio necesario para obtener lo verdadero.

“No *hay* lo falso como no *hay* lo malo. Lo malo y lo falso no son, indudablemente, tan malignos como el diablo, y hasta se les llega a convertir en *sujetos* particulares como a éste; como lo falso y lo malo, son solamente universales, pero tienen su propia esencialidad el uno con respecto al otro. [...] Así como la expresión de la *unidad* del sujeto y el objeto, de lo finito y lo infinito, del ser y el pensamiento, etc., tiene el inconveniente de que objeto y sujeto, etcétera significan lo que son *fuera* de su unidad y en la unidad no encierran ya, por tanto, el sentido que denota su expresión, así también, exactamente lo mismo, lo falso no es ya en cuanto falso un momento de la verdad”.⁴³

Estamos con esto ya en la frecuencia hegeliana de la superación (*Aufhebung*) de las distinciones que hace el entendimiento; ese paso, es-

⁴² FE: 17.

⁴³ FE: 27.

trictamente kantiano, es obviamente necesario, pero no alcanza para capturar el devenir de las cosas (*Sachen*).

Es conveniente, en este punto, referirse al eje de flotación de la filosofía hegeliana que es precisamente la lógica, la cual da la llave maestra de todo el sistema del filósofo de Stuttgart.

“La lógica, en principio, no es un procedimiento en el cual se parta de un único pensamiento, para concebir primero su determinación mediante su opuesto y ofrecer luego el pensamiento en el que ambos miembros de la oposición estén presentes. En esa presentación se prescinde del hecho de que en el pensamiento mediador tienen que ‘superarse’, en sentido hegeliano, no solamente los miembros de la oposición, sino también la oposición misma como tal y, por lo tanto, la relación de determinación entre los miembros”.⁴⁴

Entonces, en el razonamiento dialéctico no se mantienen los elementos separados como en el entendimiento kantiano; esto se desliza hacia su rompimiento, hasta que estalla la contradicción inmanente y, en el devenir, lo uno se convierte en lo otro. De lo que se trata en primer lugar es de desarrollar todas las determinaciones incluidas en un concepto. Para ello, Hegel recurre a los tres momentos necesarios que tienen que ser ubicados para que un concepto tenga sentido, es decir, fundamento, contenido y *telos*. Se trata, ni más ni menos, que de la dialéctica. Los tres momentos de los conceptos son el en sí, el para sí y la unidad superadora, el en sí– y – para sí: las cosas son puestas por su propio desarrollo lógico, desde sí mismas, es decir, desde sus propias implicaciones contenidas en el hecho de ser lo que son.

Aunque se corre un riesgo considerable al tratar de exponer un proceso complejo y de ardua comprensión en una forma sencilla, es necesario hacerlo y, por eso, tratemos de ser didácticos en este despliegue. Si tomamos como base la distinción entre lo que se piensa (el tema o el contenido del pensamiento) y las reglas operativas del

⁴⁴ Dieter Henrich, *op. cit.* p. 95.

pensar, podríamos establecer con claridad que pensar algo, lo que sea, implica la puesta en funcionamiento de un orden con la que procede el pensamiento. Se trata de una lógica que organiza al pensar. Uno de los mayores méritos del idealismo alemán fue que relacionó internamente las reglas del pensar con el objeto o el tema del pensamiento. Al hacerlo, el propio pensamiento se convirtió en el tema sobre el que versaba el pensar, lo cual es obvio, pero además, en esta misma operación, el objeto del pensamiento adquiriría una forma lógica (más allá de su forma empírica inmediata). De esta manera, el pensamiento mismo se convertía en un mediador de la constitución del objeto. Desde entonces, una simple descripción de los hechos nunca es eso, una mera descripción, sino que, más bien, pasa a ser una proyección de una cierta forma de ordenar el pensar. En realidad, el sujeto que enuncia o describe un objeto (o un tema) está en lo enunciado o tematizado, porque son las reglas lógicas lo que le permite enunciar el tema o al objeto.

La premisa es que el objeto del pensamiento se encuentra “enmarcado” dentro de las coordenadas de las reglas del pensar. Cuando ese objeto está constituido por el conjunto de las reglas de operación del pensamiento, es claro que estamos en el terreno de la lógica. En la Doctrina de la esencia de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel se expone un aspecto que va a ser de gran valía para el pensar dialéctico: la negación negativa y la reflexión. El desafío es concebir la unidad de esencia y apariencia. La esencia quiere decir relación negativa con la inmediatez. Cuando es negado lo inmediato se transforma en mediado; en cuanto tal, posee lo negativo en sí mismo y puede, entonces, establecer una relación negativa desde sí hasta sí mismo; es así que se niega la negación o, dicho de otra manera, procede la negación negativa auto-referencial. Precisamente la auto-referencia enseña el proceso mediante el cual opera la negación de lo inmediato y, luego, la negación de esta negación a través de otro que es, precisamente, lo negativo.

Tenemos entonces un “núcleo racional” que es la dialéctica. Y aquí, inevitablemente, debemos precisar este término. La dialéctica es un tipo de lógica, es decir, una forma de razonar, de enlazar significados de las palabras con un propósito muy bien definido: obtener

una conclusión relevante que aporte un esclarecimiento para un problema planteado con anterioridad. De hecho, de lo que se trata es de llegar a la verdad, desplegar lo verdadero, razonar para descubrir la verdad, construyéndola.

Otro de los elementos básicos de la dialéctica hegeliana es que se trata de una lógica ontológica. Lo que se obtiene no es sólo una conclusión formal, válida sólo en el discurso; lo que se obtiene es la verdad de los objetos mismos, de las cosas mismas. Esto no es una opinión que se enfrente a otras; por el contrario, es el mecanismo necesario que se estructura de cualquier manera cuando se dice algo con pretensiones de que tenga un sentido, es decir, que realmente quiera afirmar o negar algo. Por ahí hay que empezar.

Cuando se dice algo, se emite un enunciado o una oración, se dice algo respecto de algo. Entonces, lo primero en lo que se piensa es en el “ser”, el hecho de ser, el “es”. Si se dice algo, lo que sea, estamos ya, explícita o tácitamente, en el reino del ser y, por tanto, también, automáticamente, en el reino del no-ser. Con esto queda claro que, de entrada, afirmamos y negamos algo por el hecho simple de pensarlo, porque ya desde ahí, estamos ordenando de manera coherente el pensamiento. Sin embargo, cuando estamos en el reino del ser, así, sin determinar nada más, ese reino del “ser” *es igual* o *es lo mismo* que estar en el reino de *la nada*. En este caso, *el ser y la nada coinciden*. De entrada, la negación del ser, la negación antagónica, la extremadamente contraria, coincide con el ser. La nada establece una relación de identidad automática con el ser indeterminado. *La nada es*. He aquí una tensión que se produce entre el ser y un opuesto que, además, es su contrario: su existencia, la del contrario, en efecto, *contradice* al ser; es su opuesto específico y radical.

Ya por el simple hecho de pensar al ser, estamos pensando en el no-ser como una primera negación del ser, pero este no-ser, no está indicando más que una negación simple, únicamente es diferente al ser: aún no es un opuesto del ser, y todavía no puede ser un opuesto específico o preciso de aquel (hecho de) ser. No es su antagónico o contradictorio. Como estamos situados sobre el terreno de lo indeterminado, realmente ni siquiera se puede poner una frontera que demarque al ser respecto del no-ser. Empero, ya surge la necesidad

de pensar que, para que haya ser, para que algo sea, es necesaria una negación inmediata. Y esta relación que surge de inmediato se denomina devenir. Éste ya es vínculo y de inmediato define su catadura: es y no es. O dicho de otra manera: es “siendo”, pero para ser siendo requiere incorporar una negación que lo acompañe para que se pueda “mover” del terreno y condición de *ser* al de no-ser. Para alcanzar el no-ser, ya es no-ser porque se ha movido del lugar del ser: se ha traído consigo la negación del lugar que ocupaba antes y sólo así llega al no-ser, o llega a ser-no-ser. La transición entre uno y otro es, indudablemente, el no, el simple no. He aquí el lugar de lo negativo, y apenas estamos empezando con el ser.

Ahora bien: para que la negación sea tal, es necesario que niegue algo. Pero “negar algo” ya implica determinar qué es ese algo. El ser es, es decir, el ser es algo. Si no es algo, no es. El ser es ser-determinado: *Da Sein* o ente. Sí: es un ente, tiene una entidad. Y por supuesto tiene id-entidad. El hecho de tener identidad, es decir, ser algo determinado, ya implica una frontera y un ente difer-ente. La diferencia ya, de suyo, se hace patente en la determinación primera. La negación ha determinado el ente-diferente.

La noción de diferencia nos lleva a la de todo lo que es diferente al ente. Lo diferente sólo indica que difiere, y el diferir puede ser múltiple. Y sólo indica que uno o más rasgos difieren del ente. Por lo tanto, todavía no se puede determinar la negación, todavía no hay negación determinada. Ésta es una repetición de la negación, es la doble negación o la negación de la negación lo que está ya implícito en la posición positiva del ente.

“El pasaje del ‘en sí’ al ‘para sí’ involucra la lógica de la repetición. Cuando algo pasa a ser ‘para sí’, nada cambia en realidad en esa entidad, que se limita a afirmar reiteradamente (observa o remarca) lo que ya era en sí misma. De modo que la negación de la negación no es más que la repetición en su expresión más pura. En el primer movimiento se realiza un cierto gesto que fracasa; después, en el segundo movimiento, sencillamente se repite ese gesto. La razón es sólo la repetición del entendimiento que suprime de él la carga excesiva de

Más Allá irracional suprasensible, del mismo modo que Jesús no es lo opuesto a Adán, sino solo el segundo Adán.”⁴⁵

La doble negación, entonces, se convierte en el motor de esta lógica ontológica que se desenvuelve del ser a la esencia y de ésta al concepto, que precisamente se articula con el juicio y el silogismo como sus formas de expresión lingüística pero que abraza la realidad como realidad efectiva en tanto comprendida.

El fin de la historia y el Estado imperial

Hemos apuntado que el “núcleo racional” del sistema de Hegel es la lógica ontológica. Eso tiene consecuencias notables para la comprensión de la vida social, de sus instituciones y sus procesos históricos. Las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* y las *Lecciones* de Berlín desarrollan precisamente aquel núcleo pero en diferentes escenarios. Es conveniente referirse, aunque no sea sino someramente, a lo que nuestro filósofo introduce como la historicidad del concepto, para concluir estos prolegómenos.

Para Hegel, en efecto, el pasado no existe como tal, sino, más bien, como una de las dimensiones del presente. De esta manera, el presente es una condensación del pasado. El presente es, en primer término, negación del pasado, pero se trata de una negación que afirma al pasado en el presente. De este modo, la historia está en el presente: es, como dice D'Hondt, historia viviente.⁴⁶ Lo que es en el presente, es así porque ha llegado a constituirse como tal de modo histórico.

Pero Hegel está lejos de pensar que la actualidad, el mundo moderno es el mundo perfecto. Es necesario tener en cuenta su crítica a la *Reform Bill* inglesa, publicada unos meses antes de su muerte,

⁴⁵ Slavoj Žižek, 2001, *El espinoso sujeto*, Paidós, Argentina, p. 84.

⁴⁶ J. D'Hondt, 1971, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Amorrortu, Argentina.

porque ahí sostiene que cuando el interés privado y los privilegios rigen en el Estado, lo que adviene es la ruina de la constitución y del Estado mismo y, por tanto, de la libertad política. En este balance, Hegel realiza un sutil desplazamiento argumentativo para indicar que la avanzada Inglaterra se está quedando rezagada en la institucionalización de la libertad política, con lo que abre una veta para la comprensión de los peligros que acechan a la modernidad racional si, de una u otra manera, se reinstaura el dominio del interés privado:

“Difícilmente podría encontrarse en otro pueblo un síntoma semejante de descomposición política. Montesquieu afirma que la virtud, el sentido desinteresado del deber hacia el Estado, es el principio general de las constituciones democráticas; en la constitución inglesa el elemento democrático ocupa un lugar importante a través de la participación del pueblo en la elección de representantes a la Cámara Baja, es decir, de aquellos hombres de Estado en los que recae la mayor parte del poder de decisión en los asuntos generales. Es una opinión casi unánime entre los historiadores pragmáticos que si en un pueblo el interés privado y las sórdidas ventajas materiales intervienen de manera preponderante en la elección de los administradores del Estado, esa situación debe ser considerada como preludio de la inevitable pérdida de su libertad política, de la ruina de la constitución y del mismo Estado.”⁴⁷

Y es que no estaba garantizada la obra de la libertad. El Estado podía descomponerse y sucumbir: “todo Estado es por principio deficitario, se encuentra en continuo peligro de desfiguración, puede convertirse en una figura monstruosa y desgraciada, en el caso ‘de que las energías del vicio y del error’ tomen el mando. Lo irracional se muestra, efectivamente, como una existencia corrupta”.⁴⁸

⁴⁷ DEP: 113.

⁴⁸ K. Vieweg, 2009, *La idea de libertad. Contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa / Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda, México, p. 85.

En efecto, la estructuración del concepto de Estado de Hegel revela que el filósofo tiene pensado un sistema institucional equilibrado y coherente para dar lugar al ámbito de la racionalidad política superior a los intereses de la sociedad civil. Le llama precisamente Estado político.

La Filosofía de la Historia y la astucia de la razón

¿Qué papel juega el individuo en la historia? El concepto de espíritu alude a un movimiento de colectividades históricamente desplegado. El individuo libre es básicamente un resultado de un complejo proceso histórico; no constituye, en lo absoluto, el punto de partida de ninguna consideración sobre la historia. Más bien es un punto de llegada: es un indicador de la marcha del espíritu. Sólo si la comunidad es libre, puede serlo el individuo. Si en un pueblo se goza de esta situación es probable que los individuos influidos por el saber de aquel pueblo traten de emular la libertad e igualdad prevaleciente en esa condición histórica.

“... en la historia universal y mediante las acciones de los hombres, surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente. Los hombres satisfacen su interés; pero, al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención [...] Estos son los grandes hombres de la historia, los que se proponen fines particulares que contienen lo sustancial, la voluntad del espíritu universal. Este contenido es su verdadero poder y reside en el instinto universal inconsciente del hombre.”⁴⁹

Como vemos, aquí pasa a primer plano el papel del héroe en la historia, el gran hombre dispuesto a sacrificar su individualidad en aras

⁴⁹ FH: 85-86.

de honor y gloria. Este gran hombre, cuyos prototipos son César y Napoleón, alcanza a comprender el sentido de la historia y enlaza su interés particular con el interés del espíritu. Lo universal del espíritu sólo se realiza a través de las obras de los individuos, y especialmente de los individuos históricos, los héroes o grandes hombres cuya relevancia no ha de buscarse en sus vidas privadas sino en el entrelazamiento de su vida privada con el espíritu. La astucia de la razón precisamente consiste en que los individuos no son conscientes plenamente de lo que están realizando a nivel histórico.

“Los grandes individuos en la historia universal son, pues, los que aprehenden este contenido universal superior y hacen de él su fin; son los que realizan el fin conforme al concepto superior del espíritu. En este sentido hay que llamarlos héroes. No hallan su fin y su misión en el sistema tranquilo y ordenado, en el curso consagrado de las cosas. Su justificación no está en el estado existente, sino que otra es la fuente de donde la toman. La toman del espíritu, del espíritu oculto, que llama a la puerta del presente, del espíritu todavía subterráneo, que no ha llegado aún a la existencia actual y quiere surgir, del espíritu para quien el mundo presente es una cáscara, que encierra distinto meollo del que le corresponde.”⁵⁰

Así, el interés particular es inseparable de la realización de lo universal pues lo universal resulta de lo particular y determinado, y de su negación. “Lo particular tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir [...] [Lo universal] no perece. La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto el *ardid* de la razón; la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño.”⁵¹

⁵⁰ FH: 91.

⁵¹ FH: 97.

Así opera el conocimiento, eso es lo que tenemos y es la situación real de la que es necesario partir para comprender que el colonialismo epistémico no consiste en recuperar a autores y pensadores nacidos en Europa o Estados Unidos, sino en el tipo de (no) razonamiento utilizado. En efecto, el problema es el dogmatismo, es decir, la anulación del libre fluir del pensamiento de acuerdo con sus propias premisas. Esto ya desplaza la cuestión del “giro decolonial” y de la “epistemología del Sur”, de donde ha sido colocada por sus defensores, hacia un terreno mucho más útil y consistente, que es el tipo de razonamiento que implica. Quien se aventura a andar las veredas especulativas pertenece a la comunidad universal del pensamiento, a eso que se ha llamado “la república” de las ideas. En este universo no hay nacionalidad ni centros ni periferias ni nada que, en otros ámbitos o tomando en cuenta otras determinaciones, condicione el proceso del pensar.

Todo esto, por supuesto, tiene notables consecuencias para la concepción del hombre, de Dios, con lo que quisiera concluir. Para esta filosofía, como hemos visto, el hombre no nace hombre sino que adviene hombre como resultado de un proceso:

“*El verdadero ser del hombre es, por el contrario, su obrar; en éste es la individualidad real y él es el que supera lo supuesto en sus dos lados. De una parte, lo supuesto, como un ser corporal estático; la individualidad se presenta más bien en el obrar como la esencia negativa, que sólo es en tanto supera el ser. De otra parte, el obrar supera asimismo la inexpresabilidad de la suposición en lo tocante a la individualidad consciente de sí, que es en la suposición una individualidad infinitamente determinada y determinable. En el obrar consumado, se aniquila esta falsa infinitud. El hecho es algo simplemente determinado, universal, que puede captarse en una abstracción; es un asesinato, un robo o una acción benéfica o heroica, etc., y puede decirse de él lo que es, y su ser no es solamente un signo, sino la cosa misma. Es esto, y el hombre individual es lo que dicho acto es.*”⁵²

⁵² FE: 192.

No quiero terminar sin al menos mencionar que la filosofía hegeliana también trata el tema de Dios, pero lo sitúa en conexión con la idea del hombre en comunidad. “La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo”.⁵³ “Dios es el amor, pues es la esencia espiritual, gran conocer, conocer del conocer”.⁵⁴

⁵³ FE: 16.

⁵⁴ FR: 173.

II. La pertinencia (según Taylor)

Introducción

El filósofo canadiense Charles Taylor ha dedicado una parte de su obra a la exposición del pensamiento de Hegel. Básicamente ha re-dactado un par de libros al respecto: en el primero, convertido en un clásico de la investigación contemporánea sobre el filósofo alemán, fue publicado en su idioma original en 1975 y sólo recientemente ha sido traducido al español.⁵⁵ El segundo,⁵⁶ mucho más breve, es una apretada condensación del primero pero tiene, además, el atractivo de problematizar el legado de Hegel para el mundo de hoy. En las líneas siguientes deseamos tratar la interpretación tayloriana de Hegel con el fin de debatir algunos aspectos problemáticos de ella. Considero

⁵⁵ Charles Taylor, 2010, *Hegel*, Anthropos / Universidad Iberoamericana / Universidad Autónoma Metropolitana, España. La traducción fue hecha por Francisco Castro Merrifield, Carlos Mendiola Mejía y Pablo Lazo Briones.

⁵⁶ Charles Taylor, 1983, *Hegel y la sociedad moderna*, Fondo de Cultura Económica, México. La edición original en inglés data de 1979.

que el pensamiento del profesor de Berlín es pertinente en la actualidad, pero por razones diferentes a las que propone Taylor.

1.

La filosofía de Hegel es, según Taylor, una síntesis de diversas corrientes de ideas de su época. Por una lado la razón ilustrada y, por la otra, la reacción que generó bajo la denominación de “expresivismo”. El expresivismo de Herder fue la primera versión de una respuesta contra la Ilustración. Esta corriente se confrontó con la Ilustración que aislaba al individuo de la sociedad y lo apartaba de la naturaleza. El expresivismo desarrolló, en contra de la Ilustración, un concepto distinto de la naturaleza y del hombre. La naturaleza no debía ser vista sólo como un conjunto de objetos para el uso humano. Al contrario, debía ser considerada como una corriente de vida que fluía a través de los seres humanos y de la cual éstos forman parte. “Como ser expresivo, el hombre ha de recuperar la comunión con la naturaleza, que había sido rota y mutilada por la actitud analítica disecadora de la ciencia objetivante”.⁵⁷

La ciencia del siglo XVIII rompía la unidad de la vida humana. La actividad expresiva, en cambio, partiendo de una unidad de naturaleza y libertad, realizaba al ser humano en cuanto tal. Así fue como el arte se consideró la más alta actividad y realización de lo humano.

En congruencia con estas ideas, el expresivismo desarrolló una idea diferente del hombre y de la sociedad. Los seres humanos son entidades expresivas de su cultura y ésta sólo existe sobre la base de una comunidad. La misma comunidad tiene una unidad expresiva: tal era la idea que se oponía radicalmente al atomismo individualista y utilitario de la Ilustración. “Herder pensó que cada pueblo (*Volk*) tenía su propio tema guía peculiar, o manera de expresión, única e irremplazable, que nunca debía ser suprimida y que jamás podría ser simplemente remplazada por algún intento de imitar las maneras de

⁵⁷ *Ibid*, p. 17.

otros”.⁵⁸ De este modo, el expresivismo otorgaba a Hegel uno de sus temas clave, a saber: la fluidez de la vida mediante la comunidad humana.

Otra reacción a la Ilustración de la que abrevará Hegel fue, según Taylor, la idea de libertad propuesta por Kant. La libertad moral significa que los hombres son libres cuando deciden, contra toda inclinación natural o instintiva, en nombre de lo moralmente justo. Según esta visión, “el sujeto moralmente libre debe poder unirse, por decirlo así, y tomar una decisión acerca de su compromiso total”. La libertad moral radical de Kant consiste en que la obligación que rige el comportamiento moral es categórica, no utilitaria y, en consecuencia, no busca la felicidad de los sujetos. Se tiene que cumplir porque se encuentra en la propia voluntad, es decir, en algo que nos ata porque somos lo que somos, es decir, voluntades racionales, y por ninguna otra razón. Por ello, Kant arguye que la ley moral debe ser obligatoria *a priori* y debe ser puramente formal. Así, “al ser determinado por una ley puramente formal, que me obliga simplemente *qua* voluntad racional, declaro mi independencia, por decirlo así, de todas las consideraciones y motivos naturales y de la causalidad natural que las rige”. Es esta la libertad trascendental: “Soy libre en un sentido radical autodeterminante no como ser natural, sino como pura voluntad moral”.⁵⁹

De este modo, la libertad “se define en contraste con la inclinación, y es claro que Kant consideraba la lucha moral como una lucha perpetua, pues el hombre como ser natural debe depender de la naturaleza y por tanto tiene deseos e inclinaciones que, precisamente porque dependen de la naturaleza, no puede esperarse que coincidan con las demandas de la moral que tiene su fuente, absolutamente distinta, en la razón pura”.⁶⁰ Sin embargo, para Taylor la moral radical de Kant no dejaba de presentar problemas. “La libertad radical sólo parecía posible al costo de un apartarse de la naturaleza, de una división de mí mismo entre razón y sensibilidad, más radical que nada

⁵⁸ *Ibid*, p. 16.

⁵⁹ *Ibid*, p. 19.

⁶⁰ *Ibid*, p. 20.

que hubiese pensado la materialista y utilitaria Ilustración [...] El sujeto radicalmente libre era arrojado de vuelta a sí mismo, y al parecer a su ego, en oposición a la naturaleza y la autoridad externa, y a una decisión en que los otros no tenían cabida”.⁶¹

Frente a este panorama que le dejaba su época, Hegel planteó una síntesis que combinaba en un todo orgánico la razón de la Ilustración, el expresivismo de Herder y la libertad moral de Kant. En realidad, Hegel sintetizó múltiples oposiciones heredadas de su época: “la oposición entre pensamiento, razón y moralidad, por un lado, y deseo y sensibilidad, por el otro; la oposición entre la más plena libertad auto-consciente, por una parte, y la vida en la comunidad, por la otra; la oposición entre la conciencia propia y la comunión con la naturaleza, y, por encima de esto, la separación de la subjetividad finita de la vida infinita que corría a través de la naturaleza, la barrera entre el sujeto kantiano y la sustancia spinozista”.⁶² De esta manera, la síntesis hegeliana no renunciaba a la razón ni a la moral, pero tampoco se inclinaba por el individualismo atomista. El intento consistió en que la razón hallara formas concretas de existencia en la vida de los pueblos donde tendría su lugar la realización de la libertad en el marco comunitario. A juicio de Taylor, este intento hegeliano fracasó porque Hegel lo desarrolló bajo formas increíbles de combinación entre lógica e historia, entre Dios y el hombre, entre lo infinito y lo finito. A pesar de que ese intento de Hegel presenta serios problemas y limitaciones, también contribuye a reflexionar sobre el presente. Conviene reparar en el detenido examen tayloriano de esta presunta imposibilidad de la conciliación hegeliana.

2.

Para elaborar su síntesis, Hegel modificó el concepto de sujeto y el concepto de Dios. Para él, el sujeto, en cuanto individuo, es finito.

⁶¹ *Ibid*, p. 22.

⁶² *Ibid*, p. 27.

Sin embargo, hay algo más que lo sobrepasa y que le da su forma: el todo. Según Taylor, Hegel encontró en el espíritu (*Geist*) la solución dialéctica entre el sujeto autónomo y la totalidad del mundo y del cosmos del que forma parte. Al mismo tiempo esto implicaba una reformulación de la idea de Dios. Hegel no era panteísta: su Dios vive en el mundo pero como un proceso de conciencia y autoconciencia de los seres humanos en cuanto seres racionales. Hegel no estará de acuerdo con la existencia de un Dios ultraterreno, situado “más allá” de la vida ética de los pueblos; su Dios vivirá, antes bien, a través de los seres finitos como un proceso humano no individual. He aquí que Taylor encuentra la fuente de los mayores problemas y limitaciones del hegelianismo para la actualidad. Y, entonces, hará un examen detenido de la forma dialéctica del proceder de Hegel.

3.

El espíritu (*Geist*), para existir, necesita encarnarse. Las cosas finitas no son nada sin el *Geist*. He aquí una contradicción que, sin embargo, hace avanzar y desarrollarse al *Geist* a través de la dialéctica vida / muerte en las cosas finitas. Así, las cosas finitas requieren al *Geist* y éste requiere de las cosas finitas. O, para decirlo con otras palabras, el *Geist* existe en las cosas finitas pero para existir requiere también de la muerte o finitud de las propias cosas finitas. Y sólo a través de esa muerte se puede seguir desarrollando. Se produce, entonces, una contradicción dialéctica que se desarrolla de la siguiente manera: “Empezamos –explica Taylor– con algo que es intrínsecamente caracterizado por el propósito que debe alcanzar, o la norma que debe satisfacer. Luego mostramos de esta cosa que no puede realizar efectivamente este propósito o satisfacer la norma [...] Nos enfrentamos a una contradicción”.⁶³ Según Taylor, la forma en que se desarrolla la contradicción puede ser entendida de dos maneras que se hallan implícitas en Hegel. La primera puede recibir el nombre de “dialéctica

⁶³ *Ibid*, p. 116.

histórica” y consiste en que el propósito no se realice en la cosa tal y como es, en cuyo caso, “la realidad existente necesariamente desaparecerá o será transformada, cuando el propósito, de seguirse más adelante cancele esta inadecuada realización”.⁶⁴ La segunda forma de contradicción, que Taylor llama “dialéctica ontológica”, se realiza cuando lo existente ha satisfecho la norma. “Y entonces la contradicción nos obligará a modificar nuestra concepción de la norma o el propósito, o nuestra concepción de la realidad en la cual haya realización, para dar una explicación coherente de esta realización”.⁶⁵ Ambas son dialécticas, porque ambas caracterizan el movimiento de contradicción –existente en la realidad– que se supera y se reconcilia en una síntesis mayor.

Todo esto tiene una traducción más concreta que se aplica al hombre y a la historia: “puede decirse que la contradicción en cualquier sociedad o civilización histórica consiste en esto: en que los propósitos básicos de los hombres, concebidos en los términos de esta sociedad, están condenados a frustrarse a sí mismos. Por ello el juego de las concepciones cambiantes es tan esencial para la dialéctica histórica como el cambio de la realidad histórica y, en realidad, el uno va vinculado al otro”.⁶⁶ Así, el choque que produce el movimiento dialéctico es el resultado de un propósito o norma, por un lado, y su realización, por el otro. Tenemos entonces tres términos que caracterizan al movimiento dialéctico: a) el propósito básico o norma; b) la realidad inadecuada, y c) una concepción inadecuada del propósito que está aunada a tal realidad. Esto sobre todo surge de la dialéctica histórica. Sin embargo, también la dialéctica ontológica abarca tres términos: “Comenzamos con una noción inadecuada de la norma en cuestión. Pero también tenemos desde el principio algunas nociones básicas, correctas, de cuál es la norma o el propósito, algunas propiedades de criterio que hay que satisfacer”.⁶⁷ Estas “propiedades crite-

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ *Ibid*, p. 120.

⁶⁷ *Idem.*

riales” nos permiten mostrar que “cualquier concepción de la norma es inadecuada; pues mostramos que esta concepción no puede realizarse de tal manera que satisfaga las propiedades criterioles, y por tanto, que esta definición es inaceptable como definición de la norma o propósito en cuestión. Pero mostramos lo inadecuado de la fórmula defectuosa al tratar de ‘realizarla’, es decir, de construir una realidad de acuerdo con ella. Esto es lo que nos pone en conflicto con la norma. De tal manera, la realidad es nuestro tercer término”. Taylor ve esta dialéctica tanto en la *Fenomenología del espíritu* como en la *Ciencia de la Lógica*. En ambas obras se inicia con un punto de partida que ha de ser innegable. Cuando con estos puntos de partida se trata de caracterizar lo real o lo existente “vemos que son inadecuados, que la realidad, tal como la caracterizan estos conceptos, abarca algo esencialmente incompleto, o aún incoherente”. El ejemplo de la *Lógica* le parece a Taylor elocuente: se comienza con el “ser”, pero así, indeterminado, resulta estar en contradicción con una propiedad criterial de lo real: “en este caso, que lo que existe debe ser determinado”. Esto hace que Hegel pase del “ser-nada” al ser determinado (*Dasein*).

Así, “podemos empezar con cualquier definición, y mostrar cómo entra en conflicto con su propia realización, pasar a unas concepciones más adecuadas hasta que lleguemos a la plenamente adecuada. O, dicho de otra manera, a partir de la naturaleza del objeto en estudio conocemos algunas de sus propiedades criterioles”.⁶⁸ Sin embargo, es en el nivel de la dialéctica histórica donde este desarrollo de Hegel se muestra altamente cuestionable, según Taylor: “no podemos estar seguros de haber comprendido ni siquiera algunas propiedades criterioles de la realización última del hombre”.⁶⁹ De aquí que Taylor derive “dos maneras en que una exposición dialéctica puede obtener nuestro asentimiento”. En la primera, dialéctica estricta, el punto de partida es o puede razonablemente pretender ser, innegable. La segunda, dialéctica interpretativa o hermenéutica, “nos convence por la

⁶⁸ *Ibid*, p. 129.

⁶⁹ *Idem*.

general verosimilitud de las interpretaciones que da. Diríase que en tanto Hegel tiene algunos candidatos para la primera categoría –muy especialmente la Lógica– su dialéctica histórica cae en la segunda categoría. No nos convence por un argumento estricto, sino por lo plausible de su interpretación”.⁷⁰

Taylor concede que el mismo Hegel rechazaría la división que ha hecho de su dialéctica en “estricta” y “hermenéutica”. Antes bien, para Hegel, la dialéctica histórica sería también estricta ya que la propia historia, gobernada por la razón, es un despliegue de la libertad. En este caso la libertad sería el punto de partida lógico innegable que encontraría formas históricas inadecuadas que tendería a superar. Empero, esta razón en la historia sólo se podría comprender como un resultado, como un *a posteriori*, que se conoce porque se conoce el todo. Así, indica Taylor, “sólo el estudio de la historia universal misma puede mostrar que ha procedido racionalmente, que representa el curso racionalmente necesario del Espíritu del Mundo”.⁷¹ Pareciera, pues, que Hegel vislumbra dos formas de mostrar que la razón se encuentra en la historia: una forma lógica y otra histórica. Esta última sería el resultado de una prueba empírica. Sólo la dialéctica estricta se mueve con argumentos que se garantizan ellos mismos porque parten de un conocimiento innegable; la dialéctica histórica, en cambio, trabaja con argumentos dependientes.

Así, para Taylor, de la dialéctica estricta dependerá el triunfo o fracaso de las demostraciones de Hegel. “Es en la Lógica, y muy particularmente en su primer libro, donde Hegel realmente trata de demostrar la contradicción o conflicto ontológico en las cosas finitas, que es la clave de toda su visión ontológica, y en última instancia esto es lo que hay que mostrar, como hemos visto antes, si ha de funcionar la dialéctica ascendente, y si hemos de probar que las realidades parciales sólo pueden existir como emanaciones del Espíritu”.⁷² Para Taylor, la prueba decisiva de la contradicción ontológica se encuentra

⁷⁰ *Ibid*, p. 130.

⁷¹ *Ibid*, p. 131.

⁷² *Ibid*, p. 134.

en la categoría hegeliana del *Dasein* o ser determinado. Hegel cree mostrar con ella que es indispensable y al mismo tiempo incoherente. Es indispensable porque el ser, en cuanto indeterminado, es un concepto vacío: se requiere el ser determinado. En cuanto ser determinado contiene su propia negación: “una realidad determinada como una esencialmente definida en contraste con otras índoles incompatibles de realidad determinada que constituyen sus límites, contiene su propia negación, y por tanto está en contradicción consigo misma”.⁷³ De este modo, el ser determinado se destruye a sí mismo como esencialmente mortal “y no puede mantenerse por sí solo en existencia”.⁷⁴

Esta prueba hegeliana es deficiente según Taylor: “la prueba hegeliana de la contradicción del *Dasein* más parece una expresión aguda de su visión que una prueba estricta”.⁷⁵ Y entonces: “si la prueba decisiva de Hegel en la Lógica no entraña hoy convicción, y si esto constituye una refutación de su ontología, ¿qué interés puede tener el estudio de su sistema?”.⁷⁶ No es pues, en la lógica hegeliana donde se encuentra la pertinencia de Hegel. Ella radica, para Taylor, en otra parte: precisamente en su intento de conciliar razón, libertad, individuo, comunidad, subjetividad y vida. La actualidad de Hegel, entonces, no la da el propio sistema hegeliano sino el carácter de la sociedad moderna, que hace pertinente una reflexión como la del filósofo alemán. Por el carácter de esta civilización, no es su sistema lo que necesitamos sino tan sólo su intento conciliador.

4.

Si la ontología hegeliana parece increíble a estas alturas, su intento de conciliar las tres corrientes de pensamiento de su época, esto es, la tendencia racional de la Ilustración y las aspiraciones de autonomía

⁷³ *Ibid*, p. 135.

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ *Ibid*, p. 136.

⁷⁶ *Idem*.

radical y unidad expresiva, muestra todavía hoy una enorme vitalidad. Esto sólo se puede desprender de un diagnóstico de la época moderna:

“La tecnología de la sociedad industrial lleva a una subyugación cada vez más extensiva de la naturaleza [...] La civilización industrial ha aplicado repetidas reorganizaciones de la sociedad y del modo de vida de los hombres en nombre de la eficiencia y de la mayor producción. La urbanización, la producción de las fábricas, la despoblación de los campos y a veces de regiones enteras, la emigración en masa, la imposición de un ritmo de vida racionalizado y rígidamente medido, a expensas del anterior ritmo de la estaciones: todos estos cambios y otros más, fuesen introducidos por la planeación o hubiesen surgido por los azares de las pautas del mercado y la inversión, son explicados y justificados por su mayor eficiencia para satisfacer las necesidades de la producción.”⁷⁷

Taylor señala que esta civilización moderna es un producto necesario de la Ilustración. Aún los ideales románticos han sido incorporados a la lógica racional de la Ilustración y se tradujeron en la búsqueda de la felicidad individual y del provecho propio. Estas son visiones románticas de la vida privada e individualizante, debidamente racionalizadas por la lógica ilustrada. Con todo, no han dejado de expresarse protestas como la de París, en 1968, en contra de la frenética lógica de la racionalización, el atomismo, el máximo provecho individual de la “civilización tecnológica, burocrática y capitalista”. Estas protestas han tomado motivos expresivistas: libertad radical y expresión integral. Este panorama dibuja una tensión interna de la “civilización industrial”, tensión que es producto de una racionalización rígida, un romanticismo incorporado y una protesta expresivista. Por esa tensión “Hegel tiene pertinencia e importancia [...] En realidad, es pertinente en una forma en que los pensadores románticos ya no

⁷⁷ *Ibid*, p. 138.

pueden serlo; pues Hegel no sólo abrazó las aspiraciones gemelas del romanticismo, sino que insistió en realizarlas de una manera que fuera totalmente transparente a la razón”.⁷⁸ En esta lógica –y aquí Taylor devela sus propias posiciones–, “no podemos ni deseamos por completo abandonar la tendencia racional y tecnológica de nuestra sociedad, que procede de la Ilustración, mientras que constantemente sentimos el llamado de las aspiraciones a la autonomía radical y la unidad expresiva. Un pensador que trató de combinar las tres tiene, así algo que decirnos”.⁷⁹ Las cartas han sido puestas sobre la mesa. La “suprema pertinencia de Hegel” no proviene, como hemos advertido, de su ontología sino, antes bien, de su intento; el resultado no importa: ha fracasado. Pero, con todo y su fracaso nos sirve hoy para intentar una nueva síntesis frente a la “civilización occidental”.

5.

Para darle forma a este intento, Taylor examina la idea de la política y del Estado de Hegel. El propósito consiste en aclarar la idea hegeliana de eticidad (*Sittlichkeit*) y, sobre ese soporte, evaluar la situación de la sociedad moderna. ¿Qué ha acontecido con la eticidad en la civilización posindustrial? ¿Cómo puede recuperarse la armonía entre el individuo y su comunidad en el marco de la razón? ¿Cómo se puede plantear y resolver una eticidad que articule y armonice subjetividad, vida, libertad y razón? Tales parecen ser las preocupaciones centrales de Taylor. Revisemos la forma en que el autor explica la idea hegeliana de la eticidad y, de ahí, la forma en que trata la cuestión del Estado; también puntualizaremos lo que el filósofo canadiense entiende por enajenación y las salidas plausibles, taylorianas, de esta situación.

Taylor sintetiza de la siguiente manera la idea hegeliana de eticidad: “La *Sittlichkeit* se refiere a las obligaciones morales que yo

⁷⁸ *Ibid*, p. 142.

⁷⁹ *Ibid*, p. 143.

tengo hacia una comunidad viva de la que formo parte. Estas obligaciones se basan en normas y usos establecidos [...] La característica decisiva de la *Sittlichkeit* es que nos ordena producir lo que ya es [...] Por tanto, en la *Sittlichkeit* no hay brecha entre lo que debe ser y lo que es, entre *Sollen* y *Sein*".⁸⁰ Esta idea hegeliana fue construida sobre la base de las aspiraciones de su época. El modelo era la unidad expresiva de la polis y, su expresión moderna, ya la había adelantado Montesquieu en el concepto de *virtud* que consideraba sustento de toda república. Hegel aspiraba, como muchos de sus contemporáneos, a ver renacer la armonía de la polis griega pero ahora de una manera nueva. La armonía moderna condensada en la *Sittlichkeit* articula los distintos momentos constitutivos del ser humano:

“Cuando pensamos en un ser humano, no simplemente pensamos en un organismo vivo, sino en un ser que puede pensar, sentir, decidir, conmovirse, responder, entrar en relaciones con otros. Y todo esto implica un lenguaje, un conjunto relacionado de medios de experimentar el mundo, de interpretar sus sensaciones, de comprender sus relaciones con otros, con el pasado, el futuro, el absoluto, etcétera. Es esta manera particular en que se sitúa a sí mismo dentro de su mundo cultural lo que llamamos su identidad. Pero un lenguaje, y el relacionado conjunto de distinciones subyacentes en nuestra experiencia y nuestra interpretación, es algo que sólo puede crecer en una comunidad y ser sostenido por ella. En este sentido, lo que somos como seres humanos lo somos tan sólo en una comunidad cultural [...] La vida de un idioma y una cultura es una cuya sede es mayor que la del individuo. Ocurre en la comunidad. El individuo posee esta cultura, y por tanto su identidad, al participar en esta vida más general. [El idioma no es sólo un medio de comunicación sino que vehiculiza la experiencia que] puede ser enteramente privada y solamente necesitar un medio público para comunicarse del uno al otro. Antes bien,

⁸⁰ *Ibid*, p. 163.

ocurre el hecho de que nuestra experiencia es lo que es, moldeada en parte por la forma en que la interpretamos; y esto tiene mucho que ver con los términos que están disponibles a nosotros en nuestra cultura”.⁸¹

Ahora bien, la comunidad que es resultado y realización de esta eticidad es para Hegel el Estado. Justamente por ello, el Estado crearía al individuo o, dicho de otro modo, sólo en el Estado el individuo alcanzaría su carácter supremo de ser humano.

6.

Deseamos ahora problematizar la idea del Estado de Hegel sobre la base de lo expuesto por Taylor. En este punto encontramos una enorme pertinencia de Hegel. Como se sabe, Hegel caracterizó al Estado como la suprema comunidad ética. En ella, el humano alcanzaba su verdad como individuo, su verdadera cualidad humana (*Menschlichkeit*). Es evidente el sentido positivo que tenía el Estado para Hegel frente a las construcciones liberales que, por lo general, le asignaban una valoración negativa. Para el filósofo de Stuttgart el Estado era una comunidad construida por relaciones éticas que comenzaban en el seno de la familia, continuaban en la sociedad civil y se expresaban en toda su amplitud y grandeza precisamente en esa comunidad suprema que era el Estado.

Si tomamos esta construcción teórica tal y como la expone Hegel y la comparamos con el mundo estatal de hoy, difícilmente podemos estar de acuerdo con Hegel. Pero justo este procedimiento comparativo revela una incomprensión del sustento filosófico de la noción hegeliana del Estado. Desde un punto de vista lógico, la comparación aludida requeriría un procedimiento determinado para “describir” con precisión y exactitud “el mundo estatal de hoy”. ¿Qué método sería el más adecuado y pertinente para dar cuenta de

⁸¹ *Ibid.*, p. 172.

ese mundo? Cualquiera, menos un método asociado con el idealismo hegeliano. He aquí el problema de toda comparación que pretenda partir de una “descripción objetiva” de una entidad determinada y puesta como sustancia. El problema es más de fondo, toda vez que se lee a Hegel como si se tratara de una serie de máximas para regir el comportamiento, poniendo al profesor de Berlín en un carril típicamente kantiano. Esto pasa por alto que la obra de Hegel es una réplica a Kant y, en consecuencia, no mantiene la simple distinción entre ser y deber ser. Este hiato entre el “concepto de Estado” y la “realidad del Estado” ha sido fuente de muchos malentendidos e incomprendimientos. Por mi parte diré que el concepto del Estado como *comunidad* es parte del flujo dialéctico que desenvuelve Hegel y que, por tanto, no se trata de una definición rígida ni de un deber ser, sino de un proceso que, en su progresión, también es atravesado por la inclusión de lo negativo. Para decirlo de modo conciso, el Estado entendido como comunidad está formulado especulativamente y no es el Estado prusiano de la época ni tampoco se trata de una utopía sino de un proceso viviente que existe de cualquier manera (es decir, se quiera o no), pero enmarcado en un sistema de Estados dentro del cual, uno de ellos es el que pone los términos del Derecho. No es que Hegel quiera que esto sea así; es que esta ha sido la forma que ha adquirido el proceso de la civilización históricamente concreto. Esto significa que Hegel, quizá como ningún otro pensador, describió al Estado moderno tal y como es. Y esto es válido no sólo para el Estado nación sino también para el imperial. Tal era el sentido de la afirmación del joven Marx cuando aseveraba que no habría que culpar a Hegel por describir al Estado tal y como es. En este sentido negativo, la construcción de la idea hegeliana del Estado tiene una notable vigencia.

En primer lugar, considerar al Estado como una comunidad, plantea la necesidad de conceptualarlo no sólo como un conjunto de instituciones o simplemente como “el gobierno”, “los que gobiernan” o la “clase política”; también hay que considerarlo como una forma de la vida social que se derrama, por decirlo así, en las diversas acciones y actitudes humanas. El Estado tendría, desde esta perspectiva, diversas sedes: la familia patriarcal, donde se genera la formación primaria del sujeto en un *ethos* histórico determinado, y donde además existe

una compleja red de relaciones, con diversos sentidos y significados. Basta un ejemplo para precisarlo: la familia patriarcal requiere, por lógica, dos elementos fundamentales, a saber: el matrimonio y el patrimonio; esta es la fuente del establecimiento de las relaciones hombre / mujer sancionadas estatalmente, y ya está implicada la conexión del padre con el conjunto de cosas que se requieren para vivir. Esto ya trae implícito el modo peculiar de generar el producto social y las modalidades de su distribución. De esta manera, en la familia no sólo impera una “erótica de la dominación” sino que, pensando en términos de la “paciencia de lo negativo”, también hay un proceso de formación del ser humano en tanto ser hablante con valores determinados y que es libre potencialmente. Entonces, la familia no implica (*per se*) la imposición de un poder falocrático, sino la primera comunidad ética que forma al sujeto como libre. Y así, en una secuencia lógica (o especulativa) se llega al Estado, pasando por la sociedad civil. Es necesario enfatizar que todo este proceso está movido por la fuerza de lo negativo en una lógica de superación (*Aufhebung*). La existencia del Estado, entonces, no se reduciría a las instituciones públicas; antes bien, penetraría en las más diversas relaciones sociales y tendría también existencia en la mentalidad colectiva. En este punto cabe preguntarse si una actualización de Hegel no pasa por la posibilidad de complementar el punto de vista especulativo con la crítica de Marx al capital. Esto implicaría de inmediato pensar la eticidad como unidad de costumbres impuestas verticalmente en una dialéctica de civilización / barbarie. Se trataría, pues, de una *Sittlichkeit* enajenada. Las costumbres, mitos y tradiciones, las conductas y creencias, los imaginarios y actitudes sociales constitutivas de la *Sittlichkeit* tendrían la impronta de la dominación pero adquirirían la forma de ideas y prácticas comunitarias. No puedo soslayar que esta forma de considerar las cosas fue una de las fuentes de la doctrina de la hegemonía de Antonio Gramsci quien, no conviene olvidarlo, tenía un fuerte influjo hegeliano gracias a Benedetto Croce y sus “hechos de cultura”.

El tema fue previsto ya por Aristóteles cuando, para la conservación de la comunidad política (cuya justificación era la vida y la vida buena) proponía una combinación de formas de gobierno: la oligar-

quía o gobierno de los ricos, junto con la democracia o gobierno de los pobres; como para el Estagirita ambos elementos son constitutivos “por naturaleza” de todo Estado, el acuerdo era necesario. Se trataba más bien de hacer que los pobres pensarán como los ricos, garantía perfecta para la reproducción del orden. Y en esta sintonía, no sería descabellado tampoco, hacer una lectura de Hegel en clave foucaultiana y también una lectura hegeliana de Foucault.⁸² La armonía entre estas dos lecturas podría encontrarse, a mi juicio, en una fuente central constituida por el pensamiento de Marx.

7.

Queremos centrarnos ahora en el tratamiento de la enajenación que hace Taylor y en lo que consideramos algunas de sus inconsistencias. Es necesario señalar, de entrada, que enajenación quiere decir para Taylor el agotamiento de la identificación del individuo con la comunidad de la que forma parte. Sólo eso. Veamos algunos elementos de esta cuestión.

Según Taylor la sociedad actual es resultado de principios ilustrados en cuanto a su racionalidad y rigidez, de principios románticos en cuanto que se impusieron los criterios de la búsqueda de felicidad individual y, no menos importante, de principios de igualdad radical producto de posiciones filosóficas que enaltecieron la libertad como igualdad. La época moderna sería, por sí misma, una síntesis. El resultado de tal síntesis no es halagüeño para los seres humanos. Los principios que moldean la sociedad moderna han constituido una civi-

⁸² Decía Foucault: “Huir realmente de Hegel presupone darse cuenta con exactitud de lo que cuesta separarse de él; ello presupone saber hasta dónde Hegel, quizás insidiosamente, se ha acercado a nosotros; ello presupone saber, en lo que nos permite pensar contra Hegel, lo que es todavía hegeliano; y de valorar en qué medida nuestros intentos contra él no son sino una treta más por su parte, al final de la cual él nos está esperando, inmóvil, en otro lugar”. *L'ordre du discours*, pp. 74-75. Citado en: Valerio Rocco Lozano, “Hegel: una teología política ‘más acá de la ley’”, en: Id. & Roberto Navarrete (eds.), 2012, *Teología y teonomía de la política*, Abada, España, p. 244.

lización enajenante. En efecto, la racionalización rígida se traduce en ritmos de vida impuestos y actividades frenéticas; en burocratización e imposición de criterios técnicos; en destrucción ecológica y pérdida de identidad de pueblos enteros. Al mismo tiempo, la búsqueda de la felicidad individual ha desembocado en un lacerante atomismo. Por último, la sociedad moderna ha desarrollado una creciente homogeneización de carácter enajenante. “La gran homogeneización de la sociedad moderna muestra que, por muy variadas que sean las funciones desempeñadas por los ciudadanos, pueden desarrollarse hacia una unidad de visión y estilo de vida que anule todo argumento en pro de diferentes relaciones con el proceso de decisión. La creciente *supresión de clases* de la sociedad moderna parece apuntar en esta dirección”.⁸³

La homogeneización implica destrucción de eticidades tradicionales: “Las sociedades modernas han avanzado hacia mucho mayor homogeneidad y mayor interdependencia, de modo que las comunidades parciales pierden su autonomía y, hasta cierto punto, su identidad [...] Por tanto, la homogeneización aumenta la enajenación de las minorías y su resentimiento”.⁸⁴ Interesa discutir varias cuestiones relacionadas con este diagnóstico tayloriano que muestra muy bien el “desde dónde” hace la lectura de Hegel. Es claro, en efecto, que su referente empírico es una nación de escasa desigualdad social. Con esto, Taylor se hace presa de un mecanismo automático del pensar que es casi instintivo: confundir lo inmediatamente empírico con la realidad y luego proyectarlo como si fuera universal. En este, como en otros muchos momentos de su obra, Taylor se evidencia como no hegeliano en su proceder especulativo. Cuando era necesario que Taylor siguiera haciendo filosofía, sale con un desplante de sentido común: las sociedades actuales son homogéneas. Aquí se impone la necesidad de discutir la homogeneización cultural, que debiera ser importante para un multiculturalista. La homogeneización a la que me refiero no es la que está pensando Taylor, sino la resultante del

⁸³ Ch. Taylor, *op. cit.*, p. 214.

⁸⁴ *Ibid*, p. 220.

proceso que tiene una fecha de origen: 1492, un medio histórico: la conquista, y un mecanismo básico: el mercado mundial que impone criterios a las formas de vida de todos los países. En este nivel, estamos de acuerdo con Taylor en su concepto de “homogeneización enajenante” aunque lo enajenante para nosotros no se reduce a lo que él entiende por tal. Taylor adjudica la responsabilidad de la homogeneización no a la difusión de la relación social de valor; tampoco a la imperiosa actualidad del mercado mundial; menos aún a la naturaleza del capital. Antes bien, según el filósofo canadiense la homogeneización enajenante es un resultado paradójico de la demanda de mayor igualdad sostenida por ideologías que postulan la libertad radical. Hubiera sido conveniente y más preciso que Taylor distinguiera entre dos tipos de homogeneización. Una, la enajenante que, en efecto, “ha socavado las comunidades parciales” y ha impuesto formas de vida según los criterios de la acumulación de capital a escala mundial. Ello, en efecto, se ha traducido en etnicidades enajenadas que se reproducen a todos los niveles de la vida social. Más claro resulta esto en la periferia del sistema. De modo tal que no son “minorías” las que han dejado de tener sus propias identidades; son grandes núcleos de población en el mundo, y América Latina sería un ejemplo de ello. Naturalmente, si la perspectiva con que se juzga la sociedad moderna no abarca más que el interior de los países centrales, el diagnóstico de Taylor se explica por sí mismo.

Pero podríamos decir que existe otro tipo de homogeneización, esa sí defendida por “ideologías” que postulan la libertad radical, pero no sólo por ellas. Es la homogeneización entendida como igualdad y justicia social. Algunos liberales se ubican en este terreno. Mayor igualdad no necesariamente significa la homogeneización según la entiende Taylor. Desde una óptica liberal, la mayor libertad puede significar simplemente mayor justicia distributiva o el que los pobres no sean tan pobres y los ricos no sean tan ricos. Pero la libertad radical que, por ejemplo y, según el mismo Taylor, se inspiraría en Rousseau y Marx, es evidente que no pretende la homogeneización enajenante.

En realidad, la homogeneización enajenante estaría fundada en otro principio que Taylor soslaya: la enajenación del trabajo o apro-

piación gratuita del trabajo ajeno; esto produce una complicada red de relaciones sociales de dominación por donde transita el poder, imponiendo criterios rígidos a la vida de las personas e, históricamente, destruyendo eticidades tradicionales e imponiendo nuevas. En ese sentido, la des-enajenación que propondría la libertad radical (siguiendo la terminología tayloriana), buscaría una liberación radical que encuentra en su fundamento la idea de igualdad entendida como no dominación.

De modo pues que desde esta idea se puede estar de acuerdo con Taylor en que “una de las grandes necesidades de la moderna política democrática es recuperar un sentido de diferenciación significativa, de modo que sus comunidades parciales, ya sean geográficas, culturales u ocupacionales, una vez más puedan ser centros importantes de interés y actividad para sus miembros, de una manera que los conecte con el todo”.⁸⁵

La solución de Hegel fue, como sabemos –y que expone Taylor–, la aceptación de la diferenciación social basada en la división del trabajo, pero superándola a nivel del Estado, donde se concilian las diferencias. Se trataba para Hegel de dar un significado social y político a las diferencias entre grupos sociales a fin de que se unieran en uno. Hegel construyó, sobre esta base, la idea de un sistema institucional complejo que tuviera precisamente el propósito de dar regularidad a la formación de la identidad en la diferencia. Taylor considera que la solución hegeliana no es aceptable porque “Hegel ve las existentes diferenciaciones sociales de su época como reflejos de la articulación de la Idea [...] él pensó que se acercaban a los lineamientos de un Estado que finalmente fuese ‘adecuación al Concepto’”.⁸⁶ Con otras palabras, Taylor rechaza la solución hegeliana de la diferenciación y armonización social porque está basada en su ontología y en su dialéctica ascendente según la cual las cosas finitas tienen una racionalidad interna que sobrepasa y las hace dependientes del Espíritu o Idea. Este razonamiento había sido rechazado ya antes por Taylor.

⁸⁵ *Ibid*, p. 227.

⁸⁶ *Ibid*, p. 226.

Nosotros estaríamos de acuerdo con Taylor en que “hoy no podemos aceptar la solución de Hegel”, pero no por las razones esgrimidas por el filósofo canadiense, sino porque la pretensión de evaluar moralmente aquella solución pasa por alto que el razonamiento especulativo produce resultados actualizables de modo no traslativos mecánicamente de una época a otra. El razonamiento dialéctico puede llevar a conclusiones que el propio Hegel ni siquiera se imaginó.

La diferenciación a la que se refería Hegel y que pretendía superar con su Estado, era social. Y, en efecto, el Estado hegeliano descansa en relaciones de dominación y subordinación. La homogeneización que le preocupa a Taylor es la enajenante. Frente a ésta, sugiere que la visión hegeliana puede ayudar a encontrar en la diferenciación una salida a la homogeneización enajenante. El argumento es complicado y hasta confuso. Y ello se explica porque Taylor identifica la “homogeneización” social (por la que propugna la libertad radical) con la homogeneización que, llamémosle por su nombre, desarrolla el capital. Esta segunda, comprensible mediante la ontología hegeliana (que describiría la ontología del capital), iguala a los seres humanos pero como una condición de posibilidad de la dominación que, esta sí, desiguala a los hombres radicalmente. La solución hegeliana como tal no podía incorporar la crítica de Marx a la forma social del capital, aunque no se puede ignorar la reflexión que le merece el tema de la formación de la plebe. Es claro que mediante la ontología de Hegel podemos llegar a estar de acuerdo con Taylor en la recuperación de la diferencia entre los seres humanos, diferencia fundada en el respeto por el *otro*.

Es necesario insistir en que el tratamiento que hace Taylor de la enajenación es limitado y desconcertante. Y ello, a mi juicio, tendría su explicación en su diagnóstico parcial de la sociedad moderna. El problema de la dominación por medio de la explotación no es significativo para el autor canadiense, por ello no puede ver que la enajenación no sólo consiste en que el individuo no se identifique ya con su *Sittlichkeit*, sino en la enajenación de la vida humana tal y como lo conceptuó Marx, no sólo el joven de los *Manuscritos del 44* o el del *Manifiesto Comunista* (textos sobre los que expresamente se basa Taylor para referirse a Marx), sino el de los *Grundrisse*. Atiénd-

dase, por ejemplo, a este párrafo: “Lo que el obrero intercambia con el capital es su propio trabajo (en el intercambio, la disponibilidad del trabajo); lo enajena. Lo que recibe como precio, es el valor de esta enajenación [...] Esta mercancía es la condición del obrero”.⁸⁷ O también: “Para conservarla día tras día el obrero debe de consumir cierto volumen de medios de subsistencia, renovar la sangre consumida [...] El capital le ha pagado la cantidad de trabajo objetivado que contiene su condición vital. El [capital] la ha consumido y como esta cantidad de trabajo no existe en cuanto cosa, sino como la capacidad de un ser vivo, éste, debido a la naturaleza específica de su mercancía –la naturaleza específica del proceso vital– puede iniciar de nuevo el cambio”.⁸⁸ Se trata de una enajenación dramáticamente actual y vigente. Y ella puede considerarse como la fuente de una eticidad constituida y enajenante; en realidad se trataría de la moralidad del sistema. La expresión suprema de este proceso sería el Estado nación, ciertamente, pero sobre todo, el imperio, la relación entre el pueblo dominante frente a cuyo derecho “que le otorga el ser representante del estado actual del desarrollo del espíritu universal, los espíritus de los otros pueblos carecen de derecho”.⁸⁹ Como se aprecia, Hegel habla aquí del espíritu –cuestión importante para Taylor–, pero de uno dominante y otro dominado. Y a mi juicio, es de lo más importante porque Hegel prevé la constitución de una eticidad colonial por medio de la conquista. El proceso de conquista consistió precisamente en el rompimiento de eticidades autóctonas y el levantamiento de moralidades impuestas. Sería otra forma de la eticidad enajenada. Pero he aquí que, para Hegel, la enajenación no es una cuestión simple ni una materia de consideración moral como lo es para Marx. Hegel distingue entre exteriorización (*Ausserung*), alienación (*Entfremdung*) y extrañamiento (*Enttäusserung*), de tal suerte que con estas categorías describe procesos lógicos de la auto-

⁸⁷ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Tomo I, Siglo XXI, México, p. 264.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 265.

⁸⁹ *Loc. Cit.*

conciencia. Son aspectos que existen por el simple hecho de pensar (y vivir) reflexivamente; son inherentes a la conciencia. De hecho, el extrañamiento es el resultado de un atrevimiento de la conciencia para hacerse cosa y encarnarse en una acción. Es posible, entonces, decir que Marx desarrolló solamente el aspecto moralmente negativo de la enajenación y por eso no puede seguirle las huellas a la forma en la que ese mismo proceso le da motivo de vida a la propia conciencia. Por lo demás, Hegel fue también un filósofo de la dominación colonial, la que es también comprendida en su necesidad y negatividad. A través de ese proceso, podríamos decir hegelianamente que, desde un punto de vista filosófico, Europa no está (sólo) en Europa, pues ha colonizado de distintas maneras al mundo. Que esto sea moralmente bueno o moralmente malo, no es algo que le preocupe a Hegel de modo inmediato, pues el ser es. Por supuesto que los centros imperiales impusieron a las colonias un sistema de vida, pero por esto mismo, pusieron a disposición de seres libres de metrópolis y colonias, la posibilidad de arrancar derechos pertenecientes a la órbita cultural de los colonizadores. La libertad individual sirve como ejemplo destacado. Y es así que, en suma, Taylor se evidencia en su limitada comprensión del monumental edificio que quiso derruir.

III. Fenomenología de lo político⁹⁰

Introducción

El tema de la globalización ha sido un referente de primer orden para las ciencias sociales desde el último tercio del siglo XX y hasta el presente. Este proceso, también denominado mundialización, no se ha orientado en dirección de la kantiana “paz perpetua” o, el menos, hacia la configuración de una convivencia pacífica entre los Estados naciones sino, antes bien, ha hundido a la humanidad en peores condiciones materiales, ambientales y sociales. El incremento del desempleo mundial, la extensión del empleo precario, las migraciones masivas desde el Tercer mundo a las metrópolis, han determinado la exacerbación del nacionalismo, la xenofobia y el racismo. El Estado, en sus distintas dimensiones, experimenta un declive notable, frente

⁹⁰ Una versión inicial, notablemente diferente, fue publicada con el título de “La experiencia de la conciencia frente a las transfiguraciones actuales de lo político”, en: Carlos Oliva Mendoza (coord.), 2010, *Hegel. Ciencia, experiencia y fenomenología*, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, México.

a lo que Lasalle denominó “los factores reales de poder”,⁹¹ que tienen su expresión condensada, en la gigantesca empresa global que fortalece su tendencia al monopolio de manera acelerada.⁹² El espacio público ha sido socavado por esta tendencia y, la política, en su sentido clásico de participación de todos los ciudadanos en los asuntos que a todos afectan, ha sido francamente desvirtuada. Todo parece indicar que la política se ha reducido a tan sólo uno de sus momentos, aquel representado en la relación vertical de mando y sujeción en la que los gobernados participan en la vida pública sólo de modo ocasional en los procesos electorales y ya atravesados por la lógica de la industria cultural y las técnicas de la mercadotecnia, todo ello subordinado a la lógica de la administración burocrática. Ciudadanos con magras condiciones materiales, con bajos niveles de formación y sometidos a poderes despóticos, operantes en la vida cotidiana, quedan bloqueados en su papel activo de hacedores prácticos de las normas a las que han de obedecer. La indolencia por lo público, más que la prudencia aristotélica, parece instaurarse como actitud dominante del sujeto actual de la política, lo que no significa más que la acentuación del individualismo posesivo propio de la época moderna.

Frente a estos hechos, el horizonte liberal de interpretación del mundo, con sus distintas variantes, se ha encumbrado como hegemónico tanto en el nivel epistémico como en la vida práctica de las sociedades. En el primer caso, esta hegemonía se ha traducido en una forma de pensar sobre la base de una visión enteramente primaria del mundo empírico como el mundo verdadero que únicamente es nece-

⁹¹ Ferdinand Lassalle, 1989, *¿Qué es una constitución?*, Ariel, España, trad. Wenceslao Roces, 3^a. “Los factores reales de poder que rigen en el seno de cada sociedad son esa fuerza activa y eficaz que informa todas las leyes e instituciones jurídicas de la sociedad en cuestión, haciendo que no *puedan ser*, en sustancia, *más que tal y como son*”.

⁹² Esta tendencia al monopolio no se produce sólo como una tendencia espontánea propia del “libre mercado”, sino como una imposición permanente de prácticas de poder que pasan por encima de las normatividades vigentes en cada país y, por supuesto, de los propios principios éticos liberales y del cuidado de la naturaleza. *Vid.* Klaus Werner y Hans Weiss, 2006, *El libro negro de las marcas. El lado oscuro de las empresas globales*, Debolsillo, México.

sario describir con exactitud. La “sociedad posindustrial” evolucionada como “sociedad de riesgo”, o bien, el universo “posmoderno” aparecen, así, dotados de novedades tales que hacen obsoleto el intento de recuperar los fundamentos filosóficos de añeja hechura para su comprensión. Dicho con otras palabras, no haría falta la filosofía para cubrir las tareas descriptivas de las ciencias sociales. Cuando, por medio de la filosofía, se pretende encontrar una consistencia o un sentido de las cosas más allá de las apariencias, inmediatamente se califica de “esencialista” tal intento y, por ende, de catastróficas consecuencias absolutistas o totalitarias. Esta postura se agudiza aún más en el estudio de los procesos políticos y del Estado. Cualquier posición que no se pliegue al relativismo y el pluralismo, al menos retóricamente dominantes, es considerada como potencialmente dictatorial. Si además de todo se tiene la pretensión de pensar hegelianamente la política del presente, la adscripción al totalitarismo parece inevitable.⁹³

A más de dos centurias de la publicación de la *Fenomenología del Espíritu*, es posible sustentar la vitalidad del pensamiento hegeliano para comprender la composición del mundo político llamado posmoderno. Para entender este mundo no es suficiente la percepción sensible, sino que es necesario “mirar al interior” como un procedimiento propio del entendimiento. Es muy sugerente y fructífero detenerse, por ejemplo, en el tercer capítulo de la *Fenomenología del Espíritu* (“Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible”) para exponer la peculiaridad hegeliana frente a la clásica división platónica entre mundo sensible y mundo suprasensible y, con base en ello, replantear la interpretación dominante de lo político. La sociedad moderna, en su forma de manifestación actual, signada por la preponderancia de la imagen y los sentidos, el aparente hedonismo y la indolencia individualista del modo de vida, pero también por el

⁹³ Como ya hemos expresado arriba, fue Popper el que organizó de manera sistemática el referente básico de esta visión. Vid. Karl R. Popper, 1989, *La sociedad abierta... op. cit.* También: *Id.*, 1992, *La miseria del historicismo*, Alianza / Taurus, España. Indudablemente tuvo un éxito notable entre quienes ya poseían convicciones o sensibilidades liberales previamente.

desencanto exacerbado, puede ser asumida conceptualmente como una figura del espíritu y, entonces, ser asimilada con base en el pensar hegeliano. Así, en este capítulo pretendo, primero, exponer en términos generales la manera en que el pensamiento de Hegel, ejemplificado en la *Fenomenología del Espíritu*, supera la forma dominante actual de plantear los temas centrales de la política y el Estado; en segundo lugar, apuntaré que la concepción amplia del Estado permite expandir el horizonte de comprensión a fin de situar ahí las transmuciones sociales del presente.

1.

El *pathos* liberal dominante en nuestra época ha puesto al pensamiento de Hegel, de manera muy cuidadosa y discreta, es cierto, al margen de los grandes temas que deben ser los referentes de la interpretación del mundo. Hegel es recuperable, sí, siempre y cuando su parte peligrosa, es decir, su parte totalitaria, racista y patriarcal, quede escindida de lo más valioso que posee, esto es, la supuesta dialéctica. Sólo entonces este Hegel domesticado puede ser retomado para demostrar que el capitalismo y la democracia señalan los rasgos característicos del “fin de la historia”. En esta visión, ni una palabra de las contradicciones del individualismo posesivo y de sus catastróficas consecuencias sociales, esas sí negativas de la libertad, ni tampoco, por supuesto, de la negación de la democracia por el poder de la propiedad y del dinero, todo esto ya puesto en cuestión por Hegel desde sus primeros escritos políticos. Pero esta visión, la del Hegel *light* de Fukuyama,⁹⁴ prefiere construir un Hegel restaurador, pero no del orden liberal clásico, sino del modo oligárquico de dominación excluyente que ha caracterizado a nuestra época. Así, Hegel pasa a formar parte del liberalismo o hasta del ultraliberalismo que cierra la posibilidad de cualquier cambio que altere el *statu quo*, pues ello en-

⁹⁴ Francis Fukuyama, 1992, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta-Agostini, España.

cierra siempre, dicen los conservadores súbitamente convertidos en demócratas, una tendencia autoritaria. No hablaré aquí de la libertad absoluta y su relación con el “terror”, en su papel de mediador fugaz, ni de su importancia en la concepción de lo político. Basta decir que Hegel siempre se opuso a la superficialidad que no basa el saber en el desarrollo del pensamiento y del concepto, sino en la percepción inmediata y en la imaginación contingente. Este juicio es fácilmente aplicable al clima de ideas *light* que rige nuestra época.

Considero que el pensamiento de Hegel es tan complejo que ha sido hasta hoy un territorio de permanente conflicto, al grado de que las diferentes ideologías y posiciones políticas pueden ser comprendidas en función de la idea, noción o interpretación que cada una de ellas haga de Hegel. En este sentido preciso, no hay ni puede haber una interpretación definitiva. Esto significa también que la lectura de las obras de Hegel puede inspirar leer nuestro tiempo de una manera creativa, fructífera y novedosa. En esta tesitura, sería conveniente no temer al “totalitarismo” de Hegel, sino acometerlo sobre la base de su declaración explícita al comienzo de la *Filosofía del Derecho*: “Este tratado, pues, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de *concebir y exponer al Estado como algo en sí mismo racional*. La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al Estado cómo debe ser, sino en enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido”.⁹⁵ El supuesto totalitarismo de Hegel queda, desde ya, completamente deshabilitado, pues si hubiera algo parecido a la dominación totalitaria, no sería obra de Hegel sino, en todo caso, una consecuencia del tipo de relación que construyen los propios seres humanos a partir no necesariamente de su voluntad, sino de la propia fuerza del vínculo de poder que se ha desprendido de su control y ha adquirido una vida propia. Si el filósofo es capaz de seguir el entramado de la constitución totalitaria, es quizá porque ha desplegado su pensamiento estableciendo las consistencias de las relaciones de poder entre los propios seres humanos. Así, expresado concisamente, Hegel nos proporciona

⁹⁵ *Loc. cit.* FD: 52.

la posibilidad de comprender la naturaleza contradictoria del poder, la política y el Estado, lo cual significa asumir la concepción según la cual no puede existir un Estado democrático sin ser al mismo tiempo un Estado autocrático, y no puede haber un Estado de derecho (república) sin que sea, simultáneamente, un Estado de excepción. Por supuesto, estas ideas han resultado cruciales para autores como Žižek y Agamben en tiempos más o menos recientes, pero están expuestas directamente por Hegel.⁹⁶

2.

Es oportuno empezar por el célebre párrafo de la *Fenomenología del Espíritu* en el que Hegel expone su propósito principal. “Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*”.⁹⁷ Es aceptado, en general, que Hegel se propuso mostrar la relación entre distintos modos de conocimiento, enlazando cada uno de ellos en un proceso ascendente. Así, la intuición, el entendimiento, la apercepción y la autoconciencia no sólo son diferentes sino que cada uno constituye un eslabón de una espiral compleja que va describiendo y comprendiendo formas de la vida humana. Desde el desarrollo propio de la *Fenomenología...*, el concepto de espíritu adviene sustancia absoluta que realiza el proceso de unidad de conciencias libres e independientes. Es necesario entender, en primer término, que la conciencia sí pertenece al individuo como una cualidad general, pero *no es* el individuo. En este sentido, la conciencia tiene una triple determinación: es individual, es social y es también histórica. Esto permite hacer una distinción entre el individuo concreto “de carne y hueso” y la conciencia que, como caracte-

⁹⁶ Sólo como ejemplos: Slavoj Žižek, 1998, *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*, Paidós, Argentina. Giorgio Agamben, 1988, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, España.

⁹⁷ FE: 15.

rística específica del sujeto, es dable separar mediante el pensamiento y seguir, paso a paso, su camino propio de desarrollo.

La conciencia tiene como punto de partida la sensibilidad que está orientada al exterior. Desde esta posición asciende a una percepción cosificadora que deviene entendimiento: la conciencia, que ha concebido la externalidad de su objeto o del mundo de los objetos, cae en la cuenta de que la cosa externa, ahora interiorizada, no es más que un reflejo de sí misma. Este reflejarse a sí misma a través del objeto le permite iniciar el proceso de autoconciencia. Cuando, en este camino de desarrollo, la conciencia encuentra fuera de sí no un objeto sino otra conciencia, se produce la experiencia inaugural de la intersubjetividad, que corresponde a la célebre dialéctica del señor y el siervo. Las conciencias se enfrentan con el propósito de cosificar al sujeto que tienen enfrente. Es una lucha a muerte que se resuelve, empero, con una conciliación desigual: no se produce la muerte de ninguna de las conciencias porque la aniquilación de una representaría igualmente la aniquilación de la otra; las dos vivirán pero una quedará sometida a la otra. La conciencia sometida, el siervo, se convertirá, a través de la conquista del mundo por medio de su trabajo, en el señor, y el otrora señor devendrá siervo. Con todo, esta dialéctica no será sino una necesaria estación de paso. El señor y el siervo representan figuras de la escisión de la autoconciencia en dos autoconciencias distintas. Esta escisión se superará en la conciencia desdichada, pero ahí todavía no alcanzará el nivel de la razón. La autoconciencia deviene razón pero, además, será empujada por su necesidad interna a morar en el mundo. La razón construye las instituciones de la intersubjetividad: la razón deviene espíritu.

Detengámonos aquí, un poco antes de la conversión de la conciencia en autoconciencia, porque ahí es donde queda claro que la mera conciencia del mundo objetivo no es suficiente para alcanzar la verdad: es necesario incluir el modo de ser de la subjetividad individual como espíritu. En el ya aludido capítulo III Hegel expone una de las maneras posibles de entender este movimiento de la conciencia. El capítulo se titula “Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible” [*Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt*] y encierra, a mi juicio, uno de los razonamientos más fructíferos para

el presente político, no sólo porque apunta directamente hacia el centro de la superficialidad de la forma liberal de entender los asuntos de la política; también porque, como ha señalado con acierto Gadamer,⁹⁸ aquí Hegel asienta su tesis del mundo invertido como el mundo verdadero, distanciándose así de Platón. Esto tiene, por supuesto, importantes lecciones políticas.

Según el despliegue del pensamiento hegeliano, el entendimiento capta lo interior de las cosas a través de que concibe el cambio puro. “El entendimiento *experimenta*, pues, que es *ley del fenómeno mismo* el que [las diferencias] lleguen a ser diferencias que no son tales o el que cosas *homónimas se repelen* de sí mismas”. [Ley es diferencia que permanece constantemente igual a sí misma]; lo mismo que el que las diferencias son solamente aquellas que no lo son en verdad y que se superan o que las cosas *no homónimas se atraigan*”. La segunda ley tiene un contenido que se contrapone a lo que se llama ley en un primer momento y consiste en que lo igual se convierte en desigual y, a la inversa, lo desigual en igual. Ahora bien: por medio de este principio el reino quieto de las leyes, la imagen inmediata del mundo percibido, se torna en su contrario; “la ley era, en general, lo que permanecía igual, como sus diferencias; pero ahora se establece que ambas cosas, la ley y sus diferencias, son más bien lo contrario de sí mismas; lo igual a sí se repele más bien de sí mismo y lo desigual a sí se pone más bien como lo igual a sí”. Se forma de este modo un segundo mundo suprasensible, partiendo de que el primer mundo suprasensible es el mundo de las ideas de Platón. El segundo mundo suprasensible es el mundo invertido respecto del primer mundo suprasensible. “En efecto, el primer mundo suprasensible no era sino la elevación *inmediata* del mundo percibido al elemento universal; tenía su contraimagen necesaria en este mundo, que aún retenía *para sí el principio del cambio y de la mutación*; el primer reino de las leyes carecía de esto, pero lo adquiere ahora como mundo invertido”.⁹⁹

⁹⁸ Hans Georg Gadamer, 1988, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Cátedra, España.

⁹⁹ FE: 98.

En este mundo invertido “resultará que, en determinados momentos, lo que en la ley del primero era dulce en la de este invertido es en sí amargo y, lo que en aquélla ley era negro, en éste es blanco”.¹⁰⁰ Se trata, entonces, de un desdoblamiento del mundo suprasensible platónico que incorpora ahora el movimiento no contenido en éste; al hacerlo (es decir, al incorporar el movimiento) el segundo mundo suprasensible queda puesto como mundo invertido respecto del primero. Desde el punto de vista político la constitución de este segundo mundo suprasensible, que es un mundo invertido, resulta crucial, pues da la pauta para comprender el proceso de instauración de la dominación aceptada, es decir, de la hegemonía. ¿Por qué? Porque el mundo percibido es organizado simbólicamente desde el primer mundo suprasensible, pero la inversión de este primer mundo hace entrar en crisis al orden simbólico establecido, pues lleva al extremo de su propia negación los presupuestos válidos de ese orden simbólico. Así, no sólo lo dulce se convierte en amargo y lo blanco en negro, sino que, en el mundo político, la democracia se convierte en autocracia, el Estado de derecho deviene estado de excepción y la inclusión relativista multicultural, por ejemplo, se convierte en absolutismo de una cultura.

El primer mundo suprasensible y el segundo, como mundo invertido, se relacionan también de una manera dialéctica como el propio movimiento de la conciencia. En este movimiento Hegel da un toque genial porque supera la separación entre los dos mundos y dice: detrás del telón que separa a un mundo del otro, no hay nada que ver. Veamos:

“Los dos extremos, uno el del puro interior y otro el del interior que mira a este interior puro, se juntan ahora y, lo mismo que desaparecen ellos como extremos, desaparece también el término medio, en cuanto algo distinto que ellos. Se alza, pues, este telón sobre lo interior y lo presente es el acto por el que lo interior mira lo interior; la contemplación del homónimo *no diferenciado* que se repele a sí mismo se pone

¹⁰⁰ *Idem.*

como lo interior *diferenciado*, pero para lo cual es igualmente inmediata la *no diferenciabilidad* de ambos términos, la *autoconciencia*. Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos *nosotros* mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto.”¹⁰¹

Este pequeño, breve, pero profundo razonamiento, está cargado de consecuencias para pensar el poder, la política y el Estado. Si el sujeto y el objeto sólo en un primer momento aparecen como estando separados, el lenguaje comprensivo del objeto pertenece al objeto mismo, al objeto construido por el lenguaje que lo pone en tanto objeto, pero al mismo tiempo, en consecuencia, esa forma de decir al objeto, altera y determina al sujeto mismo. La teoría política que ha contrapuesto históricamente la monarquía a la república y, en otro sentido, la república al despotismo, es expresión de un pensamiento que se ha quedado en un primer nivel del saber, pues sólo trabaja con oposiciones excluyentes. Lo mismo es aplicable al contractualismo clásico y nuevo, que han tomado como base la dicotomía entre el “estado de naturaleza” y el “estado civil”, o entre una “posición original” y una situación de justicia imparcial. Igualmente, la teoría de la transición del autoritarismo a la democracia puede ser adscrita a esta situación simplemente dicotómica de organización de las categorías políticas.

Todas estas teorías clásicas de la política (que han sido rehabilitadas en los tiempos recientes) examinan las constituciones como si fueran sustancias a ser descritas objetivamente, pero pierden de vista el horizonte desde el cual son conceptuadas esas formas políticas. El caso de la teoría del despotismo de Montesquieu, de Kant y que el propio Hegel hace suya en otro nivel, es muy ilustrativa al respecto. Estos autores ubican al despotismo como una forma estatal diferenciada de la monarquía y la república; su propio horizonte de comprensión, desde el que juzgan al despotismo, es el de la república,

¹⁰¹ FE: 104.

básicamente bajo la figura de la monarquía constitucional. Si lo verdadero es no sólo sustancia sino también sujeto, habría que captar el despotismo en la república, específicamente el despotismo de la propia visión que trata con desprecio lo que está más allá del ser propio.

En esta tesitura, también el contractualismo es sensible a una crítica similar, pues el sujeto cognoscente (quien, por lo demás, siempre es intersubjetividad), aquel que describe al “estado de naturaleza” como un estado de guerra de todos contra todos, o bien, como un estado de individuos aislados pero pacífico, o como un estado de inseguridad, el sujeto, decíamos, no hace sino expresar su propia intersubjetividad proyectada en un objeto. Y entonces resulta que el estado civil, que representa también el estado civilizado, no es sino el estado de naturaleza llevado al extremo de su propia negación. Pero entonces, el estado civil contiene al estado natural como fundamento, lo que se condensa en aquel momento del universal concreto. Esto es muy importante para sostener que todo Estado, por muy democrático y republicano que aparezca, tiene en su seno ese momento absolutista constitutivo y que se expresa en la posibilidad de declarar el Estado de excepción.

Y qué decir de la teoría que analizó la transición desde gobiernos autoritarios hacia regímenes democráticos, de Guillermo O’Donnell y Philippe Schmitter, que tanta influencia tuvo en América Latina.¹⁰² La instauración de la democracia deviene un tipo de autoritarismo y, en modo alguno, es sólo la alternativa civilizada de las autocracias. De hecho, el proceso de recomposición global del capital ha tenido en esta democracia su recurso legitimador básico.

3.

Aún con todo lo anterior, no hemos apuntado más que el inicio de las consecuencias que, en términos filosófico-políticos, tendría uno de los razonamientos más sutiles del pensador de Stuttgart. Sigamos

¹⁰² Guillermo O’Donnell, Philippe C. Schmitter, 1988, *Transiciones desde un gobierno autoritario. Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*, Paidós, España.

las pistas un poco más del camino de la experiencia de la conciencia. Ya esbozamos que la conciencia deviene autoconciencia mediante un proceso largo, tortuoso y contradictorio, que pasa por la enajenación y el extrañamiento de sí. La conciencia devenida autoconciencia, asciende a la razón y de ahí se eleva al espíritu. El espíritu, así entendido, significará el mundo ético que terrenaliza la intersubjetividad como forma de convivencia en el proceso de construcción de la libertad. El espíritu se escinde en eticidad, cultura y moralidad. No será, entonces, el espíritu el nivel supremo. Está todavía la religión como mediadora para alcanzar el saber absoluto.

En el proceso de despliegue de la experiencia de la conciencia el Estado aparece en dos grandes momentos. Ambos permiten reflexionar, desde un horizonte amplio de la vida estatal, la profundidad de las transformaciones políticas de nuestra época. El movimiento de la conciencia produce al Estado como relacionalidad ética en primer lugar, y como formación (*Bildung*) de los sujetos, en segundo.

“La razón [explica Busse] se busca a sí misma en el objeto, primero como un ser inmediato (la razón observadora); después acomete al objeto en el gozo y en la negación del objeto. En el objeto la razón se crea como unidad de su ser para otro con él. Finalmente se ve a sí misma frente a la cosa misma, como esencia universal abstracta [...] También en el desarrollo del espíritu inmediato son tres figuras diferenciadas de la conciencia, que expresan la relación de las diferentes determinaciones del objeto. El mundo del espíritu se expresa primero como un ser inmediato, como el ser en sí inmediato igual a sí mismo, esto es como la bella vida ética. Este mundo del espíritu, en un segundo momento, se expresa como ser para otro en la formación (*Bildung*) y la educación, y como riqueza y necesidad. Finalmente, se expresa como esencia o interioridad, donde se determina como autoconciencia moral.”¹⁰³

¹⁰³ Martin Busse, 1931, *Hegels Phänomenologie des Geistes un der Staat*, Junker und Dünhaupt Verlag, Alemania, p. 55.

En esta lógica, el Estado aparece en las figuras del mundo ético y del mundo de la formación. En el mundo ético el poder del Estado no es el de los gobernantes sobre el pueblo sino el de la comunidad del pueblo sobre sí mismo, como la realidad efectiva de la sustancia ética. El espíritu, entonces, es real en la conciencia del ciudadano del pueblo. El Estado es universal en tanto ley y costumbre, y su individualidad simple radica en el gobierno. La comunidad se articula en el sistema de la autonomía personal y de la propiedad, del derecho de las personas y las cosas, y en la familia. “En esta comprensión del Estado la conciencia está ligada a la persona en su formalidad legal y en la propiedad como realidad efectiva del espíritu”.¹⁰⁴ Persona y propiedad son abstracciones sin contenido propio, que alcanzan su realidad efectiva y su contenido concreto en el “poder del Estado”, es decir, en la realidad efectiva de la acción de este ser espiritual.

La eticidad abarca a la familia y al Estado de derecho. La cultura, que representa el extrañamiento del ser natural, se construye con el trabajo generador de riqueza y con el poder del Estado o, si se quiere, con el Estado entendido como poder.

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

¹⁰⁴ FE: 56.

menoscaba para nada su esencia necesaria universal, que es comunicarse a todos los singulares y ser una donadora con miles de manos.”¹⁰⁵

De aquí se asciende a otro nivel. Este nuevo nivel, más elevado, está representado en la figura de la conciencia noble, que es la figura que renuncia a la posesión y al goce de sí misma. De esta manera, el poder del Estado, “que era solamente, por el momento, lo universal pensado, el en sí, deviene precisamente mediante este movimiento lo universal que es, la potencia real. Sólo es esta potencia en la obediencia real, que adquiere mediante el juicio de la autoconciencia según el cual es la esencia mediante el libre sacrificio de ella. Este obrar, que agrupa la esencia y el sí mismo, hace brotar la doble realidad; se hace brotar a sí como lo que tiene una realidad verdadera y hace brotar el poder del Estado como lo verdadero que vale”.¹⁰⁶ Pero esto aún no es suficiente. Esta voluntad de sacrificio todavía tiene que devenir gobierno, es decir, se tiene que traducir en un poder real del Estado: “lo que le falta a la conciencia es que haya pasado a ella el poder del Estado, no sólo como honor, sino también realmente”. En otras palabras, falta que al poder del Estado se le rinda obediencia no sólo como bien universal, “sino como voluntad o el que sea el sí mismo que decide”.¹⁰⁷ Es necesario notar que el Estado ya es conceptualizado aquí en su doble dimensión de comunidad ética pero también como autoridad suprema.

Es verdad que este lenguaje para conceptualizar al Estado pudiera ser emparentado con algunas producciones simbólicas de talante autoritario.¹⁰⁸ Esta interpretación, empero, estaría ya elaborada sobre la base de presupuestos liberales que se horrorizan al escuchar el término “comunidad de vida ética”. Sin embargo, a mi juicio, Hegel está

¹⁰⁵ FE: 370.

¹⁰⁶ FE: 229.

¹⁰⁷ FE: 301.

¹⁰⁸ *Id.* Enzo Traverso, 2003, *La violencia nazi*, Fondo de Cultura Económica, Argentina.

desarrollando la consistencia del lazo de unión que hace que un pueblo construya un orden de legitimidad no sólo jurídica, sino también en el plano de las creencias, los mitos, las imágenes y lo simbólico, universo no meramente existente sino re-elaborado por la razón, que encuentra en el sujeto auto-consciente su punto de Arquímedes. Se trata, entonces, de una visión amplia y profunda del Estado que se niega a reducirlo al aparato malévolo situado por encima de la ciudadanía y dispuesto a oprimir a la sociedad civil.

En efecto, el formalismo y el liberalismo ven al Estado y a la sociedad civil como si estuvieran separados, como si se tratara de sustancias escindidas entre sí. Pues bien: la manera hegeliana de pensar al Estado como formando parte del despliegue de la conciencia, permite incorporar la condición de persona y la propiedad, los estamentos y las corporaciones, pero sobre todo, la formación moral de los individuos a base de hábitos y costumbres en la vida política de un pueblo, teniendo a la familia como primera sede. Dicho con otras palabras, el Estado no es una sustancia coercitiva o represiva flotando sobre las cabezas de los individuos que forman la sociedad civil, sino que, también en este caso, es un proceso intersubjetivo. Si hoy en día la industria cultural somete en una lógica de poder a los individuos hedonistas y consumidores, y remite al vulgo al despotismo de la necesidad, difícilmente se puede pensar en otra cosa que en un declive de lo político. Pensar al Estado hegelianamente puede generar al menos la posibilidad de un replanteamiento de la libertad y de la responsabilidad de todos, esto es, permite pensar en los caminos de la recuperación de la condición política, auténticamente política de los seres humanos.

La *Fenomenología del espíritu* continúa desarrollando figuras que pueden ser leídas desde una perspectiva política en vistas de la interpretación de las transfiguraciones actuales de las relaciones de poder y del Estado. Revisemos algunas de estas figuras. Ahora nuestro “punto de fuga” será el despliegue de la *acción política*. Antes, por supuesto, debemos hacer una referencia básica de lo que ha de entenderse por acción política. La acción en general y la acción política en particular han ocupado un lugar privilegiado en la filosofía política. La filosofía práctica, si por tal hemos de entender la especulación

sobre el mundo que crean los seres humanos con sus acciones, anuda la consideración ética con la cuestión práctica del poder, en su ya conocido doble sentido (poder como coerción de uno sobre otro, y también como capacidad para actuar libremente). En el núcleo de la filosofía práctica, entonces, se encuentra el interrogante acerca del peso moral de las acciones políticas. Con esto se desmiente aquella interpretación común sobre Maquiavelo como fundador de la ciencia política moderna al separar la política de la moral. Decimos entonces que toda acción política implica un soporte moral.

¿Qué es *acción*? Quizá convenga recurrir, con fines didácticos, a la trillada definición de Max Weber: “Por ‘acción’ debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un *sentido* subjetivo”.¹⁰⁹ Con un ligero contraste, Hannah Arendt diferenciaba la acción (*Handlung*) respecto del trabajo (*Arbeit*) y de la producción (*Herstellung*), para resaltar el carácter eminentemente relacional humano de esa peculiar esfera en la que la palabra y el entendimiento tienen el papel protagónico.

Por su parte, Rüdiger Bubner, señala: “Acción se denominará a la ejecución activa que une una determinada meta con un acto dirigido hacia ella. Una meta que no produce un obrar sigue siendo un deseo, una fantasía o un proyecto. La acción que no se dirige a otra cosa que al obrar como tal marcha sin orientación al vacío o es elevada a manera de juego a un fin en sí mismo. Sólo la relación creada en una determinación última e indisoluble entre el acto y la meta es digna de llamarse *praxis* en tanto la meta se realice en la ejecución de la acción misma”.¹¹⁰ Michael Quante, quien ha examinado con detalle la “teoría de la acción” de Hegel, resume: “...podemos decir que el concepto de acción remite a sujetos concretos que están en situación de coordinar su voluntad natural de manera racional y perseguir in-

¹⁰⁹ Max Weber, 1984, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 5.

¹¹⁰ Rüdiger Bubner, 2010, *Acción, historia y orden institucional. Ensayos de filosofía práctica y una reflexión sobre estética*, Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana, Argentina, p. 260.

tenciones con su obrar intencional. Para ello necesitan la libertad de elección y la capacidad de comprender su obrar como realización de sus fines autónomamente elegidos. En cambio, el concepto de posición moral remite a la voluntad subjetiva como voluntad autónoma que se determina por sí misma, que no toma ningún contenido del exterior. Esta voluntad tiene, en tanto voluntad de la subjetividad racional, carácter universal, esto es para Hegel: carácter legal”.¹¹¹ Este autor, por cierto, aclara que se ciñe a la *Filosofía del Derecho* y, específicamente, al paso del Derecho a la Moralidad porque ahí encuentra la materia prima de su estudio; explícitamente, pues, renuncia a poner en perspectiva la totalidad del sistema hegeliano y, desde ahí, como sería aconsejable, regresar, en espiral o rizomáticamente, a encarar la acción.

Con base en estas referencias básicas a la categoría de acción, podemos determinar a la acción específicamente política como aquella que se encuentra enmarcada por la obligación, tanto de gobernantes como de gobernados, de preservar la comunidad política o modificar las normas que la rigen si se demuestra que las existentes no están suficientemente justificadas racionalmente. Los parámetros de la acción individual, entonces, no alcanzan para conceptualizar apropiadamente la acción política. Pero tampoco es suficiente la referencia a la “acción colectiva” o a la “acción social”, porque la acción política es asimétrica. En efecto, la autoridad del Estado, en su verticalidad descendente decisiva, tiene mayor poder y alcance y mayor responsabilidad en la preservación de la comunidad política. Esa será ahora nuestra clave para descifrar la valencia política de algunas de las más importantes figuras de la *Fenomenología del espíritu*.

La dialéctica entre Antígona y Creonte. La política en tanto acción se nutre de un conflicto engendrado previamente; es un conflicto que tiene varias fases entrelazadas. En una primera fase Antígona se rebela contra el rey Creonte: la ley subterránea, la ley de la noche, la ley del hogar, de los penates, de la consanguinidad y de la familia, son el

¹¹¹ Michael Quante, 2010, *El concepto de acción en Hegel*, Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana, España, p. 208.

respaldo de esa rebeldía. En cambio, la ley del día, la ley de la polis, la ley vigente, válida para todos y representada por el monarca, manda dejar sin sepultura a quien, siendo de la comunidad, la ha traicionado aliándose en la guerra con el enemigo invasor. El final trágico del drama de Sófocles adelanta la conceptualización del hecho de que, en un conflicto de esta naturaleza, no hay un principio que pueda borrar o eliminar al otro; más bien ambos entran en colisión y se superan. El principio de lo femenino identificado con Antígona retornará en la generación siguiente, como hijo, varón joven que estará dispuesto y preparado para la lucha y la guerra. Al mismo tiempo, el principio de lo masculino, que es el de la polis, queda ahora dependiendo de ese joven guerrero que emprende la batalla. La rebelión de Antígona tiene frutos, así pues, por una vía inesperada. Con esto se muestra que la rebeldía, aun fracasando, genera revoluciones pero con posterioridad. La rebeldía insiste aunque pierda, empuja aunque fracase, dignifica aunque sea derrotada.

Hegel apunta la importancia del cambio generacional y las herencias que se van transmitiendo de viejos a jóvenes en una ruta claramente marcada por un impulso hacia la libertad. También es de considerarse que la rebeldía de Antígona no se funda en un deseo abstracto de libertad, sino en la obligación moral de enterrar a los muertos, es decir, en el reconocimiento de que existen mandatos más antiguos que las leyes del Estado y que simplemente deben ser cumplidos. Muchos años más tarde que Hegel, y en un contexto ciertamente diferente, Walter Benjamin creyó descubrir algo nuevo cuando se percató de que las revoluciones poseen ese ingrediente moral conservador: “Para Marx [señalaba Benjamin], las revoluciones son las locomotoras de la historia, pero tal vez las cosas sean diferentes. Tal vez las revoluciones sean la forma en que la humanidad, que viaja en ese tren jala el freno de emergencia”.¹¹² En todo caso es mucho más esclarecedor el tratamiento hegeliano de este elemento conservador con el que inician las revoluciones, porque hace alusión a la esfera

¹¹² Walter Benjamin, 1975, *Gesammelte Schriften*, T. I, Vol. 3, Suhrkamp, Frankfurt, p. 1232.

de las relaciones familiares articuladas por una serie de deberes y obligaciones que se remontan a un pasado inmemorial. La cuna de la moral está en la familia y cuando las leyes del Estado entran en contradicción con ella, se prepara el terreno de la Revolución.

La acción política entre eticidad inmediata y moralidad. El segundo momento del conflicto que nutre a la acción política está contenido en la conflagración entre la eticidad inmediata y la moralidad. La eticidad inmediata está constituida por las costumbres heredadas que forman la trama de la manera en que un pueblo habita un territorio delimitado, con sus fronteras establecidas y en una época determinada. Esta cultura se concreta en una ley y determina la normatividad común, un orden simbólico condensado en el poder del Estado y en la actitud de obediencia basada en el honor. El monarca ilimitado condena este estado de cosas, este mundo de la cultura, que tiene su base en la fe, que es lo mismo que pensar que la realidad auténtica y verdadera está en el más allá.

a) La Ilustración y su contradicción. Irrumpe entonces la Ilustración poniendo en entredicho la fe y la religión, atacando la magia y la superstición, y haciéndolo en nombre de la razón. Hace que un «deber ser» (moralidad) choque con la costumbre heredada (eticidad inmediata) y funda la necesidad de una nueva eticidad. Pero la Ilustración caerá en lo mismo que critica de la fe: la reproduce porque, al igual que en la lógica de la positividad, la Ilustración también reclama una obediencia ciega a una razón abstracta. En este punto se hacen equivalentes la fe y la Ilustración porque ambas creen en un mundo de abstracciones.

Para ser más precisos, Hegel indica que no hay sólo una sino dos Ilustraciones. Una de ellas llama “esencia absoluta” al absoluto carente de predicados que está más allá de la conciencia real. La otra toma como punto de partida al ser sensible, del cual luego hace abstracción como materia absoluta. Las dos coinciden en el “puro ser”. Así, ni la una ni la otra “han llegado al concepto de la metafísica cartesiana de que el *ser en sí* y el *pensamiento* son lo mismo, al pensamiento de que el *ser*, el *puro ser*, no es una *realidad concreta*, sino la *pura abstracción*, y, a la inversa el puro pensamiento, la igualdad consigo mismo o la esencia es, en parte, lo negativo de

la autoconciencia y, por tanto, ser y, en parte, como inmediata simplicidad, no es tampoco otra cosa que *ser*; el *pensamiento es coseidad* [*das Denken ist Dingheit*], o la *coseidad es pensamiento* [*Dingheit ist Denken*].¹¹³ El objeto es, entonces, un movimiento que va de lo universal hacia lo singular y también es el movimiento de la singularidad hacia lo universal. A diferencia de la razón observante que buscaba y se encontraba a sí misma en el objeto inmediato, al grado de encontrar el ser del yo en una cosa, en la Ilustración se supera a la cosa y se la sitúa en función del yo (la cosa es yo) con lo que subsume a las cosas en su utilidad. La intelección, entonces, llega a la utilidad de las cosas y, a partir de ello, sienta las bases para que la libertad sea entendida como la posibilidad de actuar y modificar el mundo de acuerdo con la voluntad. Así, “el cielo ha descendido sobre la tierra y se ha transplantado a ella”.¹¹⁴ La Revolución de la época moderna tiene este doble supuesto ilustrado.

La actitud ilustrada quiere decir que se llega a la conclusión de que el objeto depende del sujeto, de que el mundo pertenece al hombre, de que lo engendra, lo domina y le impone sus leyes. Se desprende de esto, lógicamente, la libertad absoluta. La vida limitada de los individuos y sus dos mundos, el de la cultura y el del más allá de la fe, son superados. La voluntad universal y la voluntad singular se funden en una sola. No queda ningún objeto libre fuera de la conciencia al que ella no pueda someter a su ley. Por eso, esta libertad es absoluta. Al serlo, empero, no puede arribar a ninguna obra positiva, “ni a obras universales del lenguaje o de la realidad ni a leyes o instituciones universales de la libertad consciente ni a hechos y obras de la libertad volitiva”.¹¹⁵ Si tal hiciera, haría obras objetivas marcadas por la permanencia, cuya existencia como ser otro sería la diferencia en la libertad y, por tanto, la evidencia de que ya no sería absoluta. Además, la obra positiva de la libertad absoluta implicaría una organización que la desmembraría en múltiples instituciones,

¹¹³ FE: 340.

¹¹⁴ FE: 343.

¹¹⁵ FE: 345.

grupos y estamentos, con lo cual se negaría la libertad del individuo singular extraviado entre la muchedumbre de individuos organizados estamentalmente. El ser y el obrar adquirirían el sentido de lo determinado y la autoconciencia dejaría de ser en verdad universal. “Por tanto, ninguna obra ni acto positivo puede producir la libertad universal; a dicha libertad sólo le resta el *obrar negativo*; es solamente la *furia* del desaparecer”.¹¹⁶ Con el afán de que las leyes sean dadas por ella misma y de llevar por ella misma el obrar universal, la autoconciencia emprende el camino de la negación no mediada. “La única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la *muerte*, y además una *muerte* que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua”.¹¹⁷ He aquí el sentido más clásico de la Revolución como el movimiento condensado de destrucción del orden existente y su contradicción inmanente cuando llega la hora de construir un nuevo orden. El paso previo de esa construcción, imposibilitada por la propia lógica de la “furia destructiva”, es el gobierno del terror. Los revolucionarios llegan al gobierno con la encomienda de diseñar una nueva ordenación y una acción específica, pero no sólo excluyen a los demás individuos de las decisiones, sino que, además, al poner en acto lo particular y lo determinado, se divorcian necesariamente de lo universal. De este modo, el gobierno se constituye en una facción triunfante. Como toda facción, actúa sospechando, suprimiendo y, a fin de cuentas, asesinando. La autoconciencia experimenta entonces, lo que es esta libertad absoluta. Se percata que es la cancelación en sí de toda diferencia y de todo subsistir de la diferencia. Entonces la autoconciencia separa lo absoluto carente de predicado como puro pensamiento y como pura materia (materia abstracta), y se plantea ahora volver al pensamiento. Nace así la nueva figura del espíritu moral (el alma bella desdichada).

¹¹⁶ FE: 346.

¹¹⁷ FE: 347.

Hegel retoma el tema de la moralidad que le había ocupado una gran parte de su esfuerzo intelectual anterior. Ahora, sin embargo, lo introduce inmediatamente después de tratar la libertad absoluta asociada con el terror, por supuesto en vinculación con la Revolución Francesa y el gobierno de Robespierre.¹¹⁸ La situación en que estos acontecimientos dejan a la autoconciencia obliga a la revisión del vínculo entre el pensamiento práctico y la configuración de la realidad. Dicho con otras palabras, se trata de revisar la armonía de la moralidad con la *naturaleza objetiva*, por una parte, y con la *voluntad sensible*, por la otra. Es esta la oportunidad que encuentra Hegel para sacar a la luz las contradicciones de la conciencia moral, en la medida en que está enredada en la maraña producida por la tensión entre lo universal y lo particular, y entre la forma y los contenidos particulares. La moralidad termina empantanada en estas contradicciones. Para no asumir esas contradicciones la conciencia se queda en una situación de ser una buena conciencia, que es la superación entre la conciencia moral universal y el sí mismo singular que actúa. La escrupulosidad y las buenas intenciones de la conciencia moral siguen existiendo, pero esa conciencia evita mancharse con la terrenalidad de la acción y entonces, el sí mismo no alcanza realidad:

“Le falta la fuerza del extrañamiento [*Entäusserung*], la fuerza de convertirse en cosas [*Dinge zu machen*] y de soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehúye todo contacto con la realidad y permanece en la

¹¹⁸ Más tarde, cuando Hegel redacte la *Filosofía del Derecho* (1920) seguirá siendo un tema digno de ser abordado filosóficamente, el de la construcción de un orden institucional que concilie el Derecho y la libertad. “El problema que ha sido planteado por la Revolución en su demanda de libertad política consiste en hallar la forma legal de la libertad y, por tanto, en desarrollar un orden legal acorde con la libertad, la autodeterminación y la justicia, y que haga posible que el individuo sea él mismo y que alcance su determinación humana”. J. Ritter, 1982, *Hegel and the French Revolution*, Massachusetts Institute of Technology, Londres, p. 50.

obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo llevado hasta el extremo de la última abstracción y de darse sustancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta. El objeto hueco que se produce lo llena, pues, ahora, con la conciencia de la vaciedad; su obrar es el anhelar que no hace otra cosa que perderse en su hacerse objeto carente de esencia y que, recayendo en sí mismo más allá de esta pérdida, se encuentra solamente como perdido; -en esta pureza transparente de sus momentos, **un alma bella desventurada**, como se le suele llamar [*eine unglückliche sogenannte schöne Seele*], arde consumiéndose en sí misma y se evapora como un informe vapor que se disuelve en el aire [*und schwindet als ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst*].”¹¹⁹

Así, la conciencia de lo universal se mantiene en la universalidad del pensamiento y su primer acto es el juicio. Cae en la hipocresía que quiere que se tomen los juicios por hechos reales y muestra su rectitud no con hechos sino mediante la proclamación de las buenas intenciones. La contraparte necesaria de esta alma bella es la conciencia actuante, que al actuar se precipita en el mal. La conciencia actuante confiesa su mal, pero no encuentra sino un corazón duro que la rechaza. El alma bella sigue careciendo de realidad y es consciente de la contradicción entre el sí mismo y la necesidad de convertirse en realidad; esta contradicción la desgarró hasta la locura. Pero el lado de lo particular y de lo negativo que está presente en el actuar es un momento necesario, inherente, de la moralidad. La conciencia que se ha confesado obtiene el perdón de parte de la conciencia que renuncia a su esencia irreal. “La palabra de la reconciliación es el espíritu que *es allí* que intuye el puro saber de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí como *singularidad* que es absolutamente en sí misma –un reconocimiento mutuo que es el espíritu *absoluto*”.¹²⁰ Se trata del “lenguaje

¹¹⁹ FE: 384, 484.

¹²⁰ FE: 391.

del perdón” como factor de reconciliación que estabiliza el orden histórico moderno.¹²¹

La reconciliación, sin embargo, tiene una trama institucional que diseña Hegel para indicar que la Revolución ha concluido en su momento de furia destructiva y de terror. Se trata del Estado como realidad de la idea ética. Pero Hegel está lejos de pensar que ha llegado el mundo perfecto. Es necesario tener en cuenta su crítica a la *Reform Bill* inglesa ya aludida. Hegel realiza ahí un sutil desplazamiento argumentativo para indicar que la avanzada Inglaterra se está quedando rezagada en la institucionalización de la libertad política, con lo que abre el camino para entender los peligros que acechan a la modernidad racional si, de una u otra manera, se reinstaura el dominio del interés privado:

“Difícilmente podría encontrarse en otro pueblo un síntoma semejante de descomposición política. Montesquieu afirma que la virtud, el sentido desinteresado del deber hacia el Estado, es el principio general de las constituciones democráticas; en la constitución inglesa el elemento democrático ocupa un lugar importante a través de la participación del pueblo en la elección de representantes a la Cámara Baja, es decir, de aquellos hombres de Estado en los que recae la mayor parte del poder de decisión en los asuntos generales. Es una opinión casi unánime entre los historiadores pragmáticos que si en un pueblo el interés privado y las sórdidas ventajas materiales intervienen de manera preponderante en la elección de los administradores del Estado, esa situación debe ser considerada como preludio de la inevitable pérdida de su libertad política, de la ruina de la constitución y del mismo Estado”.¹²²

No estaba garantizada la obra de la libertad. El Estado podía descomponerse y sucumbir: “todo Estado es por principio deficitario, se

¹²¹ E. Trías, 1981, *El lenguaje del perdón*, Anagrama, España.

¹²² DEP: *Loc. Cit.*

encuentra en continuo peligro de desfiguración, puede convertirse en una figura monstruosa y desgraciada, en el caso ‘de que las energías del vicio y del error’ tomen el mando. Lo irracional se muestra, efectivamente, como una existencia corrupta’.¹²³

En efecto, la estructuración del concepto de Estado de Hegel revela que el filósofo tiene pensado un sistema institucional equilibrado y coherente para dar lugar al ámbito de la racionalidad política superior a los intereses de la sociedad civil. He ahí el Estado político, dimensión concreta, de carácter institucional, del Estado asociación comunitaria. Dos dimensiones del Estado que explicaremos más adelante.

¹²³ K. Vieweg, 2009, *La idea de libertad*, op. cit., p. 85.

IV. Vigencia política

Hegel es un autor necesario y urgente. Lo primero, porque el esfuerzo del pensar de este filósofo todavía permite hacerse de las categorías y los conceptos que nos ponen en condiciones de interpretar nuestro mundo y, con las mediaciones correspondientes, poder rediseñar el modelo de vida actualmente vigente. Lo segundo, porque la hostilidad creciente ínsita en la forma social remodelada propia del capital globalizado, acentúa la exclusión de millones de seres humanos.

Lo que quiero plantear es que el pensamiento político de Hegel es vigente, relevante y trascendente para la política de nuestros días. No debe ser estudiado meramente como un capítulo de la historia de las ideas, como una pieza de museo. La razón es que sus ideas políticas descansan en una lógica que se inscribe en el *tiempo especulativo* y no sólo en el *tiempo cronológico*. Desde el tiempo especulativo la política tiene otros significados y se entiende de otra manera a la ordinaria. En cambio, desde la mera certeza sensible o desde la política del entendimiento, es muy fácil engastar a Hegel

en el autoritarismo o inclusive en el totalitarismo. En cambio, desde la política de la razón, que es la propia de nuestro autor, sus planteamientos están más de lado del orden constitucional, de un tipo de representación corporativa, de la Ilustración reacondicionada por el Romanticismo y de la posibilidad de fusionar la monarquía con la república. Esto último, dicho sea de paso, no es ninguna extravagancia sino un producto histórico, pues los modernos gobiernos constitucionales operan con un poder ejecutivo necesario que cumple, en realidad, las funciones del monarca hegeliano. A fin de argumentar todo lo anterior, es necesario, en primera instancia, ubicar el lugar de Hegel respecto de las corrientes más importantes del pensamiento político actual; en segundo lugar, será necesario exponer *grosso modo* la doctrina hegeliana del Estado y, por último, reflexionar acerca de algunas tensiones importantes del planteamiento político de Hegel.

1.

Es posible poner a debatir las tesis hegelianas con las principales corrientes del pensamiento político contemporáneo. Hay que medir a Hegel, examinar su temple, su consistencia, su fortaleza frente al pensamiento político del presente. Todas las grandes ideas del pensamiento político actual hegemónico tienen una relación con Hegel. Podemos tomar como punto de partida el triángulo de las ideas políticas que es posible derivar de distintos textos de Norberto Bobbio para entender la modernidad desde el punto de vista de la política.¹²⁴ Tres serían las grandes constelaciones de ideas políticas que enmarcan nuestra sensibilidad y nuestra normatividad política y que encuadran el devenir de la modernidad: el liberalismo, el socialismo y la democracia. Este es el triángulo de las grandes ideas políticas del presente.

¹²⁴ Norberto Bobbio, 2003, *Teoría general de la política*, Trotta, España, en especial la Parte III. *Id* 1987, *La democracia socialista*, Ediciones Documentas, Chile.

Por supuesto que hay un desarrollo de estas grandes corrientes del pensamiento en diversos sentidos, a menudo como fusión o síntesis de estas ideas. Por ejemplo, la socialdemocracia kantiana de Habermas o Rawls, es una conciliación entre la democracia y el socialismo. Del mismo modo, el republicanismo es un intento de fusionar el liberalismo con la democracia. Igualmente sucede con el “socialismo liberal” del propio Norberto Bobbio,¹²⁵ que en el nombre lleva las dos corrientes de las que pretende ser síntesis, como sucede también con el “liberalismo social” de Hobhouse. También es cierto que los tres puntos del triángulo referido han sufrido desarrollos que los radicalizan o los vuelven extremos. Es el caso del neoliberalismo, que sería una expresión más extrema del liberalismo clásico. El socialismo se ha radicalizado no tanto en su ideal de orden justo, sino en las estrategias políticas que se diseñan o adoptan para alcanzar aquel orden: en ocasiones deviene anarquismo y en otras simplemente un indefinido *ultraizquierdismo*. En cuanto a la democracia, como se sabe, han sido muchas las versiones radicales configuradas a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI; acaso la democracia directa sea considerada la que más se ajusta al sentido genuino de esta forma de gobierno.

Si desde una perspectiva normativa el triángulo de Bobbio es un diseño correcto, no es completo si se posee una preocupación descriptiva. En efecto, el triángulo referido deja fuera fenómenos políticos realmente existentes que definieron el decurso del siglo XX tales como el nacionalsocialismo alemán, el fascismo italiano, el falangismo español y la larga y heterogénea cadena de dictaduras, tiranías y despotismos que se configuraron por muy diversos motivos en distintos lugares del planeta. Ninguno de estos regímenes encaja *strictu sensu* en el liberalismo, el socialismo o la democracia, por lo que es necesario incorporar el haz de ideas que sirve de base, advoca, promueve y justifica soluciones políticas adversas al espíritu de la modernidad. Se trata del conservadurismo, nombre equívoco, si lo hay, pero que sirve para denotar las ideologías que naturalizan la des-

¹²⁵ Vid. “Introducción” en: Carlo Rosselli, 1991, *Socialismo liberal*, Editorial Pablo Iglesias, España.

igualdad social jerárquica y el privilegio (ley privada). El triángulo, entonces, se convierte en un cuadrado.

Como sea, cada una de estas corrientes, en la historia de su desarrollo, ha tenido una relación con el pensamiento de Hegel. Ahora bien, la manera que se ajustan cuentas con Hegel ha tenido más que ver con el entendimiento que con la razón, puesto que se toman del filósofo tan sólo algunos momentos de su pensamiento ya sea para usarlos positivamente, como en el caso de la dialéctica “amo / esclavo” en el socialismo, o bien, para distanciarse de ellos, como en el caso del supuesto “Estado absoluto” que el liberalismo ha utilizado para construir su propia identidad. Es cierto que el conservadurismo ha recuperado a Hegel, a tal grado que se ha pretendido establecer una ligazón orgánica entre esta ideología política y el pensamiento sobre el Estado de Hegel. Con otras palabras: hubo una derecha hegeliana y, sin duda, hay hegelianos de derecha. Es este un tema de gran interés político porque no es tan común que de una misma raíz filosófica y de un mismo tronco teórico se desprendan ramificaciones diametralmente opuestas en el nivel axiológico de la ética y la política. Y es un hecho que el *corpus* hegeliano contiene elementos que, de ser interpretados de cierta manera, puede dar bases a la visión conservadora del mundo y también a la posición transformadora de la sociedad. Encuentro que la razón esencial de esta disparidad es la posición epistémica elegida previamente a la lectura de una obra tan densa y polémica. Si la convicción epistémica se decanta por el lado de la certeza sensible o del entendimiento, la doctrina hegeliana se percibirá como autoritaria, eurocéntrica, patriarcal y racista. Si, en cambio, se asume el núcleo racional de su lógica ontológica, es posible comprender que la dinámica del mundo se desenvuelve del modo en que Hegel está desplegando la idea de la libertad.

El liberalismo ha sido muy crítico respecto de la totalidad hegeliana. La posición liberal reivindica como valor supremo la libertad individual que se traduce básicamente en la libertad de elegir, en la libertad de comprar y vender y, en las formas más elaboradas –que es cuando se liga con la democracia y con el republicanismo–, en la libertad de obedecer sólo aquellas reglas, normas y leyes que el individuo se ha dado. La libertad es autonomía y se relaciona con

la construcción de un orden jurídico sancionado estatalmente. Eso es básicamente el gran espectro de ideas del liberalismo. Esta posición evidentemente arregla cuentas con Hegel planteando que Hegel niega la libertad individual en aras del Estado. Pero esto no es así: Hegel no niega la libertad subjetiva y no la sacrifica en nombre del Estado. Por supuesto que Hegel no suscribe esta negación totalitaria de la libertad individual. Es cierto que para nuestro autor, la libertad del individuo es resultado de un proceso de construcción normativa: no hay libertad si no hay leyes que la enmarquen, la codifiquen y la fundamenten. Pero eso no significa sino que la libertad individual en realidad está mediada por la ley y el Estado.

Por otro lado, si el liberalismo clásico fue especialmente crítico respecto de las consecuencias políticas de la filosofía hegeliana, hubo después una reelaboración y recuperación de Hegel por parte del neo-liberalismo. Me refiero a la interpretación que hace Francis Fukuyama respecto a Hegel. La lucha por el reconocimiento y el fin de la historia, amén de la elevación de la democracia y el mercado, como los dos hallazgos civilizatorios que hacen que el desarrollo ulterior se enmarque en estas dos grandes instituciones, han sido los temas hegelianos que más han sido recuperados en los tiempos actuales. Explícitamente Fukuyama dice que su Hegel es el de Kojève. El autor ruso fue una figura importante e influyente para la introducción de Hegel en el universo intelectual francés de entreguerras. Sin embargo, su *Introducción a Hegel*, que es la transcripción de sus cursos en París, gravita en la dialéctica del amo y el esclavo. Hegel no terminó ahí y no puede ser reducido a uno de los momentos del devenir de la conciencia hasta hacerse autoconciencia. En un agudo ensayo, el autor chileno Carlos Pérez Soto demuestra que la “dialéctica señor / siervo” es tan sólo una figura inicial de la conciencia que todavía habrá de desplegarse en un proceso complejo hasta devenir autoconciencia.¹²⁶ Sin duda es una figura importante, pero es necesario no detenerse en ella. La lucha por el reconocimiento entre las conciencias, que es una lucha a muerte, se resuelve momentáneamente a través del escepticism-

¹²⁶ “Sobre conocimiento y reconciliación”, julio de 2012, (inédito).

mo, el estoicismo y la conciencia desventurada. Y el proceso continúa y se hace más complejo, de tal modo que quedarse en la mera dialéctica “amo / esclavo” significa un reduccionismo inaceptable.

Por supuesto que las complejidades hegelianas no se entienden igual desde la política del entendimiento y no se captan adecuadamente desde el positivismo o el empirismo. Los postulados, las afirmaciones y los argumentos de Hegel tienen un sentido determinado cuando se les coloca en su lugar adecuado: en la totalidad del despliegue histórico y civilizatorio de la humanidad.

Desde el multiculturalismo, la interculturalidad y la decolonialidad también ha sido retomado el pensamiento de Hegel. Aquí hay que referirse a la recuperación de la filosofía hegeliana que ha hecho Charles Taylor, como hicimos en el capítulo II. En realidad, Taylor hace una interpretación de Hegel que limita la perspectiva del autor de la *Fenomenología del espíritu* a una síntesis de las corrientes diversas que se agolparon a fines del siglo XVIII en Europa. Pero además, como hemos mostrado, el autor canadiense alerta que ya no podemos seguir a Hegel en la manera en que sobrevalora a la razón y la llega a convertir en el Espíritu Absoluto que cierra finalmente todo el proceso de la historia.

Por otro lado, la “perspectiva decolonial” también ha encontrado en Hegel al referente central del eurocentrismo. En su vasta obra, Enrique Dussel dedicó un momento central a la filosofía de Hegel. Encontró ahí un gran esfuerzo del pensamiento para configurar la dialéctica, pero, al mismo tiempo, un cierre de la totalidad ontológica que se expresó en lo Absoluto. Con la crítica de Schelling a Hegel y, en esa ruta, con Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Heidegger y Levinas, Dussel encuentra una superación europea de la dialéctica hegeliana. Ese paso es todavía insuficiente. A continuación tendría que venir, según el filósofo argentino / mexicano, un planteamiento de la filosofía latinoamericana, como el paso siguiente necesario. Citaré en extenso uno de los párrafos definitorios:

“Por su parte, la filosofía latinoamericana puede ahora nacer. Sólo podrá nacer si el estatuto del hombre latinoamericano es descubierto como exterioridad meta-física con respecto al

hombre nordatlántico (europeo, ruso y americano). América no es la materia de la forma europea como conciencia. Tampoco es de Latinoamérica el temple radical de la expectativa, modo inauténtico de la temporalidad. La categoría de fecundidad en la alteridad deja lugar meta-físico para que la voz de América latina se oiga. América latina es el hijo de la madre amerindia dominada y del padre hispánico dominador. El hijo, el otro, oprimido por la pedagogía dominadora de la totalidad europea, incluido en ella como el bárbaro, el *bon sauvage*, el primitivo o subdesarrollado. El hijo no respetado como otro sino negado como ente conocido. Lo que América latina es, lo vive el simple pueblo dominado en su exterioridad del sistema imperante.”¹²⁷

El problema con Hegel es doble: a) es eurocéntrico; b) su filosofía es ontología de la totalidad del sistema que no ve al otro afuera, y cuando lo ve, lo subsume en el concepto. Considero que este es el punto de Arquímedes de los planteamientos críticos de la colonización del pensamiento. En esta misma tesitura, en *La idea de América*, Walter Mignolo se pliega, quizá de modo más burdo, a la tesis según la cual es Hegel quien mejor expresa el tema de la razón europea como la dominante. “La filosofía de la historia de Hegel es un magnífico ejemplo de cómo se considera a Occidente como emplazamiento geohistórico y al mismo tiempo como centro de enunciación. La historia se traslada de Oriente a Occidente. Con este movimiento, la idea de civilización occidental se convierte en punto de referencia y objetivo para el resto del mundo”.¹²⁸ En la misma frecuencia, José Aricó (1980) atribuyó a Hegel la responsabilidad de que Marx hubiera incomprendido a América Latina, pues el pensador de Tréveris traía impregnada la filosofía de la historia del maestro idealista. De nuevo, la visión hegeliana de la historia, vuelta estereotipo, es blanco de ataque sistemático.

¹²⁷ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación...*, op. cit. p. 196.

¹²⁸ Walter Mignolo, *La idea de América Latina*, op. cit. p. 59.

La segunda ola de neokantismo también ha recuperado a Hegel, por supuesto. Este resurgimiento de la filosofía kantiana ha sido espectacular sobre todo en su dimensión ética y política. Por supuesto que aquí hay que contar a Rawls, Apel, Habermas, Honneth, Wellmer, etcétera, y sus seguidores. En el “ruedo ibérico” ha tenido una tierra fértil esta “vuelta a Kant” y los nombres se multiplican. Aquí hay que reconocer que gran parte de la obra de Hegel se debe a Kant y, por lo tanto, no es posible hacerse con la obra del primero sin la del segundo. Pero para que el kantismo tenga actualidad debe optarse por una de dos vías: o se hace énfasis en que Hegel, en realidad, debe ser ubicado en la estela dejada por Kant, y por tanto, debe pertenecer a la tradición liberal (como señala Rawls), o bien, debe ser recuperado a medias, desechando aquello que llevaría el razonamiento a senderos autoritarios. Se trata, pues, de “kantianizar” a Hegel de diversas maneras. Así es como ubico los trabajos de Axel Honneth, Charles Taylor y Amelia Valcárcel, entre otros. Pareciera como si Hegel fuera políticamente aceptable sólo si es desechada su recaída en la metafísica hecha evidente, según esta visión, en la *Fenomenología del espíritu*.

El posestructuralismo, tan importante para las ciencias sociales, también hizo su recuperación de Hegel, pero a decir verdad se trata de un Hegel “filtrado” por otro tipo de preocupaciones. Recientemente Slavoj Žižek ha hecho una interesante re-lectura de Hegel, pero lo ha “lacanianizado”. Podríamos seguir consignando las distintas recepciones de Hegel y los modos en que ha entrado su pensamiento a formar parte de diversas tradiciones ético políticas, pero es necesario pasar a la exposición de las líneas generales de su formulación política, que es la base sobre la cual hemos propuesto la tesis principal: es actual.

2.

Hegel tiene la pretensión de sintetizar la filosofía antigua de la polis con la filosofía política moderna del contrato. “Filosóficamente, Hegel desea efectuar una síntesis de la moral clásica (o sustancial y concreta) y la moral cristiano-kantiana (o interna y abstracta), de la

política de Platón, fundada en la supremacía de la razón y la virtud, y las políticas de Maquiavelo, Bacon, Hobbes y Locke, fundadas en la emancipación de las pasiones y en su satisfacción”.¹²⁹ El resultado es una construcción racional de un orden comunitario basado en costumbres racionales (eticidad) que no niega, sino que afirma la libertad del individuo. Es esta una propuesta de organización política de la sociedad que da forma institucionalizada a los principios de la modernidad como la libertad, la igualdad, la fraternidad y la propiedad, junto con la dinámica de acumulación de riquezas propia del capitalismo.

Las obras en las que Hegel expone su concepción del Estado se remontan a su juventud cuando concibe la necesidad de rescatar el paradigma armónico de la “bella polis griega”, la comunidad cristiana basada en el amor, y el principio moderno de la libertad moral de los sujetos, cuyo portavoz más influyente fue Kant. Con todo, es en la *Filosofía del Derecho* y en las *Lecciones de filosofía de la historia universal*, donde se exponen con mayor fuerza y elocuencia las ideas centrales de Hegel sobre el Estado. Hay que decir, sin embargo, que su idea del Estado no es separable de su sistema en conjunto, pues el procedimiento del pensar por el que se identifica a Hegel, la dialéctica, se encuentra en la base de una idea del Estado que condensa argumentos que de otra manera serían considerados simplemente contradictorios. En la dialéctica quedan relativizadas las dicotomías excluyentes y, a través de la unión de los contrarios, es posible pensar que un ser contiene su propia negación y que ésta lo sustenta. En términos epistemológicos, lógicos, culturales e históricos, el despliegue de la conciencia hasta devenir autoconciencia, y el desdoblamiento del entendimiento hasta devenir razón y saber absoluto, momentos todos articuladores de la *Fenomenología del espíritu*, también marcan líneas directrices para proponer que el Estado es una comunidad de vida que, al mismo tiempo, educa al individuo y queda pendiente de esa educación o formación en los valores supremos de la moder-

¹²⁹ Pierre Hassner, 1993, “Georg W. F. Hegel”, en: Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), 1993, *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 695.

nidad. El Estado deja de ser considerado como una mera institución política y hunde sus raíces en la condición intersubjetiva del ser humano. La vocación del Estado en la *Fenomenología...* es la conciliación entre los diversos principios contradictorios que van brotando del despliegue del espíritu hasta su autoconocimiento. Cuando Hegel se refiere al espíritu quiere significar todo lo humano que hace a la historia y la comprende. Ese devenir del espíritu está lejos de ser pacífico y armonioso, sino que avanza por conflictos y contradicciones, guerras y revoluciones, terror y muerte. El referente emblemático de este despliegue es la famosa dialéctica entre el amo y el esclavo, que es una guerra de conciencias a muerte por el reconocimiento. El deseo de reconocimiento (vanidad) y el miedo a la muerte determinan que en esta lucha uno de los contendientes triunfe y tenga en sus manos la posibilidad de dar la muerte al adversario vencido; sin embargo, tal final no procede porque la eliminación del derrotado anula, al mismo tiempo, la posibilidad de que el triunfador sea reconocido. Entonces, el vencedor perdona la vida al vencido a condición de que éste trabaje para aquél. El vencido, ahora en su condición de esclavo, es un trabajador y mediante su trabajo es el amo del mundo: la relación se invierte. El conflicto, sin embargo, no concluye ahí.

“El conflicto continúa, y la función del Estado es resolverlo. La reconciliación que el Estado debe efectuar es doble. Por una parte, el Estado se funda en la reciprocidad: sus ciudadanos se reconocen unos a otros; es el terreno de ese reconocimiento recíproco al que en vano tienden el amo y el esclavo. Por otra parte, el Estado encuentra dentro de sí a la vez el momento (o elemento) de trabajo y necesidad, y el de sacrificio y guerra. Esta tensión aparece en forma de la oposición entre la ‘sociedad civil’ y el Estado, entre el ‘burgués’ y el ‘ciudadano’. El problema del Estado moderno consistirá precisamente en tolerar los dos momentos y en reconciliarlos, es decir, en aplicar la síntesis del punto de vista aristocrático y del punto de vista burgués o, en último análisis, del amo y el esclavo”.¹³⁰

¹³⁰ *Ibid*, p. 692.

Con todo, la *Fenomenología del espíritu* es apenas la introducción al sistema hegeliano. Este sistema estará constituido por tres momentos que tratan de codificar la totalidad del pensamiento sobre el ser en despliegue: la lógica de Hegel es una lógica ontológica, lo cual quiere decir que lo real será el resultado de la racionalidad y no un mundo objetivo, empírico y fáctico, previamente constituido. Lo empírico, en cambio, descansa en el concepto y, por tanto, será manifestación o aparición de la esencia (para-sí), la cual es la múltiple relacionalidad entre los entes y el pensamiento. La lógica, entonces, deviene mundo natural y mundo del espíritu. Éste es subjetivo cuando se refiere al universo de los seres humanos en su momento psicológico; será objetivo cuando se refiere al mundo de las relaciones humanas; por último, será absoluto cuando el pensamiento se relacione consigo mismo mediante el arte, la religión y la filosofía. He ahí la estructura de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* en las que, de modo sintético, Hegel expone su sistema como un todo orgánico y armónico.

El Estado ocupa, así pues, un lugar sistemático en el espíritu objetivo, constituido por el Derecho, la Moralidad y la Eticidad (*Sittlichkeit*). El concepto de Derecho ubica al ser humano, ser natural superado (*Aufgehoben*), como Persona, y por tanto, como receptor de derechos y portador de deberes, pero esta determinación no completa al hombre. En realidad, el deber jurídico está asentado en el deber moral de procedencia kantiana. Como ser racional la persona es capaz de ajustar su conducta a una voluntad racionalmente constituida de acuerdo con un imperativo categórico. El deber-ser kantiano tiene aquí su lugar, pero todavía es problematizado en función de las condiciones históricas de posibilidad de que pueda practicarse realmente. Mientras que Kant suponía una naturaleza patológica de los seres humanos (“el fuste torcido de la humanidad”), causante de una insociable socialidad”, Hegel avanza un paso más hacia la comprensión de las razones por las cuales los seres humanos actúan de un modo determinado y, no necesariamente ni siempre, como indica la razón práctica. Y entonces emerge el concepto de formación (*Bildung*) como un proceso histórico y social, el cual, bien analizado, tiene dos niveles: a) el descriptivo, que nos lleva a comprender el actuar real y concreto de los hombres como un resultado de la forma en

que son educados en determinadas condiciones espacio-temporales; b) el normativo, el cual sugiere que crear un hombre racionalmente consciente de sus deberes para sí mismo, para su Estado y para la humanidad, pasa por la formación de su carácter en la familia, la sociedad civil y el Estado. Aquí, el autor recupera el anécdota según el cual un padre le preguntó a un pitagórico cómo educar a su hijo, a lo cual el matemático respondió: “Hazlo ciudadano de un buen Estado”. Dicho con otras palabras, un nivel claramente normativo de la eticidad hegeliana consiste en describir el proceso de educación de los ciudadanos en las condiciones alcanzadas por la civilización moderna. Esta civilización es cristiana pero protestante (no católica), pues el cristianismo protestante es considerado como la versión más racional de la religión; empero el Estado no es cristiano sino secular, pues en él carece de importancia la religión que practique cada individuo. Así, la eticidad es un proceso que arranca con la familia, continúa en el sistema de necesidades de la sociedad civil y alcanza su cenit en el Estado político. La sociedad civil es el reino de la búsqueda de los intereses particulares. Es el ámbito del egoísmo y el intercambio mercantil, de la producción y la adquisición de bienes. Es el terreno de la administración pública o policía y la corporación; también es el terreno de cierta intervención pública pero tan sólo para impartir justicia en cuanto a los desacuerdos que surgen de la dinámica mercantil. La corporación es una segunda familia donde el individuo encuentra abrigo y respaldo porque lo cobija como parte de un interés privado de cuerpo. Las corporaciones estarán directamente vinculadas con la producción y unen a propietarios y trabajadores de un mismo ramo industrial en contraposición a los otros. Como puede verse, el Estado hegeliano es una unificación de la polis griega, el cristianismo y el complejo mundo moderno del mercado y el capital.

Esta síntesis propia del Estado moderno se despliega con particular claridad en la *Filosofía del derecho*, aunque antes ha hecho su aparición en un breve escrito de comentarios sobre la *Reform Bill* inglesa, un acta que moderniza al Estado de Inglaterra pero en la que Hegel ve el peligro de que las instituciones políticas sean sometidas al interés privado de la burguesía. Es claro que, para Hegel, es necesario diseñar racionalmente una arquitectura institucional del Estado

para conciliar el interés individual vinculado con la libertad económica de trabajar y acumular, con la organización del *nosotros* comunitario que se convierte, inclusive, en la condición de posibilidad del sistema de libertades.

La estructura institucional del Estado hegeliano consiste en una monarquía constitucional con división de poderes. El poder ejecutivo está encarnado precisamente en un monarca, cuya función es básicamente sancionadora de las decisiones que se formulan en otras instancias. El poder legislativo está constituido por dos cámaras, la de los propietarios de tierra y la de los burgueses; ambas cámaras están conformadas de acuerdo con el principio de la representación, pero no del ciudadano individual, sino de la sustancia social, es decir, del peso específico que desempeñan en la sociedad. Para Hegel hay tres clases sociales: la sustancial, que se dedica a la producción agrícola y está formada por los grandes propietarios de tierra y los campesinos; la industrial o laboriosa, formada por los propietarios de empresas, fábricas y artesanos, y sus correspondientes trabajadores; y, finalmente, la clase universal, formada por aquellos profesionales cuyo cometido es la organización racional del Estado. Se trata de un *Beamtenstaat* (estamento de las oficinas) que no tiene el significado peyorativo que normalmente implica la palabra “burocracia”, sino que se acerca más al sentido, más contemporáneo, de “tecnocracia”. Lo peculiar de esta clase (y por eso es universal) es que su interés particular coincide con el interés general del Estado. De hecho, es el eje articulador de las distintas partes con las que se forma la materia institucional del Estado, porque es capaz de determinar de modo racional lo que conviene a esa comunidad política en su conjunto.

Finalmente, el Estado moderno es expresión de la historia universal: en él ha desembocado el proceso de configuración histórica de la libertad. En China antigua sólo uno fue libre; en el mundo greco-latino sólo algunos hombres eran libres; en cambio, en el mundo moderno todos alcanzan la libertad formal. Con Hegel esa libertad se hace concreta y se garantiza con un sistema racional de reglas e instituciones que la hacen inmediatamente practicable. Sin embargo, Hegel está pensando en Europa y no en todo el mundo considerado desde el punto de vista geográfico, material y concreto. Si bien la

concepción filosófica es universal por su fundamentación, su lógica y sus alcances, a la hora de plantearse el nivel de la existencia concreta como resultado necesario de la esencia relacional del ser, se presenta el inmenso problema de colocar fenómenos empíricos en el espíritu universal. ¿Qué asegura que el despliegue lógico de la comprensión se ajuste estrictamente a los criterios de la necesidad (en sentido filosófico, por supuesto) para dar cuenta racional de una existencia? ¿Cuál es el criterio de distinción entre un Estado racional y uno meramente existente? ¿No es verdad que la filosofía política hegeliana puede ser usada para justificar moralmente como racional cualquier orden político, sea éste democrático o autoritario? ¿Acaso no es esta la razón principal de que hayan existido derechas e izquierdas hegelianas y también de que hayan proliferado tantos mitos y leyendas en torno de la obra del pensador de Stuttgart?

Escribe Hegel:

“La justicia y la virtud, la injusticia, la violencia y el vicio, el talento y sus obras, las pequeñas y grandes pasiones, la culpa y la inocencia, la magnificencia de la vida individual de un pueblo, la independencia, la felicidad y la desgracia de los estados y de los individuos tienen su valor y su significado determinado en la esfera de la realidad consciente, en la que encuentran su juicio y su justicia, sin embargo imperfecta. La historia universal queda fuera de estos puntos de vista; en ella adquiere su derecho absoluto aquel momento de la idea del espíritu universal que en ese momento constituye su estadio presente, y el pueblo que lo encarna y sus hechos alcanzan su realización, su gloria y su fama. Puesto que la historia es la configuración del espíritu en la forma del acontecer, de la inmediata realidad natural, los estadios de su desarrollo se presentan como *principios naturales inmediatos*, y éstos, por ser naturales, existen como una multiplicidad de elementos independientes, de manera tal que a cada pueblo corresponde uno de ellos. Ésta es la existencia geográfica y antropológica del espíritu. Al pueblo al que le corresponde un momento tal como principio natural, le está confiada la realización del mismo dentro del proceso evo-

lutivo de la autoconciencia del espíritu universal. Ese pueblo es el pueblo dominante en la historia universal en esa época determinada, y sólo puede hacer época una vez en la historia. Frente a ese absoluto derecho suyo que le otorga el ser representante del estadio actual del desarrollo del espíritu universal, los espíritus de los otros pueblos carecen de derecho, y, al igual que aquellos cuya época ya pasó, no cuentan más en la historia universal.”¹³¹

Es aquí donde se produce un quiebre normativo condensado en su noción del “fin de la historia”. Ese fin es el presente donde impera la razón. Pero no es un presente de paz. Es parte del concepto hegeliano del Estado el desarrollo potencial de la guerra. En ella, el individuo es subsumido por la sustancia que ha garantizado su libre individualidad. En el plano internacional no hay Estado supranacional ni potencia que pueda arreglar los conflictos entre Estados. En ese terreno decide la guerra no el derecho. El Estado que condensa el espíritu de una época, también concentra el derecho sobre los demás Estados. Lo normativo cede su lugar a lo fáctico, pues es un hecho la organización imperial del mundo capitalista moderno. Hegel concede que Estados Unidos es la tierra del futuro, pero retrocede ahí porque no toca a la filosofía hacer pronósticos: el Búho de Minerva sólo levanta el vuelo en el crepúsculo. De todos modos permanece como un punto muy problemático de la filosofía política hegeliana el asunto de la normatividad de la guerra, pues implicaría plantear el tema de la guerra justa (“es un deber –moral– hacer la guerra”), y el de la sumisión colonial al poder imperial. Como sea, la historia del siglo XX le dio la razón a Hegel, por lo menos en lo que respecta a que los conflictos entre Estados se solucionaron a través de tres guerras: la Primera Guerra Mundial, la Segunda Guerra Mundial y la Guerra fría. En este punto, terriblemente polémico, también sigue siendo vigente su pensamiento político.

¹³¹ FD: 422.

V. Actualidad: el Estado como contradicción¹³²

1. Consideraciones previas: el *retorno* a Hegel

Este capítulo se propone un desafío mayor y muy arriesgado. Se trata de evaluar la vigencia del concepto de Estado de Hegel, lo que supone, en primer lugar, exponer con claridad este concepto y, en segundo, supone dejar al descubierto con precisión su originalidad en contraste con otras tradiciones. La mayor dificultad, empero, radica en dilucidar cuáles dimensiones de esta teoría siguen reportando validez y consistencia, y cuáles ya han caído en el tribunal del tiempo histórico. Es condición, entonces, realizar un diagnóstico apropiado de nuestra época, pues es en relación con ella que puede hablarse de la vigencia de un concepto. Si este diagnóstico se elabora desde un

¹³² Una versión inicial de este capítulo fue publicada como “Actualidad del concepto de Estado de Hegel”, en: *Argumentos. Estudios Críticos de la Sociedad*, No. 64, Universidad Autónoma Metropolitana, DCSH, septiembre-diciembre 2010.

horizonte de comprensión tal que ya presuponga alguna noción de política y de Estado, ello se traducirá automáticamente en una evaluación restrictiva del concepto hegeliano de Estado. Por ejemplo, si el punto de partida es la típica visión de que existe una separación fija y permanente entre la sociedad civil y el Estado o bien entre la economía y la política, como si se tratara de diferenciaciones ontológicas, entonces el resultado no puede ser otro que la reiteración de la crítica liberal del concepto hegeliano de Estado, ya adelantada por Karl Popper.¹³³ Es necesario retener esto porque la concepción liberal ha sido preservada, fomentada y difundida como discurso legitimador de la asimetría entre grupos sociales y también entre naciones y pueblos; es hoy un modelo de pensamiento dominante, lo cual significa que ha logrado instalarse en los presupuestos del pensar los diversos fenómenos de la vida política. Ahora bien, no es desdeñable el cambio de posición que, en las últimas décadas, ha experimentado la recepción liberal de Hegel. De hecho, ha impuesto una especie de «retorno» al filósofo idealista por excelencia. Este sorprendente giro del pensamiento liberal, o por lo menos de una de sus múltiples expresiones, ha asumido el legado de Hegel y lo ha convertido en una plataforma de legitimidad de la forma social vigente. La tesis del *fin de la historia* y de la *construcción de un Estado universal homogéneo*, son atribuidas a Hegel y recuperadas para aducir que habitamos en la última etapa de una temporalidad histórica cuya conflictividad ya no puede ir más allá de la lucha por el reconocimiento (otro tema de estirpe hegeliana) isothymocrático y ya no megalothymocrático.¹³⁴ El mercado capitalista y la democracia liberal se configuran, así, como las grandes instancias organizativas a las que ha llegado el espíritu en

¹³³ Karl Popper, *La sociedad abierta... op. cit.*

¹³⁴ “Al deseo de ser reconocido como superior a otros lo llamaremos con una nueva palabra de raíz griega, *megalothymia* [...] Es lo opuesto a la *isothymia*, el deseo de ser reconocido como igual a los demás. La *megalothymia* y la *isothymia* constituyen, juntas, las dos manifestaciones del deseo de reconocimiento que ayudan a comprender la transición histórica a la modernidad”. Francis Fukuyama, 1994, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta- Agostini, España, p. 254.

su largo *vía crucis* histórico signado por la lucha y la búsqueda del poder, pero también por la razón y el cálculo: no existe un orden más elevado. Se trata, en realidad, de una tesis que no es de Hegel sino del soviético Alexandre Kojève, cuya interpretación del filósofo de Stuttgart tuvo una gran influencia en los círculos intelectuales de la Francia del periodo de entreguerras.¹³⁵ Así pues, se trata de un Hegel que es solamente un *nombre* que ampara ideas adelantadas por un autor y defendidas y difundidas por otro más. Por cierto, Fukuyama no oculta este juego de prestidigitación. Es Kojève y no Hegel, quien afirma que “hemos llegado al fin de la historia porque la vida en el Estado universal y homogéneo es *completamente satisfactoria* para sus ciudadanos. El mundo democrático liberal moderno, en otras palabras, está libre de contradicciones”.¹³⁶ Así, “puede discutirse legítimamente si la interpretación de Hegel por Kojève que presentamos aquí es realmente Hegel tal como él mismo se comprendía, o si contiene una

¹³⁵ Entre los oyentes de Kojève se encontraban Raymond Aron, Raymond Queneau, Merleau-Ponty, Eric Weil, Pierre Klossowski, Alexandre Koyrè, George Bataille, André Breton y Jacques Lacan. En su ameno relato sobre la introducción del hegelianismo en Francia y la influencia que en ello tuvo la enseñanza de Kojève, Roudinesco señala: “Kojève traduce el apólogo de Hegel a la manera de una novela-foletín. Teatraliza entidades abstractas para transformarlas en personajes vivientes. Privilegia así una dialéctica de la praxis en detrimento de una dialéctica de las conciencias. De ahí la extensión extravagante que da al concepto de Deseo, *Begierde* en alemán, que se define como la presencia manifiesta de la ausencia de una realidad [...] Es fácil adivinar la importancia del kojevismo para la generación pensadora de los años 1933-1955. La problemática del terror sagrado es el motivo central por el que Bataille, Caillois y otros fundan el Colegio de sociología. Los temas de la tiranía, la nada, el terrorismo, el humanismo ateo y el compromiso impregnan las posiciones filosóficas de Sartre y Merleau-Ponty”. Elisabeth Roudinesco, 1993, *La batalla de los cien años. Historia del psicoanálisis en Francia*, Tomo 2, Fundamentos, España, pp. 146-147. Posteriormente, Kojève se convirtió en un hombre de Estado, pero no abandonó su inspiración hegeliana. Así, “es difícil citar otro pensador europeo del último siglo que haya desempeñado un papel de tal relevancia en la conformación de la política europea, o en un hombre de Estado que tuviese similares ambiciones filosóficas”. Mark Lilla, 2004, *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política*, España, Debate, España, p. 107.

¹³⁶ Francis Fukuyama, *op. cit.*, p. 203.

mezcla de ideas que son propiamente «kojévianas». Kojève toma ciertos elementos de las enseñanzas de Hegel, como la lucha por el reconocimiento y el fin de la historia, y los convierte en el eje de esa enseñanza de una manera que Hegel pudo no haber hecho”.¹³⁷ A confesión de parte, relevo de pruebas: las referencias al fin de la historia, a la lucha por el reconocimiento y al Estado universal y homogéneo toman palabras y términos aislados de la obra de Hegel, pero no *su* desarrollo conceptual. Sin embargo, este tipo de recuperación, más bien propagandística, sí ha tenido efectos desorientadores. Hasta autores serios como Agnes Heller y Ferenc Fehér han vinculado la tesis del fin de la historia con la posmodernidad y han visto en ello una “sorprendente reivindicación de la filosofía política de Hegel”.¹³⁸

Con todo, la actualidad del pensamiento hegeliano no se ha mantenido tan sólo en este nivel de otorgar nomenclatura filosófica a las ideologías políticas. También se han reivindicado algunos de los temas hegelianos a la manera de iluminación de ciertos aspectos problemáticos de las sociedades actuales. Tal es el caso de la “política del reconocimiento” defendida inicialmente por Charles Taylor, quien ya estaba acreditado como uno de los filósofos contemporáneos que conocían y habían reinterpretado a Hegel¹³⁹ y al que ya hemos revisado. El tema del «reconocimiento» ciertamente ha jugado un papel importante como base del multiculturalismo, pero también ha sido uno de los ejes articuladores del debate ético actual acerca de la justicia y la alteridad.¹⁴⁰

Aquí sí, el discurso filosófico de Hegel es retomado y pretendidamente reinterpretado en forma creativa. El caso de Taylor es paradig-

¹³⁷ *Ibid.*, p. 208.

¹³⁸ *Cit.* en: Joseph M. Esquirol, 1998, *La frivolidad política del fin de la historia*, Caparrós, España, p. 9.

¹³⁹ Charles Taylor, 1993, *Hegel y la sociedad moderna*, *op. cit.* *Vid.* también del mismo autor: *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, *op. cit.*

¹⁴⁰ *Vid.* Seyla Benhabib, 2006, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, capítulo 3, Katz, Argentina. *Id.* 2005, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Gedisa, España. *Id.* 2006, *El ser y el otro en la ética contemporánea*, Gedisa, España.

mático porque el desarrollo de su pensamiento multicultural depende de muchos giros que se encontrarían implícitos en Hegel. Tal es el caso, como hemos revisado, del contraste entre una dialéctica histórica y una dialéctica ontológica, diferenciadas sobre la base de la relación entre el *espíritu* y las *cosas finitas*. Para el filósofo canadiense la dialéctica de Hegel fracasó en establecer los términos de esta relación,¹⁴¹ pero aun así la actualidad de Hegel radica en su intento de conciliar razón, libertad, individuo, comunidad, subjetividad y vida. Necesitamos a Hegel, en definitiva, por el esfuerzo de conciliación que realiza.

La cuestión del «reconocimiento» ha jugado también un papel importante no sólo en la argumentación del multiculturalismo, sino también en otros esfuerzos por argumentar en favor de una instauración de principios morales éticamente fundados para dar salida a los conflictos de la época actual. En este sentido, destaca la labor de Axel Honneth¹⁴² y de Paul Ricoeur,¹⁴³ ambos orientados hacia una actualización de los planteamientos hegelianos, con conclusiones diferentes.

A esta súbita puesta en escena de referentes hegelianos como inspiradores de despliegues argumentativos que proponen soluciones prácticas a los grandes problemas de nuestra época, se agrega una producción intelectual periódicamente renovada, propia de los especialistas que siempre han trabajado en el pensamiento hegeliano.¹⁴⁴

Así las cosas, a continuación haré una revisión de la concepción del Estado de Hegel y, en segundo lugar, trataré de responder a la pregunta acerca de su actualidad o vigencia: ¿se puede pensar hoy

¹⁴¹ Charles Taylor, *Hegel...*, *op. cit.*, p. 135.

¹⁴² Axel Honneth, 1997, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, España.

¹⁴³ Paul Ricoeur, 2005, *Caminos del reconocimiento*, Trotta, España.

¹⁴⁴ Ver: Czeslaw Michalewsky, 2008, *Hegel. La Phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix*, Ellipses, Francia. Bernard Bourgeois, 2003, *Filosofía y derechos del hombre: desde Kant hasta Marx*, Siglo del Hombre, Colombia. Karl Löwith, "Aktualität und Inaktualität Hegels", en: AA.VV., 1971 *Hegel-Bilanz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

al Estado de esta manera? ¿Cuáles son las ventajas de entender así al Estado? ¿Qué pasa si no se asume el concepto hegeliano del Estado?

2. Revisión del concepto de Estado

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

En este contexto, Hegel realiza una comparación entre Jesús y Sócrates como dos figuras paradigmáticas de la moralidad, y el resultado es marcadamente favorable al maestro ateniense, quien muestra

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

“El hombre que reconoce este poder superior de un ser, no sólo sobre los impulsos de su vida (puesto que esto tiene que ser reconocido por todo el mundo, ya sea bajo el nombre de naturaleza, destino o providencia), sino también sobre su espíritu, sobre toda la extensión de su ser, no puede sustraerse a la fe positiva. La disposición para tal fe presupone necesariamente la pérdida de la libertad de la razón, de la autonomía de la misma y, así, la incapacidad para oponerse a un poder ajeno.”¹⁴⁵

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

¹⁴⁵ PRC en EJ: 136.

Como puede apreciarse, desde este juvenil escrito de 1796, Hegel pone en el centro de sus consideraciones el tema de la libertad individual en el campo de la razón práctica, y sobre esta base impulsa dos modos de instauración de la moralidad. El modelo de la filosofía está asociado, como dije, con el nombre de Sócrates y con la bella totalidad armónica de la polis ateniense. Esta unidad es el noble resultado de la confianza en la libertad de pensamiento, lo que no sólo envuelve a un pequeño grupo de ilustrados sino que abarca al conjunto de los ciudadanos. Aquí Hegel teje una curiosa trama de moralidad kantiana, método socrático y política ateniense, que desemboca en un ideal que armoniza la libertad individual y el principio de lo comunitario. Atenas y Roma representan la realidad histórica de comunidades políticas que realizaron la unión entre la libertad positiva y, a través de ella, lograron la fusión entre el individuo y la comunidad. De este modo, el Estado fue el producto de la propia actividad libre del ciudadano. La decadencia romana, asumida como producto de la crisis moral del pueblo, explica el recurso al cristianismo. Roma había devenido una aristocracia y el Estado redujo su dimensión moral para orientarse sólo a la protección de la propiedad. En estas condiciones, el ciudadano romano fue invadido por la indolencia y la apatía hasta llegar al extremo de no identificarse más con su Estado. Y es que “arriesgar la vida por un Estado que sólo asegura la conservación de la propiedad no tiene sentido”.¹⁴⁶

Hegel continuó tratando temas teológicos aunque en ellos subyacían preocupaciones filosóficas de carácter práctico. Así, la figura de Jesús es nuevamente abordada pero ahora como un maestro (kantiano) de moralidad y ya despojado de la aureola mística propia del hacedor de milagros. Con su enseñanza, Jesús funda un “reino de Dios” formado como síntesis de la soberanía de las leyes de la virtud entre los hombres.¹⁴⁷ Se abrió paso con ello el tema de la enseñanza de la moral y de la manera en que se transforman las costumbres de los pueblos. Esta cuestión adopta un tono muy agudo en «El espíritu

¹⁴⁶ PRC en EJ: 159.

¹⁴⁷ HJ: 71.

del cristianismo y su destino», escrito ya en Frankfurt hacia 1798. En este texto Hegel contrasta al espíritu del judaísmo con el propio del cristianismo, acudiendo nuevamente a la figura de Jesús en tanto impulsor del imperativo del amor. El judaísmo impulsa un sentido de igualdad pero en el sometimiento a un Dios externo y una ley obligatoria pero irreflexivamente asumida. “Los judíos son totalmente dependientes de Dios. Aquello de lo cual uno depende no puede tener la forma de la verdad, puesto que la verdad es la belleza intelectualmente representada; el carácter negativo de la verdad es la libertad”.¹⁴⁸ Frente a este espíritu, Jesús invierte la relación con la ley y marca la superioridad del hombre respecto a mandatos externos:

“A la costumbre de lavarse las manos antes de comer el pan Jesús opone toda la subjetividad del hombre y coloca la pureza o la impureza del corazón por encima de la servidumbre ante un mandamiento, ‘por’ pureza o impureza de un objeto. Convierte la subjetividad indeterminada en carácter de una esfera totalmente diferente, que no tiene nada en común con el cumplimiento puntual de mandamientos objetivos.”¹⁴⁹

El mandamiento del amor al prójimo como a uno mismo, en tanto que él, el prójimo, *es tú*, y la indicación de Jesús a sus discípulos según la cual, una vez que él hubiera muerto, estaría con ellos cuando dos o más se reunieran en su nombre, son las palancas que impulsan la formación de la comunidad ética cristiana. “Jesús no opuso a la servidumbre total bajo la ley de un Señor ajeno una servidumbre parcial bajo una ley propia, la violencia contra sí mismo de la virtud kantiana, sino las virtudes sin dominación y sin sometimiento, modificaciones del amor”.¹⁵⁰ El amor puede construir una unión del espíritu, un reino de Dios donde el espíritu viviente anima a los diferentes seres, “que entonces ya no son meramente iguales entre sí,

¹⁴⁸ ECD en EJ: 295.

¹⁴⁹ ECD en EJ: 306.

¹⁵⁰ ECD en EJ: 335.

sino concordantes; ya no forman una asamblea, sino una comunidad, puesto que están unidos no por un universal, por un concepto, sino por la vida, por el amor [...] ¿Existirá una idea más bella que la de un pueblo formado de hombres cuya relación mutua es el amor?». ¹⁵¹ Con todo, esta comunidad de vida tiene límites porque se configura dentro de un Estado al que ni Jesús ni su comunidad espiritual pudieron anular, y cuya existencia representaba pérdida de libertad, restricción de vida y una pasividad bajo el dominio de un poder ajeno. Con esto queda planteado el gran problema que la filosofía hegeliana del Estado, en sus pasos ulteriores, intentará resolver: la forma en que la comunidad de vida mediada por el amor puede convertirse en un Estado sin que ello niegue la libertad individual y sin abogar por un Estado eclesiástico. Este reto de conciliación será abordado de frente durante la estancia del filósofo en Jena, periodo de gran productividad intelectual, y especialmente interesante para el tema que nos ocupa.

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

Gran parte de la obra de Hegel es una respuesta a la filosofía de Kant. Intenta ser, eso sí, una refutación que reconozca los indudables méritos y con ello le asigne un lugar en una nueva totalidad de pensamiento. En síntesis, el pensamiento de Hegel pretende erigirse como una auténtica *superación* (*Aufhebung*) de la filosofía kantiana. Puede afirmarse, inclusive, que esta confrontación forma un vértice a partir del cual se entiende el desarrollo del pensamiento ulterior acerca de los seres humanos en relación. No ha sido un juicio extendido el que Hegel haya verdaderamente superado a Kant, ¹⁵² pero

¹⁵¹ ECD en EJ: 363.

¹⁵² Para un tratamiento bien sustentado y muy informado del supuesto fracaso de Hegel en su intento de superar la “mera moral” kantiana, ver: Amelia Valcárcel, 1988, *Hegel y la ética. Sobre la superación de la ‘mera moral’*, Antrhropos, España.

lo cierto es que la comprensión del legado del filósofo de Stuttgart depende de que se entienda el modo en que establece la unificación de las dicotomías kantianas.¹⁵³

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

“...el mismo Kant [...] ha reconocido exactamente que la razón práctica renuncia a toda materia de la ley y que sólo puede convertir en ley suprema, la *forma* de la *aptitud* de la máxima del libre arbitrio. La máxima del libre arbitrio tiene un contenido e incluye en sí una determinación; en cambio, la voluntad pura está libre de determinaciones; la ley absoluta de la razón práctica consiste en elevar aquella determinación a la forma de la unidad pura, siendo la ley la expresión de esta determinación, asimilada a la forma. [...] Pero la materia de la máxima sigue siendo lo que es, una determinación o una singularidad; y la universalidad que le da acogida en la forma, constituye también una unidad analítica a secas; pero si se expresa en una proposición pura la unidad que se le confiere como lo que es, entonces la proposición o bien es analítica o constituye una tautología.”¹⁵⁴

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

Como vemos, Hegel desarrolla un razonamiento crítico del formalismo del imperativo moral, apuntando al corazón de todo forma-

¹⁵³ Carlos Pérez Soto, 2008, *Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales*, Ítaca, México, pp. 33 y ss.

¹⁵⁴ DN: 34.

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

“...para poder expresar este formalismo en una ley, se requiere que se ponga alguna materia, alguna determinación que constituya el contenido de la ley, y la forma que le adviene a esta determinación es la unidad o la *universalidad concreta*: para que una máxima de tu voluntad haya de valer simultáneamente como principio de una legislación universal, esta ley fundamental de la razón pura práctica dice que se ponga alguna determinación que integre el contenido de la máxima de la voluntad particular como concepto, como *universal concreto*. Pero cada determinación posee aptitud para ser recibida en la forma del concepto y ser puesta como una cualidad, y, de esta manera, no hay nada en absoluto que no pueda llegar a convertirse en una ley ética.”¹⁵⁵

Conviene destacar aquí que Hegel descubre la necesidad de plantear dialécticamente el formalismo universal en conciliación con la materia o contenidos particulares, específicos y concretos. En suma, Hegel encuentra el espacio de un universal concreto, el cual se convierte en un elemento central no sólo de su dialéctica, sino también y sobre todo de su pensamiento superador de la moralidad kantiana. En esta tesitura, Hegel acusa a la ética kantiana de incongruencia

¹⁵⁵ DN: 36.

lógica. Desde la perspectiva de la crítica de la razón práctica, lo real procede de la acción orientada por el imperativo categórico. En consecuencia, hay una identificación de lo ideal, es decir, del imperativo moral deducido de la razón, con lo real, es decir, el mundo de las cosas confeccionado o construido de acuerdo con el imperativo de la acción. Sin embargo, el mundo no se configura necesariamente desde el imperativo moral; puede perfectamente estar construido con base en acciones y conductas no morales. De la posibilidad de actuar de un modo no moral, depende la libertad de la voluntad para actuar moralmente:

“En lo que se llama la razón práctica, sólo hay que conocer, por tanto, la Idea formal de la identidad de lo ideal y lo real y, en estos sistemas, esta idea debería constituir el punto de la indiferencia absoluta; pero aquella Idea no procede de la diferencia ni lo ideal adviene a la realidad, pues, a pesar de que lo ideal y lo real cósmico son idénticos en esta razón práctica, lo real, sin embargo, permanece opuesto sin más ni más. Esto real está, en lo esencial, puesto fuera de la razón, de modo que la razón práctica –cuya esencia se concibe como una relación de causalidad referente a lo múltiple– consiste sólo en la diferencia respecto a lo mismo, es decir, a lo real, como una identidad que ha sido absolutamente afectada por una diferencia, pero que no brota del fenómeno. Esta ciencia de lo ético, que habla de la identidad absoluta de lo ideal y lo real, no actúa, pues, de acuerdo con sus palabras, sino que su razón ética constituye, en verdad, y en su esencia, una no-identidad de lo ideal y lo real.”¹⁵⁶

Debemos notar, además de todo, que Hegel ya sugiere que el ascenso a la universalidad se desprende de la propia lógica de la existencia de los objetos del mundo, no porque éstos tengan un movimiento inmanente fuera del pensamiento del sujeto, sino porque al pensarlos, en

¹⁵⁶ DN. 30.

su existencia se desarrollan sus propias condiciones contradictorias que los harán ascender al plano de lo universal. En este sentido, afirma Hyppolite, “el ser mismo que se pone y se dice a través del discurso, y las formas de este discurso han de ser consideradas de acuerdo al sentido de ellas y no aisladas como reglas formales exteriores al contenido de las mismas. El pensamiento del pensamiento es especulativamente pensamiento del ser, tanto como el pensamiento del ser es un pensamiento del pensamiento”.¹⁵⁷

En síntesis, dentro de las coordenadas hegelianas, el formalismo kantiano cree resolver la cuestión moral plantándose en un horizonte universal y, sin embargo, no consigue una conciliación con la acción singular concreta. Todo el conjunto de acciones concretas singulares queda, por decirlo así, desconectado de lo universal. Hegel no puede conformarse con esto y orientará su esfuerzo a buscar el universal concreto en un nivel superior que aquel de la moralidad kantiana. Y lo que encontrará serán tres formas sociales orgánicamente entrelazadas: la familia, la sociedad civil y el Estado. A este conjunto le llamará Hegel «eticidad» (*Sittlichkeit*).¹⁵⁸

El planteamiento inicial del concepto de eticidad lo hace Hegel en Jena en un escrito que se mantuvo inédito en vida del autor.¹⁵⁹ Con este concepto, nuestro filósofo integra en una unidad la multiplicidad existencial de individuos libres que se dedican a diversas actividades productivas pero que son capaces de sacrificar sus intereses particulares en aras de la totalidad. Es aconsejable tener cautela en el significado de este sacrificio por la totalidad, pues es inevitable, en nuestra época, percibir resonancias totalitarias. Hegel quiere preservar la libertad individual pero se percata de que la propia dinámica

¹⁵⁷ Jean Hyppolite, 1987, *Lógica y existencia*, op. cit, p. 65.

¹⁵⁸ En el idioma alemán existen dos palabras para decir lo que en español designamos como moralidad y que aluden a las normas de conducta basadas en las costumbres: *Moralität* y *Sittlichkeit*. Hegel hará un uso técnico de esta diferenciación y al primer término lo vinculará con la fundamentación kantiana de la moral, mientras que el segundo lo reservará para la intersubjetividad racional hecha costumbres y constituida históricamente.

¹⁵⁹ SE: G. W. F., Hegel, 1982, *El sistema de la eticidad*, Nacional, España.

del interés privado tiene un efecto disolvente de las propias condiciones que permiten expresarse y actuar al individuo libre. Más bien, Hegel cae en la cuenta de que, independientemente de la voluntad individual, del arbitrio y los deseos de los particulares, se configura de todos modos un poder superior que adquiere vida propia y que se erige, con toda la coerción del caso, en una fuerza que manda, que impone, regula y castiga. Ese poder es la intersubjetividad misma que carece, en sí misma, de un centro de poder que la organice racionalmente. En su escrito de esta misma época sobre *La constitución de Alemania*,¹⁶⁰ el autor no sólo muestra con claridad el alto valor que le concede a la libertad individual amén de la ventaja y utilidad de la participación de los ciudadanos en la administración del Estado, sino que también expresa que Alemania ya no era un Estado porque cada una de sus partes buscaban solamente perseverar en su particularidad, aunque se trataba de una particularidad feudal vinculada con el reclamo de libertad pero sobre todo con el honor y la sangre. Otros Estados europeos, en cambio, habían logrado ya construir su estatalidad renovada respetando la libertad individual, sí, pero con el riesgo de que el nuevo interés particular asociado con la riqueza y la propiedad impusiera sus preceptos de manera irreflexiva y, en último término, disolvente.¹⁶¹ Estos juicios deben ser situados en conexión con la forma lógica presupuesta en la propia existencia del interés particular: en su principio mismo se encuentra la implicación de lo universal, pero no se trata de un universal abstracto sino de un universal que vive en lo particular e inclusive en lo singular: “En tanto que el pueblo constituye la indiferencia viviente y está aniquilada

¹⁶⁰ CA.

¹⁶¹ Esta advertencia de Hegel sobre la amenaza que para la unidad y la estabilidad sociales representa la dinámica ilimitada del interés privado, ha sido vinculada con la ulterior postura de Carl Schmitt frente al liberalismo, en especial en su crítica al parlamentarismo y la democracia. Se trata de una identificación superficial porque la fundamentación del Estado en cada uno de estos autores es completamente distinta. Remito al bien argumentado estudio de Jean-François Kervégan, 2007, *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, Escolar y Mayo, España.

toda diferencia natural, el individuo se contempla en cada uno como sí mismo, llegando a la más alta objetividad del sujeto; y precisamente por ello, esta identidad de todos no es una identidad abstracta, no es una igualdad propia de la burguesía, sino una igualdad absoluta, y una igualdad intuida, una igualdad que se presenta en la conciencia empírica, en la conciencia de la particularidad; lo universal, el espíritu, está en cada uno y para cada uno, incluso en tanto que se trata de algo singular o individual”.¹⁶² Se impone insistir en que Hegel no buscaba instaurar un nuevo «deber ser» en la política en cuyo caso no rebasaría por ningún lado a la filosofía de Kant; en cambio, sí intentó dar cuenta de que el pensamiento debe orientarse a comprender de qué están hechos los lazos que hacen a los seres humanos y cómo esos propios lazos adquieren autonomía respecto de los particulares y *de todos modos* mandan sobre los individuos.¹⁶³ Esos lazos se configuran desde la familia, continúan en la sociedad civil y arriban al Estado. Por esto, la eticidad que se configura en contraste con la moralidad, abrirá el camino a la comprensión del Estado como proceso constituido por relaciones condensadas en momentos estacionales. Esta visión del Estado es un intento de racionalizar lo que no es otra

¹⁶² SE: 157.

¹⁶³ En este sentido, Hegel es indudablemente un heredero de Maquiavelo. Considérense las siguientes afirmaciones del filósofo de Stuttgart: “Pues lo que nos arrebató y nos hace sufrir no es lo que es, sino lo que no es como debiera ser; pero si reconocemos que es como tiene que ser, es decir, no según la arbitrariedad y el acaso, entonces reconocemos también que debe ser así. Sin embargo, a los hombres les resulta difícil, generalmente, asumir el hábito de intentar reconocer la necesidad y pensarla. Pues entre los sucesos y la libre interpretación de los mismos ponen un montón de conceptos y de fines y exigen que lo que acontece esté de acuerdo con estos; pero cuando pasa de otra manera, como, sin duda, sucede casi siempre, se disculpan de sus conceptos, como si en estos dominase la necesidad en tanto que en los acontecimientos solamente dominase el azar; pero se debe a que sus conceptos son tan limitados como su punto de vista sobre las cosas, que sólo interpretan como acontecimientos singulares, no como un sistema de sucesos dirigido por un espíritu”. *La constitución de Alemania, op. cit.*, p. 11. Esta posición del filósofo es esencial en su pensamiento, y tiene especial relevancia para la construcción de su ulterior concepto de Estado. *Vid.* la multicitada FD: 52.

cosa sino la sociedad (un poder abstracto) determinando al individuo libre.

Hasta aquí hemos recuperado el modo en el que Hegel va construyendo su concepto de Estado a partir de sus tratamientos sobre la religión, la moralidad kantiana y la invención de la eticidad. Aún no nos hemos adentrado en las verdaderas complicaciones de la especulación hegeliana propia de sus dos obras principales. Esto rebasa el propósito de este capítulo, así que me atengo a algunos señalamientos básicos. El primero es que la *Fenomenología del espíritu*¹⁶⁴ y la *Ciencia de la lógica*¹⁶⁵ constituyen el andamiaje especulativo del pensamiento político definitivo de Hegel. No obstante, los resultados se hacen visibles y comprensibles en la *Filosofía del Derecho*. El riesgo de remitirse sólo a esta última obra para extraer de ella su visión de la política y su concepto de Estado, radica en que se la comprenda desde el entendimiento y no desde la razón especulativa que él está desarrollando. Por esta razón, conviene describir, aunque sea a grandes trazos, lo que se juega en estas obras monumentales.

Hecha esta advertencia reiteremos que la *Fenomenología* consiste en seguir la experiencia de la conciencia en su devenir autoconciencia como un proceso a un tiempo conceptual e histórico. Desde el principio, Hegel expone su propósito: “Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia* sino también y en la misma medida como *sujeto*”.¹⁶⁶ Es aceptado, en general, que Hegel se propuso mostrar la relación entre distintos modos de conocimiento, enlazando cada uno de ellos en un proceso ascendente. Pero no se trata sólo del conocimiento sino también de que el mundo objetivo, exterior, real, existe a condición de que sea penetrado por el pensamiento. La separación sujeto cognoscente / objeto de conocimiento solamente será un pun-

¹⁶⁴ FE.

¹⁶⁵ CdL y ENC.

¹⁶⁶ FE: 15.

to de partida pero pronto se revelará como una separación que pone el propio pensamiento. La “realidad” que se le presenta al sujeto como exterior debe ser pensada para que se convierta en una realidad efectiva (*Wirklichkeit*). La realidad así estructurada será el resultado del concepto. Pero el concepto no es un producto de la mente del ser pensante aislado y genial, sino de todo el desarrollo histórico cuya dinámica ha hecho posible no únicamente la generación de los grandes sistemas filosóficos sino también el propio movimiento histórico en tanto ordenado retroactivamente por el pensamiento. Esta obra presenta con el concepto de *espíritu* (*Geist*) la síntesis del movimiento de la humanidad contemplada desde el presente. Sus pretensiones de validez no apuntan hacia el futuro sino hacia la comprensión de lo que ha sido de la humanidad hasta hoy y hasta aquí: la historia es presente o, como ha dicho uno de los grandes intérpretes, es historia viviente.¹⁶⁷ De este modo, coinciden epistemología y ontología pues, en realidad, no es diferente saber del objeto que constitución del objeto. El realismo ingenuo confunde lo que perciben los sentidos con la realidad: no se percata de que es necesario un conjunto de nociones e ideas para ordenar las sensaciones, pero además omite incluir el proceso del pensar, la operación del pensamiento, en lo que percibe como realidad. La certeza sensible y la percepción adolecen de esta reflexión, lo que no ocurre con el entendimiento, el cual, no obstante de haber planteado las condiciones trascendentales de posibilidad tanto de la experiencia sensible como del pensar categorial, se queda varado en la separación entre el ser y el pensar. El entendimiento, llevado por sus propios supuestos deriva en la autoconciencia, pero ésta implica todo un movimiento del pensar desde la razón hasta el saber absoluto pasando por la intersubjetividad espiritual y la religión. Así, la conciencia, la autoconciencia y la razón, forman un primer círculo que no se cierra sino que asciende en uno de sus extremos, el de la razón, entrelazándose con otro círculo superior que es el formado por la razón (nuevamente, situada ahora en el extremo inicial), el espíritu, la religión y el saber

¹⁶⁷ Jacques D’Hondt, *Hegel, filósofo... op. cit.*

absoluto. La conciencia, entonces, deviene autoconciencia y, en ese proceso, se encarna en un mundo en movimiento. La mera conciencia del mundo objetivo no es suficiente para alcanzar la verdad: es necesario incluir el modo de ser de la intersubjetividad entendida como espíritu.

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

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

“La dialéctica del espíritu absoluto, posterior a la del espíritu objetivo, es fundamental para entender el pensamiento de Hegel, sobre todo en lo referente al Estado. El Estado es la máxima expresión —el universal concreto— del espíritu objetivo, pero éste sólo es la matriz del espíritu absoluto. Lo que propiamente le comunica sentido al Estado es el espíritu absoluto, es decir, las máximas realizaciones del espíritu.”¹⁶⁸

Aun así, en la *Fenomenología del espíritu* también se sigue la huella al proceso de instauración del Estado moderno a partir de la Ilustración y la Revolución Francesa,¹⁶⁹ todo esto adviniendo de la dinámica de la “monarquía ilimitada”. Este desarrollo es muy importante para nosotros porque muestra que *para Hegel el Estado es un devenir; no una construcción fija como lo es para el entendimiento*. Aquí Hegel le sigue la pista a la “libertad absoluta” y a la manera contradictoria en que, para realizarse, esta libertad se niega; como no se resigna a esta auto-negación operada cuando se tiene que institucionalizar para ser gobierno, entonces pasa a una condición de “furia destructiva” que, desde el gobierno del terror, hace de la muerte algo tan cotidiano como “cortar una col”. El “terror”, sin embargo, es la mediación necesaria para que la libertad absoluta se convierta en la moralidad, la cual, desde luego, replanteará los términos de su devenir libertad concreta. Con esto, en realidad Hegel está dando cuenta de que el Estado no es algo inmutable sino un proceso en el que la negación de su ser puesto es la condición de su consistencia y vitalidad.

La otra gran obra de Hegel, la dedicada a examinar la forma en la que el pensamiento se piensa a sí mismo, aparentemente no trata el tema del Estado salvo de modo marginal, cuando ilustra la vinculación entre lo Uno y lo Múltiple, tal y como lo hace el entendimiento y la manera en que se unifican superándose. “Los átomos, principio de la suma exterioridad y por lo tanto de la suma carencia

¹⁶⁸ Rubén Dri, 1996, *Intersubjetividad y reino de la verdad. Aproximaciones a la nueva racionalidad*, Biblos, Argentina, p. 19.

¹⁶⁹ FE: 344-345.

de concepto, afectan (desfavorablemente) a la física en la teoría de las moléculas y partículas, tanto como a la ciencia política, que toma como punto de partida la voluntad particular de los individuos”.¹⁷⁰ Esta simple mención es sintomática de la forma en que se ubica la teoría hegeliana del Estado frente a todas aquellas construcciones cuyo punto de partida es el individuo libre y cuya voluntad construye las instituciones sociales, el Estado de Derecho y las prácticas gubernativas. La gran fuerza de la teoría hegeliana del Estado es que está fundada lógicamente en la superación del *entendimiento* que está en la base de las teorías políticas más descollantes de la modernidad. El entendimiento separa, fija y abstrae los elementos que percibe como reales y los relaciona externamente. Así por ejemplo, considera que los individuos, concebidos como átomos, son libres y con una voluntad formada quién sabe cómo y desde dónde. Para Hegel esta libertad es abstracta, como lo es la individualidad presupuesta como dada por naturaleza. Él se entrega a la superación del entendimiento y no llega, por lo mismo, a ningún tipo de síntesis, como a menudo se le entiende. El tercer momento de la dialéctica es el de la unidad superada, que significa que los elementos opuestos y contradictorios, que se desprenden por sí mismos de los objetos que pensamos, si los pensamos bien, han entrado en una relación tal que el uno es el otro: una cosa es su contraria. Así, sustancia es sujeto, y en consecuencia, relación que se manifiesta exteriormente (si así es pensada, claro está).¹⁷¹ Por eso, la verdad de los objetos no viene desde fuera de ellos, sino que está en ellos mismos, no en tanto cosas sensibles (*Dinge*), sino en tanto cosas o asuntos del pensamiento (*Sachen*). Pero el conocimiento tampoco consiste en pensamientos arbitrarios a los

¹⁷⁰ CdL: 213.

¹⁷¹ “El sujeto-objeto es relación, no sustancia; mediación, no inmediación, sustancia que deviene sujeto, inmediación que se media a sí misma, ‘relación esencial’ en la que ‘su exterioridad es la extrinsecación de lo que es en sí’. No hay ningún interior oscuro que no se exprese exteriormente. Interior y exterior constituyen momentos de la totalidad del sujeto-objeto”. Rubén Drí, 2007, *Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del sujeto-objeto*, Biblos, Argentina, p. 119.

que se les adiciona, acomodaticamente, “pruebas” que resultan de la supuesta experiencia, agregados empíricos en cuya selección ya ha actuado, por supuesto, la batería de prejuicios selectivos. Así, aunque la *Ciencia de la Lógica* no sea un libro de Teoría del Estado, sí informa sobre este objeto-asunto (*Sache*) llamado «Estado», al menos en el sentido de cómo debiera ser pensado. Y en efecto, la Lógica de Hegel¹⁷² constituye el andamiaje que da soporte a la posterior *Filosofía del Derecho*. Esta conexión entre lógica y Estado fue el epicentro de todas las críticas a Hegel. Así por ejemplo, Adolf Trendelenburg atacó la lógica de Hegel porque, señala, de una verdadera contradicción no puede surgir un tercer elemento que sintetice los dos entes contradictorios a partir de la negación.

“¿Cuál es la esencia de la negación dialéctica? Ella puede tener una naturaleza doble. O bien es comprendida de un modo puramente lógico, tal que se limite simplemente a negar lo que el primer concepto afirma, sin dar lugar a nada nuevo, o bien se la comprende de modo real, tal que el concepto afirmativo sea negado por un nuevo concepto afirmativo, en la medida en que ambos deben ser referidos uno a otro. Llamamos el primer caso, negación lógica, y el segundo, oposición real [...] Ahora bien, ¿es posible que la negación lógica condicione un progreso del pensamiento tal, que podría nacer un nuevo concepto, el cual enlazaría en sí positivamente la afirmación que se excluye a sí misma de modo puro y la negación? Esto no es ni siquiera pensable. Ni entre ni por encima de ambos miembros de la oposición hay un tercero.”¹⁷³

¹⁷² En realidad, Hegel redactó varias “Lógicas”. Desde Jena comenzó a redactar notas para sus cursos de Lógica y Metafísica. Después, ya en Nüremberg, redactó una pequeña Lógica, perteneciente a sus cursos. *Vid.* ENC J. La *Ciencia de la Lógica* la publicó en tres partes durante 1812, 1813 y 1816. La *Lógica* de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* compendia la gran lógica pero no la sustituye.

¹⁷³ *Cit.* en: Jorge Eugenio Dotti, 1983, *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Hachette, Argentina, pp. 86-87.

Unas décadas antes de la aparición de las *Investigaciones lógicas* de Trendelenburg, Karl Marx había criticado precisamente la estructura lógica de la *Filosofía del Derecho* como la raíz de las extravagancias políticas del que se consideraría, años más tarde, su discípulo.¹⁷⁴ Estas críticas han servido de modelos para refutar a Hegel y argumentar la imposibilidad de que el Estado represente la conciliación entre el interés particular y el interés general.¹⁷⁵

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

“Penetrando en la cosa, y penetrado por la cosa, el pensamiento desaparece como pensamiento separado. Su desaparición es con todo conservación, pues propiamente es la separación –y la relación. La separación es entonces la presencia puesta de la cosa: su alteridad. El pensamiento pone la alteridad en general: el punto, la piedra, la luz o la persona en cuanto otro –o sea

¹⁷⁴ Karl Marx, 1970, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Grijalbo, México. La crítica de Marx a Hegel ha sido puesta en entredicho consistentemente por K-H. Ilting, “Hegel’s concept of the state and Marx’s early critique”, en: Z. A. Pelczynsky (ed.), 1984, *The State and civil society. Studies in Hegel’s Political Philosophy*, Cambridge University Press, Londres / EUA.

¹⁷⁵ Esta posición fue sostenida por Galvano Della Volpe y su círculo. *Vid.*: Lucio Colletti, 1977, *El marxismo y Hegel*, Grijalbo, México. El trabajo de Jorge Eugenio Dotti, ya citado, se inscribe también en esta corriente.

también, y cada vez, este punto, esta piedra, esta luz, esta persona. No hay nada indistinto, y el pensamiento es la posición de la distinción absoluta. El mundo hegeliano es el mundo en donde ninguna generalidad subsiste, sino sólo singularidades, infinitamente.”¹⁷⁶

La filosofía del Estado de Hegel, entonces, se monta sobre su lógica, lo cual significa que su concepción madura del Estado, la que expone en las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, condensa la totalidad de su sistema pero puesto en el terreno de la comprensión dialéctica de la política y el Estado efectivamente reales.¹⁷⁷ También significa que la problematización teológica de la vida estatal que elabora en su juventud, y que hemos revisado, está presente en su concepción madura. De aquí se desprende que asistimos al espectáculo de la concreción institucional de la vida ética, concreción que, como era de esperarse, no puede sino estar en contradicción con su propia sustentación en la eticidad. Los objetos éticos son el Estado, el gobierno y la constitución. Esto quiere decir que son relaciones formadas históricamente, pero por lo tanto, formadas conceptualmente. En la *Filosofía del Derecho* el Estado queda conceptualizado como algo en sí mismo racional, lo que no quiere decir que cualquier dominación pseudopolítica (es el caso de los despotismos, las tiranías o las olocracias) sea racional o justificable; tan sólo significa que el Estado es entendido por el pensamiento pero conceptualizado por la razón: alude a las relaciones que forman a los sujetos como auto-puestos, es decir, como libres, comunitaria e individualmente. Esas relaciones poseen tres escenarios de realización: el Derecho abstracto, con la persona y la propiedad como referentes sustantivos; la *moralidad*, como el ám-

¹⁷⁶ Jean-Luc Nancy, 2005, *Hegel. La inquietud de lo negativo*, Arena, España, p. 28.

¹⁷⁷ Un estudio detallado de la relación entre la *Ciencia de la Lógica* y la *Filosofía del Derecho*, altamente recomendable es el de Sergio Pérez Cortés y Jorge Rendón Alarcón, 2014, *El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la Filosofía Política de G. W. F. Hegel*, Gedisa/ Universidad Autónoma Metropolitana, México.

bito referido a la formación de los imperativos de acción que ponen las condiciones para el actuar libre de los sujetos y, como culminación, la *eticidad*, la cual, retroactivamente, da materia, cuerpo, vida, a los dos ámbitos abstractos anteriores. ¿Por qué la eticidad supera a la moralidad?¹⁷⁸ En realidad, lo que la eticidad niega, levanta y pone en un nivel superior, es tanto al Derecho abstracto como a la moralidad, a ambos, y los comprende unificados: en la eticidad, el Derecho es moralidad y la moralidad es Derecho.¹⁷⁹ El individuo libre (como Universal concreto) será, en esta lógica, el que con su acción se autodetermine como sujeto. Pero esto será, en concreto, un producto de las instituciones-procesos de la eticidad: familia, sociedad civil y Estado. Hegel propone una monarquía constitucional con un sistema bicameral como la forma de institucionalizar estatalmente a la sociedad civil; en la cúspide no está un monarca absoluto sino una “clase universal” que sabe pensar el todo como superación de las partes.¹⁸⁰ Sin este proceso gubernativo, no hay Estado sino solamente mercado, intercambio, proceso productivo, administración pública (policía), corporaciones, instancias todas de la sociedad civil, también denominada “Estado externo”. Pero tampoco esto sería concebible, a no ser que la comprensión no sobrepase la lógica del entendimiento. Dialécticamente, en la concepción hegeliana la sociedad civil *deviene* Estado: no se le niega crasamente sino que es *puesta* desde el Estado, lo que por otra parte también significa que sin Estado no hay sociedad civil. La conclusión es lógica: sin Estado

¹⁷⁸ La relación entre *moralidad* y *eticidad* es uno de los temas clásicos de las investigaciones en torno a Kant y Hegel. *Vid.* por ejemplo: Joachim Ritter, “Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana”, en: Gabriel Amengual (ed.), 1989, *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, España, pp. 143-169. Ludwig Siep, “¿Qué significa: ‘Superación de la moralidad en eticidad’ en la ‘Filosofía del Derecho de Hegel’?”, en: Gabriel Amengual (ed.), *op. cit.*, pp. 171-193.

¹⁷⁹ *Vid.* Gabriel Amengual Coll, 2001, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*, Trotta, España.

¹⁸⁰ *Vid.* Gerardo Ávalos Tenorio, 2001, *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*, Capítulo IV (“Hegel o el Estado como libertad”), 2ª, UAM-X, México.

no hay libertad concreta. Esto le plantea al entendimiento un significativo problema de comprensión, pues para él todas las formaciones que se presentan como Estados lo son en la realidad efectiva, cuando lo que debería ser objeto de reflexión –y para ello también sirve la teoría hegeliana del Estado– es si a los órdenes gubernativos donde impera el arbitrio y el capricho de la clase dirigente y a través de ella, se impone el mando despótico de la clase dominante en el sistema de necesidades, debe ser considerado como un Estado. Dicho esto, ahora estamos en condiciones de evaluar la vitalidad actual del concepto de Estado de Hegel.

3. Insospechada actualidad

Pareciera, en un primer momento, que la teoría del Estado de Hegel se quedó atrapada en su tiempo histórico y que pocos de sus elementos serían hoy todavía vigentes. Comencemos por una frase de Hegel que puede sonar a provocación: “Todo cuanto es el hombre, se lo debe al Estado: en él reside su ser. Todo su valor, toda su realidad espiritual, no los tiene sino por el Estado”.¹⁸¹ Se trata, en efecto, de una provocación, pues el sentido común dominante seguramente se alarma frente a tal prueba de “estatalatría” si no de “totalitarismo”. El sentido común tiende a identificar al Estado con el gobierno, y peor aún, con el grupo gobernante, con la “clase política” o, ya de plano, con el funcionario principal. Con lo que hemos avanzado hasta aquí podemos recordar que en Hegel el Estado es la intersubjetividad en proceso de autodeterminación, es decir, un sistema de derechos y deberes recíprocos de los individuos libres. Otra forma de decirlo consiste en apuntar que el Estado es una comunidad ética, un conjunto de seres humanos unidos por la razón y no por el capricho, el arbitrio, la sensibilidad o la voluntad particular, sino precisamente por la razón, y en donde no sólo no se niega sino que se realiza la libertad individual.

¹⁸¹ RH: 142.

“Después del predominio de la tradición liberal en política, aquello que denota el término ‘Estado’ es sencillamente un conjunto de órganos de gobierno, simples medios de administración pública y con frecuencia, de opresión ciudadana. Cada uno admite entonces sin dificultad que asociar a esos mecanismos administrativos cualquier idea de libertad suena como un absurdo misterio. Ahora bien, Hegel utiliza el término ‘estado’ en una tradición muy diferente; para él, ‘estado’ es toda la organización social y política de una comunidad, el substrato elemental de toda vida en común, la realización tangible de la vida ética.”¹⁸²

Ahora es necesario aclarar cuáles son los derechos y deberes de los que está constituido el Estado, pues aquí también cabe el equívoco de que se trata simplemente del “Estado de derecho”, o del Estado entendido, a lo Kelsen, como “orden jurídico”. De igual modo, la aclaración se impone porque hay que despejar el equívoco de considerar al Estado hegeliano como un ente moral cuyo gobierno impondría autoritariamente un deber ser a sus ciudadanos. El Estado de Hegel es, como dijimos, intersubjetividad concretada en derechos y deberes recíprocos de los individuos, pero no descansa ni en la arbitrariedad ni en la voluntad individual de los gobernantes. Hegel superó al iusnaturalismo, pero no para asumir de manera simple la racionalidad del derecho positivo, sino haciéndolo depender de la moralidad y ésta, a su vez, de la eticidad. En consecuencia, la noción de derecho, en tanto derecho abstracto, es necesaria pero insuficiente para la formulación del concepto de Estado. Ocurre lo mismo con la moralidad kantiana, pues ella es necesaria como base de la obligación de tratar a los demás como personas y no como cosas, lo que constituye el punto de partida de la intersubjetividad estatal; sin embargo, la moralidad kantiana cuando fue definitivamente expuesta como universal y abstracta en el imperativo categórico, como lo hemos revisado, se le revela a Hegel como insuficiente para fundar ahí el concepto de Estado.

¹⁸² Sergio Pérez Cortés, *La política del concepto*, UAM, México, 1989, p. 26.

“Incansablemente enfatiza Hegel que la primera parte de su obra [*La Filosofía del Derecho*], consagrada al derecho sin eticidad y antes de llegar a la eticidad, tiene como objeto de estudio el derecho abstracto, el *falso* derecho. Los comentaristas burgueses no han querido hacerse cargo de esa insistente advertencia, porque ahí, en el falso derecho, es donde tiene lugar el derecho de propiedad. Y con la misma porfía inculca Hegel que la segunda parte de su obra, consagrada a la moralidad sin eticidad, tiene como objeto de estudio la moralidad abstracta, la *falsa* moralidad. Sólo la tercera parte, la eticidad, en la cual se identifican la moral y el derecho, es verdadero derecho y verdadera moral. Es la misma estructura, que ya vimos de la Ciencia de la Lógica. Así como el concepto (= espíritu) es la verdad del ser y de la esencia, así la eticidad es la verdad del derecho y de la moralidad.”¹⁸³

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

Abordemos ahora, a partir de las definiciones hegelianas del Estado, el nudo de la cuestión que nos hemos propuesto. Las siguientes son algunas de las definiciones del Estado que adelanta Hegel: “El Estado es la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de la idea ética”. El Estado es “el espíritu ético como voluntad sustancial *revelada*”; es “lo racional en sí y para sí”, “es la totalidad ética”, es “la realización de la libertad”, es “un organismo”, “el espíritu que está en el mundo”, la “voluntad divina en cuanto espíritu presente que se despliega en una figura real y en la organización de un mundo”, “el mundo que se ha dado el espíritu”, “un gran edificio arquitectónico”, es un “jeroglífico de la razón”, es “Dios real” [*wirklichen Gott*].

¹⁸³ José Porfirio Miranda, 1989, *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*, UAM-I, México, p. 280.

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

Se impone ahora la pregunta central de nuestro tratamiento: ¿Todo Estado es ético? Este es el nudo a considerar cuando se aborda la concepción hegeliana del Estado. Para responderla, es necesario señalar que, para Hegel, hay una distinción entre lo meramente existente y lo real. La realidad, y este es el corazón del hegelianismo, no coincide con lo empírico porque éste depende del horizonte de sensibilidad. “Atingentemente observa Hegel: ‘Si lo especulativo, lo verdadero, se expone en figuras sensibles y a la manera de eventos, no puede faltar el que aparezcan rasgos incongruentes. Eso le sucede incluso a Platón, cuando habla de las ideas mediante imágenes; no deja de aparecer alguna situación inadecuada’”.¹⁸⁴ Pues bien, hay Estados que sólo existen pero carecen de racionalidad. Se trata de los típicos Estados exteriores que llevan al nivel comunitario estatal lo propio de la sociedad civil, es decir, las necesidades, el derecho de propiedad, la administración pública o policía y la corporación, pero todo esto está subordinado al principio de la particularidad y entonces quedan sometidos a un poder externo. Estos Estados no corresponden a su concepto, pues éste exige una moralidad altruista recíproca donde el otro no es medio, pero ello garantizado no por un poder moralizador, sino concretado y revivificado cotidianamente en la familia, la sociedad civil y en la constitución estatal (que es la organización institu-

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 250.

cional del Estado, al que Hegel llama “Estado político”) y que está conformada por un poder legislativo, uno gubernativo y el poder del príncipe. El Estado es un reino espiritual, laico (el Estado hegeliano no es religioso) y se concreta en una monarquía constitucional.

4. El Estado como contradicción

Pero el núcleo de la problematización del Estado de Hegel es filosófico, y en esta frecuencia es como debe ser ubicado. Sólo de esta manera se disipan las tergiversaciones groseras que sentencian que Hegel diviniza al Estado, que Hegel adora al Estado, que es un estatólatra y un “estadocéntrico”, etcétera. Por supuesto que no sobra refutar este tipo de acusaciones burdas y superficiales¹⁸⁵ pero, a decir verdad, es más importante invitar a la lectura de la obra misma de Hegel en clave filosófico-política, toda vez que contiene indicaciones valiosas para hacerse de un instrumental conceptual que permite entender qué pasa con el Estado hoy en día.

A diferencia del liberalismo, Hegel no considera que el Estado sea un mero agente guardián de la propiedad privada, de los bienes materiales, y de la vida de los individuos libres. Por supuesto que hay diferentes corrientes del liberalismo que van desde el repudio del Estado como un mal necesario hasta las que sostienen que, siendo el Estado una palabra que expresa el orden normativo de una sociedad, lo consideran un medio para el fin de la preservación de la libertad. Ésta, de hecho, puede ser definida positivamente a la manera de Rousseau y Kant, y entonces, puede significar no obedecer a otra ley que aquella que uno mismo se ha dado. En un ordenamiento jurídico republicano no mandan los seres humanos sino las leyes, y éstas son hechas o inspiradas en la voluntad general o en la *vox populi*. Si, además de esto, adicionamos el ingrediente democrático, es dable sostener que todos los ciudadanos participan, sin distinción alguna que sea verda-

¹⁸⁵ Jon Stewart (ed.), *The Hegel Myths and Legends*, *op. cit.*

deramente significativa, en la determinación de las normas que han de regir la vida en común.

Aún con todos estos elementos de un liberalismo refinado y desplegado como esquema civilizatorio actual y vigente, no se puede desconocer la existencia de un movimiento extraño mediante el cual se pasa de una concepción que ubica al Estado como un *referente abstracto*, expresado como “sistema jurídico” u “orden normativo”, a un referente concreto, empírico, inmediato, cósico, tangible y visible: el entramado institucional del Estado organizado desde una cúspide de poder. He aquí el lugar de la llamada “clase política”, y del aparato represivo del Estado (fuerzas armadas, policía, cárceles, oficinas hacendarias, etc.), aspectos a los que, con frecuencia, queda reducido el Estado. Del Estado considerado como sistema abstracto jurídico y moral que expresa la unidad de la sociedad, se pasa, subrepticamente, al Estado como poder concreto. ¿Cómo ha sucedido ese tránsito? ¿Se trata de un tema meramente terminológico? En realidad, el liberalismo ya no puede dar cuenta de las razones por las que se genera esta transformación de lo abstracto incluyente a lo concreto excluyente o, lo que es lo mismo, de la existencia abstracta de la comunidad, a la expresión concreta de un reducido grupo con poder decisivo sobre el conjunto.

Desde su primera creación y lenta evolución, el término *Estado* ha encerrado una dualidad. Por una parte, ha significado la autoridad suprema de una comunidad; por la otra, se ha referido a la propia comunidad, así en su conjunto.¹⁸⁶ Desde el punto de vista teórico, esa comunidad, de todos modos, es una abstracción y el problema se

¹⁸⁶ La dualidad, anfibología o ambigüedad de la noción de Estado es expuesta muy claramente por Quentin Skinner, 2012, *El nacimiento del Estado*, Gorla, Argentina. En uno de sus últimos cursos en El Colegio de Francia, Pierre Bourdieu (2012) también da cuenta de este dualismo de la idea del Estado: *Sobre el Estado*, Anagrama, Barcelona. Maurizio Viroli, en su detallado texto sobre la evolución del lenguaje político en el periodo crucial del siglo XIII al XV, lleva la ambigüedad del Estado al punto de contrastar dos modos diferentes de entender y practicar la política: Maurizio Viroli, 2009, *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*, Akal, España. Con todo, la constatación de la ambigüedad mencionada

traslada hacia la representación, adecuada y, por ende, legítima, de esa comunidad por uno o pocos que de este modo quedan investidos con la autoridad suprema. Tenemos aquí, de frente y crudamente, los ingredientes de una dualidad que puede ser considerada en términos de contradicción.

Tomada en su conjunto, como un todo o de modo sistemático,¹⁸⁷ la obra de Hegel expone y resuelve la contradicción del Estado. Si se toma como base la *Filosofía del Derecho*¹⁸⁸ es posible ubicar las diferentes dimensiones del Estado, que pueden ser consideradas como momentos de un proceso de superación. Comprender al Estado como un proceso contradictorio (pues sólo con base en la contradicción es posible entender el tránsito de un momento a otro momento del despliegue conceptual pero también realmente efectivo), implicaría enlazar las diferentes exposiciones que del tema ensayó Hegel desde los *Escritos de juventud*, los textos de Jena, en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Ciencia de la Lógica*; es una labor que excede, con mucho, los parámetros que nos hemos fijado en este capítulo. Lo que no se debe dejar de señalar, empero, es que la problematización del Estado en Hegel no se reduce a un par de afirmaciones extravagantes o esotéricas, sino que es su obra entera, su forma filosófica de acometer la comprensión del mundo, pero llevada al terreno en el que la vida en común es regida por leyes racionales, resultado de un proceso civilizatorio (que, como todo proceso, implica la contradicción de sí mismo) lo que debe ser tomado como base. Así, el Estado es el nombre de un proceso y de una contradicción. En cuanto proceso, el Estado es *derecho* que deviene *moralidad* (*Moralität*) y es moralidad que deviene *eticidad* (*Sittlichkeit*); en cuanto tal, es familia y sociedad civil, es recogimiento en sí que queda plasmado en

no lleva automáticamente a plantearla como una contradicción. Desde Hegel, esto es posible y los resultados son alentadores en cuanto a la comprensión del fenómeno estatal.

¹⁸⁷ Siguiendo el modo de leer a Hegel propuesto por Jon Stewart, 2014, *La unidad de la Fenomenología del espíritu de Hegel. Una interpretación sistemática*, Universidad Iberoamericana, México.

¹⁸⁸ FD.

el Estado político concreto de una nación. Con la expresión “Estado político” Hegel se refiere al entramado institucional que concreta la autoridad suprema. Está constituido por el poder del príncipe, por el poder legislativo bicameral y por el poder gubernativo. Los tres legislan y gobiernan como una unidad.

De acuerdo con la *Filosofía del Derecho*, entonces, el *Estado externo* es la sociedad civil, la cual está articulada por el interés privado. Hegel reserva el nombre de *Estado político* para describir el entramado o complejo institucional del Estado. Pero el lugar en el que las dos expresiones (es decir “Estado externo” y “Estado político”) encuentran su sentido especulativo es desde la definición de Estado como *realidad efectiva de la idea ética*:

“El Estado es en sí y para sí la totalidad ética, la realización de la libertad, y es un fin absoluto de la razón que la libertad sea efectivamente real. El Estado es el espíritu que está presente en el mundo y se realiza en él con conciencia [...] Únicamente es Estado si está presente en la conciencia, si se sabe como objeto existente. Respecto de la libertad, no debe partirse de la individualidad, de la autoconciencia individual, sino de la esencia de la autoconciencia, pues esta esencia, sea o no sabida por el hombre, se realiza como una fuerza independiente en la que los individuos son sólo momentos. Es el camino de Dios en el mundo que constituye el Estado; su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad. Para concebir la idea del Estado no es necesario observar Estados e instituciones determinados, sino considerar la idea misma, ese Dios real.”¹⁸⁹

Es necesario templar estos enunciados en el crisol de la obra en la que el filósofo de Stuttgart desplegó sus concepciones tanto de espíritu como de conciencia. Ya hemos revisado en el capítulo anterior el modo en que en la *Fenomenología del Espíritu* se desarrollan amplia-

¹⁸⁹ FD: 318

mente los conflictos ínsitos en la vida ética, y que arrastrarán consigo la configuración del concepto de Estado. Tratamos la dialéctica entre Antígona y Creonte y dimos cuenta del “choque de leyes” representado en la defensa que hace la hija de Edipo de la ley subterránea, la ley de la noche, la ley del hogar, de los penates, de la consanguinidad y de la familia. En contraste, la figura del rey Creonte se alza como representativa del lugar que ocupa la autoridad política en la defensa de la ley del día, la ley de la polis, de la ley pública, la ley explícita de la polis. Reiteremos que en un conflicto de esta naturaleza no hay un principio que pueda borrar o eliminar al otro; más bien ambos principios entran en colisión y se superan.

Otro momento de la contradicción del Estado es el conflicto entre la eticidad inmediata y la moralidad de origen kantiano. La eticidad inmediata son las costumbres heredadas que forman la trama de la manera en que un pueblo habita un territorio delimitado, con sus fronteras establecidas y en una época determinada. Esta cultura se concreta en una ley y en una normatividad común, un orden simbólico condensado en el poder del Estado y en la actitud de obediencia basada en el honor. El monarca ilimitado condena este estado de cosas, este orbe cultural, que tiene su base en la fe. El despotismo ilustrado es aquel momento en el que, desde la autoridad suprema del Estado, se le quiere dar forma a la sociedad.

La Ilustración trastorna el poder de la fe y la religión, combate la magia y la superstición, y lo hace, claro está, en nombre de la razón. Desde la razón, la Ilustración produce una conflagración entre un «deber ser» (moralidad) universal y abstracto, y las costumbres heredadas (eticidad inmediata e ingenua) y funda la necesidad de una nueva eticidad. Pero la Ilustración inevitablemente entrará en contradicción consigo misma, pues reproduce la lógica de la fe, toda vez que reclama una obediencia ciega a una razón abstracta. En este punto se hacen equivalentes la fe y la Ilustración porque ambas *creen* en un mundo de abstracciones.

La Ilustración funda una actitud basada en la razón y ésta, a su vez, se encuentra en la base de la potencia humana: el objeto ahora depende del sujeto, y el hombre se erige en soberano del mundo. Lógicamente aquí se engendra la libertad absoluta. La vida limitada de

los individuos y, sus dos mundos, el de la cultura y el del más allá de la fe, son superados; se fusionan la voluntad universal y la voluntad singular. Ningún objeto queda fuera de esta pretensión de la conciencia de abarcarlo todo e imponerle su ley. Se trata de una libertad absoluta. Al serlo, empero, no puede arribar a ninguna obra positiva, pues todo queda sometido a la disolución de la crítica. La obra positiva de la libertad absoluta, en el caso de darse, sería contradictoria porque implicaría una organización plural y múltiple de instituciones, grupos y estamentos, que en su funcionamiento y dinámica cercarían la libertad subjetiva del individuo singular extraviado entre la muchedumbre de individuos organizados estamentalmente. El ser y el obrar adquirirían el sentido de lo determinado y la autoconciencia dejaría de ser en verdad universal. Con el impulso hacia la determinación de las leyes y del obrar universal, la autoconciencia emprende el camino de la negación no mediada. “La única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la *muerte*, y además una *muerte* que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua”.¹⁹⁰ Tremenda referencia, sumamente actual, del absolutismo de quien ejerce el poder amparado en la razón y en la libertad absoluta: el otro queda eliminado.

Esta es, necesariamente, la conducta de los revolucionarios que llegan al gobierno con el imperativo de implantar un nuevo orden de cosas y una acción específica; no sólo excluyen a los demás individuos de las decisiones sino que, además, al poner en acto lo particular y lo determinado, se escinden de lo universal. De este modo, el gobierno se revela, en su contingencia trágica, tan sólo como una facción triunfante, la cual, como toda facción, actúa de modo paranoico, sospechando, suprimiendo y anulando a quienes no se avienen a su sentido de razón. La autoconciencia experimenta entonces, lo que es esta libertad absoluta. Se percata que es la cancelación en

¹⁹⁰ FE: 347. *Loc. cit.*

sí de toda diferencia y de todo subsistir de la diferencia. Entonces la autoconciencia separa lo absoluto carente de predicado como puro pensamiento y como pura materia (materia abstracta), y se plantea ahora volver al pensamiento. Lo hace planteando una nueva moralidad frente a la libertad absoluta y el terror. En estas condiciones la conciencia moral vuelve a entrar en contradicción, en la medida en que está enredada en la maraña producida por la tensión entre lo universal y lo particular, y entre la forma y los contenidos particulares. La escrupulosidad y las buenas intenciones de la conciencia moral siguen existiendo, pero esa conciencia evita mancharse con la terrenalidad de la acción y entonces, el sí mismo no alcanza realidad. Esta es la figura del *alma bella*, la cual alcanza la perfección del deber ser en el mero razonamiento pero es incapaz de actuar. Sabe que si actúa incurriría en una contradicción. No soporta lo particular y lo negativo, que son las notas inmanentes de toda acción. Esa es la contradicción misma de la mera moral: es necesaria para actuar y, sin embargo, cuando acaece la acción real, se retrotrae horrorizada de las consecuencias de ese actuar. Toda revolución implica esta acción terrorífica y, por tanto, es el nombre de la contradicción. La historia del siglo XX le dio la razón a Hegel. La contradicción ahora constituye un ingrediente de la vida estatal. Cuando se hipertrofia uno de los momentos constitutivos de esta contradicción del Estado, se puede concebir el inicio de la desarticulación de la vida estatal en algunos Estados particulares, pero no en el Estado imperial.

Ahora bien, sobre la base de estas consideraciones, es válido preguntarse acerca del tipo de Estado que prevalece en el mundo actualmente. La idea predominante al respecto afirma que la democracia se ha abierto paso frente a las tendencias autoritarias y fundamentalistas. Por tanto, el tipo de Estado que poco a poco se ha instaurado en el mundo, es el democrático. El desarrollo del lado negativo de esta noción es fundamental para ilustrar la visión hegeliana. En el mundo moderno prevalece una relación social utilitaria. Los últimos tiempos solamente han agudizado ese fundamento y las manifestaciones son tan variadas como complejas. En la vida cotidiana de nuestros días es dominante el principio de la utilidad recíproca. La esfera política institucionalizada ha quedado atrapada en la lógica del capital, es

decir, del valor de cambio que se valoriza sobre la base de la explotación y la negación de la libertad. En estas condiciones la democracia instaurada sería el nombre de la forma mercantil capitalista, propia de la sociedad civil, haciendo las veces de figura estatal. Por esta razón, el camino de la racionalidad autoconsciente se halla bloqueado. También por esta razón no es extraña la tendencia hacia la conversión de la política en espectáculo a través de los medios de comunicación masiva. Pero el lazo social que hace esto posible es el propio de la sociedad civil, no estrictamente el del Estado.

Si hoy en día la escena mundial está dominada por Estados mercantilizados donde el poder monopólico del capital es lo que domina, y donde además prevalece una moralidad narcisista como base del individualismo posesivo, cotidiano, que todos padecemos, lo que podemos concluir es que somos testigos del desvanecimiento del Estado y de la negación de la política. Pero en esto es urgente no desoír la siguiente frase de Hegel: “El mundo mira racionalmente a quien lo mira racionalmente; los dos se determinan de modo recíproco”. Mirar racionalmente el mundo de hoy quizá no consista solamente en percatarse de los desastres y violencias que nos acosan. Habría que entender éstas en función del Estado exterior que se ha impuesto, y precisamente en el seno de los Estados dominantes. Pero de todos modos el *espíritu* está ahí en la lucha civilizatoria por los derechos conculcados o en los nunca adquiridos, en el trabajo de los migrantes y en sus luchas por el reconocimiento de sus derechos, en las reclamaciones a las violaciones de los derechos sociales y civiles, en fin... Cuando las luchas sociales están animadas no por conseguir nuevos derechos, sino por reclamar la conculcación de los ya adquiridos históricamente, en términos hegelianos nos hayamos en una clara situación de guerra civilizatoria. Es el momento de reivindicar la razón autoconsciente. Lo propio de una visión hegeliana del tiempo presente estaría en comprender el modo contradictorio en que se desenvuelven los conflictos y los movimientos de la sociedad articulados por la dinámica del espíritu en la reivindicación de lo civilizado frente a la barbarie.

VI. ¿Cuál Revolución?

1. Palabras preliminares

En los tiempos actuales parece pertinente reflexionar desde la filosofía acerca del sentido y significado del hecho revolucionario. Nuestra época, al menos en un sentido ordinario y superficial, aparece dominada por un clima adverso a la revolución, entendida ésta en su sentido elemental de irrupción violenta de las masas en la determinación de su propio destino. Claro está que la idea de revolución no ha desaparecido del panorama político e intelectual de nuestros días, pero se ha operado un cambio notable en su significado. Así por ejemplo, Slavoj Žižek¹⁹¹ usa la palabra para significar el conjunto de transformaciones, sutiles y persistentes, constantes y profundas, que ha experimentado la organización capitalista de la sociedad durante los últimos 30 años: la “Revolución suave” (*Soft Revolution*) no es

¹⁹¹ *La revolución blanda*, 2004, Atuel, España.

un evento cataclísmico y espectacular en el que las masas salen a las calles y a las plazas, armadas de lo que sea, para derrumbar gobiernos y poner en entredicho las directrices del orden social; al contrario, esta revolución se significa por ser silenciosa y pertinaz, pero con tal intensidad y penetración que ha modificado a fondo la vida de los seres humanos. En efecto, se han transmutado las condiciones de la producción social: hoy en día la carga de trabajo es mayor en tiempo o intensidad, pero el pago es menor, en proporción a la riqueza generada socialmente; se ha transformado la estructura del mercado de trabajo, al grado de que tener un empleo se ha convertido en un dudoso privilegio marcado por la precariedad; se han modificado también las formas del consumo, las percepciones de la vida (y de la muerte) y los valores éticos y estéticos que rigen la vida cotidiana. En fin, asistimos a una auténtica revolución que se ha despojado de sus ropajes heroicos e insurreccionales de antaño y que adopta una reluciente fisonomía propia de los nuevos caballeros de las finanzas. La nueva “*Soft Revolution*” tiene sus caudillos, organizadores e intelectuales orgánicos, y tiene también una misión suprema: echar para atrás la historia a fin de instaurar un orden social de alta sofisticación fetichista donde libertad, igualdad, fraternidad y propiedad –las grandes banderas de las revoluciones modernas–, sin ser negadas, adquieran significados distintos a los originales y sólo sean variaciones nominales de la lógica mercantil capitalista que lo domina todo.¹⁹² Frente a esta mutación en los significados que ha traído consigo la posmodernidad y el neoliberalismo (grandes referentes de nuestra época) conviene preguntarse si la idea de revolución en su sentido político puede significar el conjunto de transfor-

¹⁹² Es decir, la libertad deja de significar autonomía (darse a sí mismo la ley que lo rige), para sólo quedarse en el sentido del libre mercado: libertad absoluta para comprar y vender. Aquí opera una traslación de la lógica del mercado a todos los ámbitos de la actividad humana: la intersubjetividad es asimilada al intercambio mercantil de mensajes, ideas, valores y virtudes. Algo similar ocurre con el principio de la igualdad, que deja de significar la anulación de los privilegios para quedarse en su formulación básica de “igualdad de derechos y oportunidades”, la cual, como se sabe, es insuficiente para contener la instauración de privilegios.

maciones que están negando la libertad, la igualdad, la fraternidad y la propiedad de millones de seres humanos que, o bien han sido excluidos de los circuitos de reproducción de la vida por el capital, o bien han sido incorporados o subsumidos en esos circuitos, pero en condiciones de superexplotación, precariedad, o en los sótanos clandestinos, ilegales, asociados con la delincuencia y el crimen. Como sea, la “*Soft Revolution*” ha implicado también una revisión histórica que “revalora” el pasado.

Así las cosas, resulta interesante pensar filosóficamente si el cambio de sentido reciente de la idea de revolución es legítimo y si ello descarta el significado clásico y original del vocablo. Me temo que sólo por analogía estructural se puede pensar que la revolución significa cambios profundos en la organización social sin pasar por el momento de la rebelión popular, que es el momento en el que las masas hacen saber que están hartas de la opresión que se cierne sobre ellas. En este sentido, una actitud rebelde se convierte en una disposición ética consciente que se traduce en una rebelión y más tarde en una gran transformación del orden social, en una revolución, aunque no exenta de contradicciones. El *quid* de esta cuestión radica, a fin de cuentas, en saber si vale la pena aventurarse en romper el vínculo social existente para intentar cambiarlo racionalmente por otro que se considere más justo. Por supuesto que en esta cuestión confluyen al menos las siguientes interrogantes: a) si un cambio social radical proviene de la voluntad de quienes promueven y participan en un alzamiento contra el orden vigente; b) cómo es que esta insurrección se transforma en una revolución; c) si es posible bloquear, abortar, contener o reorientar la fuerza organizada que procura ese cambio y desviarla hacia otros derroteros; d) si la ruptura del orden vigente y la puesta a punto de uno nuevo puede alcanzarse sin violencia; e) si el nuevo orden alcanzado puede ser considerado más justo que el anterior.

Lo primero que se impone hacer es alcanzar cierto grado de precisión en el significado de una revolución, ubicando lo que la distingue de una mera revuelta, de una rebelión y de una insurrección. A continuación, lo más interesante de una reflexión filosófica sería desentrañar la naturaleza de las contradicciones que se hacen presentes en

una revolución, pues, como se sabe, un fenómeno de este tipo está sobrecargado de paradojas. Quizá lo más puntilloso de estas contradicciones sea que quienes inician las revoluciones no las concluyen y, además, debe ser instaurado un nuevo orden que suele no corresponder ni con los proyectos ni con las utopías que animaron el espíritu de ruptura que inició el gran evento. Sobresale en esto la inquietud acerca de si existe una evolución que se constituye en fuerza determinante de los movimientos concretos de carácter revolucionario y que éstos fracasan o triunfan en la medida en que se adaptan o no a esa evolución.

Para intentar responder a por lo menos algunas de estas cuestiones, hemos elegido acudir nuevamente a Hegel, quien pasó sus años en este mundo pensando la Revolución, tratando de comprenderla, intentando conceptualizar el movimiento de la dialéctica entre lo nuevo y lo viejo, entre el orden y su estremecimiento, entre la irrupción de la furia destructiva y la necesaria estabilización de un nuevo ordenamiento con sus leyes y sus instituciones. En efecto, Hegel nació y existió en una época signada por el cambio abrupto, la caída de las viejas jerarquías sociales, el desmembramiento de situaciones coloniales otrora estables y, finalmente, por la tentativa de retorno de los privilegiados y su orden natural, eterno y divino. No es exagerado decir que Hegel nutrió su pensamiento de Revolución, respiró Revolución y exhaló Revolución. Pero Hegel no sólo quedó situado en la cresta de la ola revolucionaria en su sentido estrictamente político. Hubo otras transformaciones que de igual modo determinaron su pensamiento. Destaca sobre todo la Revolución copernicana de Kant y su puesta en orden de la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto a conocer y, a partir de ahí, su fundamentación de una moral y una religión universales y fundadas en la razón. No fue menos importante la Revolución en teología protestante que implicó la así llamada disputa por el ateísmo, desencadenada por la publicación de Lessing, en 1770, de los *Fragmentos anónimos de Wolfenbüttel* —el lugar donde era bibliotecario Lessing— debidos a la pluma de Hermann Samuel Reimarus. En esos fragmentos se ponía en cuestión nada menos que la verdad de los Evangelios, pues no eran resultado de la insuflación del Espíritu Santo. La revelación se

tambaleaba y, en respuesta, fue reformulada la idea del Dios cristiano, concibiéndolo ya no como persona sino más bien como orden moral en un sentido racionalista. Y hubo Revolución en la literatura y en la estética. Alexander Gottlieb Baumgarten instauró el nuevo sentido de la palabra, pues anteriormente había designado la doctrina de la percepción sensible; también el “arte” dejó de ser “*techné*” y fue desplazado por Charles Batteux al sentido de “bellas artes”.¹⁹³ Quizá por toda esta mezcla de rotación y traslación, de temor y temblor, y de choque brutal entre órdenes simbólicos, Hegel resumió el sentido de su época de la siguiente manera:

“No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo. Pero, así como en el niño, tras un largo periodo de silenciosa nutrición, el primer aliento rompe bruscamente la gradualidad del proceso puramente acumulativo en un salto cualitativo, y el niño nace, así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su mundo anterior y los estremecimientos de este mundo se anuncian solamente por medio de síntomas aislados; la frivolidad y el tedio que se apoderan de lo existente y el vago presentimiento de lo desconocido son los signos premonitorios de que algo otro se avvicina. Estos paulatinos desprendimientos, que no alteran la fisonomía del todo, se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo.”¹⁹⁴

¹⁹³ W. Jaeschke, 1998, *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Akal, España.

¹⁹⁴ FE: 12.

Por supuesto, Hegel estaba fascinado con los nuevos tiempos. Es conocido su entusiasmo por la Revolución francesa. Cuenta la leyenda que él y sus amigos Hölderlin y Schelling sembraron un “árbol de la libertad” cuando estudiaban en el *Stift* (seminario protestante) en Tübingen. En la versión más romántica de la anécdota, se agrega que además los tres bailaron alrededor de su árbol cantando la Marsellesa. En la misma sintonía se dice que cada 14 de julio Hegel brindaba con champaña en honor de la Toma de la Bastilla. Y también, en ese inventario de pruebas de que Hegel no fue ni conservador ni reaccionario, se muestra una carta que Hegel dirige a su amigo y benefactor Niethammer, el mismo día (13 de octubre de 1806) que en Jena está concluyendo la *Fenomenología del espíritu*: “He visto al emperador —esa ‘alma-del-mundo’— recorriendo a caballo la ciudad para pasar revista a sus tropas. Es una maravillosa experiencia contemplar a semejante individuo, quien, concentrado aquí en un punto geográfico concreto, a lomos de su cabalgadura, extiende su brazo sobre el orbe y lo domina [...]. Este hombre extraordinario, a quien es imposible no admirar”.¹⁹⁵

Pero más allá de este entusiasmo, Hegel *conceptuó* la Revolución y eso revela su pensamiento como *conciencia de la modernidad*, como bien lo caracteriza Walter Jaeschke. Específicamente para él la Revolución francesa fue un gran acontecimiento en el advenimiento de una nueva época, no entendida tan sólo en su sentido de edad histórica, sino en el de instauración de una nueva condición de existencia, una forma de vida que posee rasgos peculiares y determinantes de sensibilidad, de perceptibilidad y de forma de entender y ordenar las relaciones entre los seres humanos que se traducen en un modo de cotidianidad específico. La mirada de Hegel sobre el fenómeno revolucionario nos puede ayudar a comprender los rasgos que otorgan un nuevo significado a la existencia espontánea de una o varias revueltas y las convierten, por ello, retroactivamente, en una Revolución; del mismo modo, su pensamiento resulta esclarecedor cuando se piensa en las razones por las que estalla una revolución y también sobre por

¹⁹⁵ Terry Pinkard, *loc. cit.* p. 303.

qué se burocratizan o “positivizan”, como le gustaba decir cuando joven en relación con el cristianismo.

2. La realidad es pensamiento históricamente configurado

Antes de señalar algunos puntos del pensar hegeliano sobre la Revolución, conviene precisar las grandes coordenadas de su pensamiento.

Primer coordenada: no hay sujeto por un lado y objeto por el otro. Una de las principales propuestas hegelianas es que lo verdadero sea entendido no sólo como sustancia sino también como sujeto. Nace así la idea de que los objetos reciben las formas de la subjetividad (es decir, de la inter-subjetividad) y son colocados por ésta en una forma y con un sentido determinado. Dicho con otros términos: en un mismo movimiento los objetos se subjetivizan pero también esta subjetividad (esta condición de sujeto) se objetualiza. Gramaticalmente, el predicado es el sujeto de su sujeto.

Segunda coordenada: el Búho de Minerva levanta el vuelo en el crepúsculo. La filosofía no hace profecías, no es su misión. Sólo cuando han pasado los acontecimientos la filosofía pone orden retroactivo. Esto se conecta con la siguiente coordenada.

Tercera coordenada: el pasado es presente. Tanto en las *Lecciones de Filosofía de la Historia* como en las dedicadas a la *Historia de la filosofía*, Hegel deja claro que al pasado sólo se le puede conocer con el pensamiento. No hay objetividad aséptica sobre el pasado porque leerlo e interpretarlo es una forma de tomar posición en el presente. Somos presente o historia viviente. La sensibilidad, la percepción y la comprensión de los objetos, y esto también se aplica al pasado, se enmarca en una red categorial /conceptual que atrapa y le pone nombre a esos objetos. Esa red categorial / conceptual es un resultado histórico condensado en el pensamiento.

Cuarta coordenada: la filosofía de la política, del Derecho y del Estado, no dice cómo *debe ser* el Estado sino cómo debe ser com-

prendido.¹⁹⁶ Esto tiene varias implicaciones muy interesantes. Hegel no moraliza *prima facie* los fenómenos que estudia. Y esto tiene la enorme ventaja de que logra comprender que los actos humanos no dependen de la voluntad de los individuos sino de sus relaciones que adquieren autonomía, respecto al mero *querer*; más bien, les marcan la pauta de lo que deben ser y pensar y de cómo deben actuar.

Una vez expuestas estas coordenadas es conveniente tratar el concepto de Revolución desde distintos niveles de abstracción abarcados por Hegel. En primer lugar, me referiré a la *Revolución* en su sentido de cambio moral, cuestión que estuvo muy presente en la época de Hegel pues había sido uno de los grandes temas de la Ilustración. En seguida trataré la forma en que Hegel piensa el hecho revolucionario en la *Fenomenología del espíritu*, como parte del proceso de despliegue de la autoconciencia, que es, simultáneamente, un proceso de constitución de la libertad. Por último, recuperaré la filosofía hegeliana de la historia para plantear el concepto de Revolución en un terreno más demarcado por la concreción de la libertad en un sentido civilizatorio.

3. Los límites del cambio moral: la positividad

La idea de que una auténtica revolución pasa por una previa reforma intelectual y moral ha alcanzado una considerable aceptación. Sin embargo, esta tesis puede ser interpretada de diversas maneras y no ha sido la de menor popularidad aquella que sostiene que un verdadero cambio del mundo comienza por una transformación espiritual de las percepciones y los apegos. La Revolución es rebajada a una terapia individual que busca el desprendimiento de las cosas materiales y una liberación interior. Abundan las terapias de “reprogramación” del sujeto para que no se neurotice si el mundo exterior no se adapta a sus deseos aprehensivos.

¹⁹⁶ FD: 52.

Pues bien: ya Hegel se había planteado la cuestión del cambio moral como problema filosófico, pero lo hizo examinando las contradicciones en las que inevitablemente se precipitaban los proyectos de transformación moral. Como se sabe, Hegel acudió al Seminario protestante de Tubinga donde fue formado en los grandes temas teológicos de la época. Uno de los referentes principales de los jóvenes aspirantes a pastores protestantes, entre los que se encontraba Hegel, era la moralidad kantiana. Más tarde, ya instalado en Berna donde se desempeñó como preceptor privado, Hegel quiso referirse a lo que se denominaba *positividad* de la religión cristiana. La positividad consistía, a su juicio, en la inversión de una doctrina moral en una serie de rituales e instituciones que, en su funcionamiento, contradecían aquella doctrina. El cristianismo era el ejemplo típico de esta inversión, pues se había transformado en una religión positiva, que ya se había desvinculado de su sustancia moral. ¿Por qué ocurrió esto? Básicamente porque la autoridad personal de Jesús de Nazaret era el fundamento de la necesidad de obedecer los imperativos morales, lo que se traducía en que la heteronomía, y no la autonomía de la razón, fuera la base del comportamiento moral. Y si el imperativo moral, que es categórico, depende de otra instancia distinta de la razón, se genera un contrasentido entre la forma y el contenido de la moral. En estas condiciones se abre la posibilidad de que un grupo de personas, una secta o una jerarquía eclesiástica se arroguen para sí el derecho de ocupar el lugar de Jesús y manden sin razón o, más allá de la razón, sobre la base de un dogma. El Estado eclesiástico, así, implica exclusión y autoritarismo, lo uno porque deja fuera a todos los que no compartan una religión, y lo otro porque la libertad de la voluntad queda incumplida. Con este razonamiento Hegel da una pista privilegiada para entender las contradicciones inherentes a los procesos de institucionalización de las utopías y de los proyectos que se proponen la transformación social a través de la reforma moral. En este contexto, hay que consignar que Jesús y Sócrates constituyen dos figuras paradigmáticas de las que se vale Hegel para ubicar dos modos distintos de emprender la reforma moral. El primer modo conduce a la positivización, mientras que el segundo, al basarse en el libre ejercicio del pensamiento,

conduce a la autoconciencia y, por tanto, a un Estado de libertad racional. En él, la moralidad sigue existiendo y tiene un lugar pero se supera en una forma de vida legal e incluyente. Ahora la moralidad kantiana adquiere un lugar preciso en la formación de los seres humanos: el reino de Dios, entendido como reino de los fines, está regido por las leyes de la virtud,¹⁹⁷ pero este reino no es el Estado político, el cual debe ser ubicado en un nivel superior. Hegel se va alejando paulatinamente de la fría moralidad kantiana al introducir el tema del mandato del amor al prójimo en el núcleo de la religión cristiana. El mandamiento del amor al prójimo, en tanto que el prójimo era el «tú», y la indicación de Jesús a sus discípulos según la cual, una vez que él haya muerto, estaría con ellos cuando dos o más se reunieran en su nombre, fueron las palancas que impulsaron la formación de la comunidad ética cristiana. “Jesús no opuso a la servidumbre total bajo la ley de un Señor ajeno una servidumbre parcial bajo una ley propia, la violencia contra sí mismo de la virtud kantiana, sino las virtudes sin dominación y sin sometimiento, modificaciones del amor”.¹⁹⁸ El amor puede construir una unión del espíritu, un reino de Dios donde el espíritu viviente anima a los diferentes seres, “que entonces ya no son meramente iguales entre sí, sino concordantes; ya no forman una asamblea, sino una comunidad, puesto que están unidos no por un universal, por un concepto, sino por la vida, por el amor [...] ¿Existirá una idea más bella que la de un pueblo formado de hombres cuya relación mutua es el amor?”.¹⁹⁹ Esta comunidad de vida no podía surgir en la Antigüedad sino que debía ser un producto moderno, pues sólo en la época abierta por la Reforma protestante y la Revolución francesa se plantea el tema de la libertad subjetiva, la universalidad de la persona (jurídica) y la instauración de un Estado racional.

¹⁹⁷ HJ: 71.

¹⁹⁸ EJ: 335.

¹⁹⁹ EJ: 363.

4. La Revolución según la *Fenomenología del espíritu*

La *Fenomenología del espíritu* es un viaje, un largo viaje que tiene estaciones.²⁰⁰ En este viaje se ensamblan aspectos epistemológicos, antropológicos, políticos e históricos, articulados en una lógica de varios niveles y una gran complejidad. Es un viaje del espíritu que determina su propia construcción como espíritu. “Fenomenología” para Hegel significa “ciencia de la experiencia de la conciencia”: en efecto, el sujeto de este viaje es la conciencia, la cual no existe previamente a su proceso de construcción, proceso experiencial que es, al mismo tiempo, histórico, intersubjetivo e individual.

No es descabellado pensar que toda la *Fenomenología* es un tratamiento de la revolución en el sentido de que relata filosóficamente los cambios breves y las transformaciones profundas del espíritu, que es decir de “todo lo humano”. Pero la idea de revolución misma, en un sentido específico, es tratada al menos en tres momentos cruciales del desarrollo del texto. El primero sería en el célebre pasaje de la dialéctica del «señor / siervo», el cual describe metafóricamente el razonamiento lógico de que la conciencia requiere un «otro», otra conciencia, para ser consciente de sí. La conciencia encuentra frente a sí «otra» conciencia, y entonces entabla con ella una lucha a muerte por el reconocimiento; es una lucha paradójica porque si una de las conciencias queda realmente eliminada, la otra deja de ser conciencia. Se genera, entonces, un acuerdo que pone a la conciencia vencedora como «señor», y a la conciencia derrotada como «siervo»: la primera ha perdonado la vida a la segunda, pero ésta, a cambio, ha de trabajar a las órdenes y para el beneficio del «señor». La conciencia servil, sin embargo, con su trabajo cotidiano transforma el mundo y, por ello, se va haciendo el verdadero Señor del mundo. Curiosamente el siguiente paso de esta relación no es la rebelión del siervo para instaurar ahora su poder. Lo que provoca la relación de servidumbre

²⁰⁰ Vid. Gerardo Ávalos Tenorio, 2011, *Breve introducción al pensamiento de Hegel*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 89 y ss.

es el desarrollo de actitudes, escuelas de pensamiento y religiones cuyo denominador común es la relación vertical de mando y obediencia: el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada. Por desgracia, la tradición ha antropologizado la dialéctica del señor / siervo y, a partir de Kojève,²⁰¹ ha sido utilizada como modelo de usos múltiples.²⁰² En realidad esta dialéctica es tan sólo un momento de un desarrollo más complejo.²⁰³ Quizá este pasaje de la *Fenomenología* sí haya estado inspirado por la Revolución haitiana de 1797,²⁰⁴ pero lo cierto es que el énfasis no está puesto en una pretendida rebelión de los siervos, sino en una lucha a muerte por el reconocimiento de las conciencias que todavía no son ni señores ni siervos, lucha que, inevitablemente, concluye en una situación de paz que abriga, no obstante, una tensión permanente, pues el poder lo va adquiriendo paulatinamente quien no es el señor. Como sea, es este uno de los momentos importantes para plantear el concepto de Revolución.

El segundo momento, más vinculado con la idea de rebeldía que con la de revolución, es aquel en el que Hegel aborda la dialéctica entre Antígona y Creonte y que ya hemos abordado. La revolución, planteamos, se nutre de un conflicto engendrado previamente; es un conflicto que enfrenta el principio de la autoridad política actual y vigente, con el principio de la tradición y los derechos heredados por la dinámica de la autoridad pasada. Los dos polos del conflicto se superan en una nueva configuración de la Ciudad-Estado, pues ésta abriga en su entraña una moralidad tradicional, expresada muy a menudo de forma religiosa y, al mismo tiempo, organiza sus procedimientos políticos en instituciones universales y abstractas. Este conflicto también incluye la colisión entre el principio del poder patriarcal y su contrapoder femenino. Aquí Hegel también pretende superar este conflicto en el tercer momento representado por el hijo varón, que en

²⁰¹ *Introducción a la lectura de Hegel, op. cit.*

²⁰² Terry Pinkard, 1996, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, EUA.

²⁰³ Pierre Jean Labarriére, 1985, *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*, Fondo de Cultura Económica, México.

²⁰⁴ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal, op. cit.*

su existencia misma unifica de modo contradictorio los dos principios heredados. Al mismo tiempo, el principio de lo masculino, que es el de la polis, queda ahora dependiendo de ese joven guerrero, ya atravesado por lo femenino, que emprende la nueva batalla por la defensa de la polis. La rebelión de Antígona tiene frutos que no aparecen en un primer momento, pero cuya semilla nutre la actitud honorable del hijo varón, ubicado también como nutrido de la rebeldía de lo femenino.

Hegel no soslaya el cambio generacional y las herencias que se van transmitiendo de viejos a jóvenes en el aprendizaje de la libertad. También es de considerarse que la rebeldía de Antígona no se funda en un deseo abstracto de libertad sino en la *obligación moral*, en este caso, en la que dicta enterrar a los muertos. Con ello, Antígona, con todo lo que representa, se rebela como la guardiana de un orden moral que no es aconsejable olvidar ni soslayar. Las revoluciones suelen comenzar con la reivindicación de un derecho tradicional conculcado.

Hay una segunda fase del conflicto que da lugar a la revolución que es la que se produce entre la eticidad inmediata y la moralidad. La eticidad inmediata, ya lo hemos consignado, está formada por las costumbres heredadas que forman la trama de la manera específica en que un pueblo se apropia de un territorio, le impone su ley y logra domarlo. Se forma así la cultura de ese pueblo concreto y específico, misma que está en la base de la reproducción tradicional de la vida, basada en los valores de la obediencia y el honor. De ahí se deriva un mando patriarcal en el nivel de la autoridad política, concretado en el monarca ilimitado. La configuración patriarcal descansa en la fe, lo cual corresponde con la religión que sostiene que la realidad auténtica está en el más allá, donde gobierna de modo absoluto el padre del universo.

Ya hemos visto que es aquí el lugar de la irrupción de la Ilustración con su principio de Razón cuestionadora, una moral universal y abstracta y un proyecto de fundar una nueva eticidad. Las contradicciones ínsitas en ese proceso ya las hemos advertido, pero ahora hemos de percatarnos que para Hegel no hay sólo una sino dos Ilustraciones. Una de ellas llama “esencia absoluta” al absoluto carente de predicados que está más allá de la conciencia real. La otra toma

como punto de partida el ser sensible, del cual luego hace abstracción como materia absoluta. Las dos coinciden en el “puro ser”. Así, ni la una ni la otra “han llegado al concepto de la metafísica cartesiana de que el *ser en sí* y el *pensamiento* son lo mismo, al pensamiento de que el *ser*, el *puro ser*, no es una *realidad concreta*, sino la *pura abstracción* y, a la inversa, el puro pensamiento, la igualdad consigo mismo o la esencia, es, en parte, lo negativo de la autoconciencia y, por tanto, ser y, en parte, como inmediata simplicidad, no es tampoco otra cosa que *ser*; el *pensamiento es coseidad* [*das Denken ist Dingheit*], o la *coseidad es pensamiento* [*Dingheit ist Denken*].”²⁰⁵ El objeto es, entonces, un movimiento que va de lo universal hacia lo singular y también es el movimiento de la singularidad hacia lo universal. A diferencia de la razón observante que buscaba y se encontraba a sí misma en el objeto inmediato, al grado de encontrar el ser del yo en una cosa, en la Ilustración se supera a la cosa y se la sitúa en función del yo (la cosa es yo) con lo que subsume a las cosas en su utilidad. La intelección, entonces, llega a la utilidad de las cosas y, a partir de ello, sienta las bases para que la libertad sea entendida como la posibilidad de actuar y modificar el mundo de acuerdo con la voluntad. Así, “el cielo ha descendido sobre la tierra y se ha transplantado a ella.”²⁰⁶ La Revolución de la época moderna tiene este doble supuesto ilustrado.

La mera razón ilustrada no puede fundar un orden positivo: su compromiso es con la libertad absoluta y, en consecuencia, cualquier institución que enmarque la acción es inmediatamente puesta como negadora de la libertad. A esta libertad no le queda más que el *obrar negativo*; la *furia* del desaparecer”. Es la libertad sin mediaciones que, desde el punto de vista estrictamente lógico, llevada al extremo procede dando la muerte a quienes se opongan. He aquí el sentido más clásico de la Revolución como el movimiento condensado de destrucción del orden existente y su contradicción inmanente cuando llega la hora de construir un nuevo orden. El paso previo de esa

²⁰⁵ FE: 340, 427.

²⁰⁶ FE: 343.

construcción, imposibilitada por la propia lógica de la “furia destructiva”, es el gobierno del terror de los revolucionarios.

Hegel vuelve a la cuestión de la moralidad pero ahora le sirve para enfocar el despliegue de la libertad absoluta en cuanto devenida terror, por supuesto en vinculación con la Revolución Francesa y el gobierno de Robespierre.²⁰⁷ La razón práctica se enfrasca con una situación contradictoria que parece no poder superar porque ahora el mundo se le ha vuelto insoportable. La conciencia moral queda sustentada en la contradicción entre lo universal y lo particular, y entre la forma y los contenidos particulares. La moralidad universal y abstracta sucumbe ante estas contradicciones y prefiere saltar al terreno de la juridicidad y, por tanto, de la estatalidad coercitiva, o se queda como un «deber ser» reducido a su papel impotente de amonestar a quienes no se ajustan a sus imperativos. Las buenas intenciones de la conciencia moral siguen existiendo, pero, contradictoriamente, ya no pueden determinar una acción, porque ésta, necesariamente, ha de caer en el mal, que precisamente la conciencia moral trata de eludir, combatir y desterrar. A esa conciencia moral,

“Le falta la fuerza del extrañamiento [*Entäusserung*], la fuerza de convertirse en cosas [*Dinge zu machen*] y de soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehuye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo llevado hasta el extremo de la última abstracción y de darse sustancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la dife-

²⁰⁷ Más tarde, cuando Hegel redacte la *Filosofía del Derecho* seguirá siendo un tema digno de ser abordado filosóficamente, el de la construcción de un orden institucional que concilie el Derecho y la libertad. “El problema que ha sido planteado por la Revolución en su demanda de libertad política consiste en hallar la forma legal de la libertad y, por tanto, en desarrollar un orden legal acorde con la libertad, la autodeterminación y la justicia, y que haga posible que el individuo sea él mismo y que alcance su determinación humana”. Ritter, 1982, *loc. cit.*

rencia absoluta. El objeto hueco que se produce lo llena, pues, ahora, con la conciencia de la vaciedad; su obrar es el anhelar que no hace otra cosa que perderse en su hacerse objeto carente de esencia y que, recayendo en sí mismo más allá de esta pérdida, se encuentra solamente como perdido; -en esta pureza transparente de sus momentos, un alma bella desventurada, como se le suele llamar [*eine unglückliche sogenannte schöne Seele*], arde consumiéndose en sí misma y se evapora como un informe vapor que se disuelve en el aire [*und schwindet als ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst*].”²⁰⁸

La conciencia de lo universal se revela como impotente, a pesar de que se mantiene en la universalidad del pensamiento. Sus juicios siguen existiendo y se siguen planteando como necesarios, pero es la hipocresía su divisa característica porque no es capaz de asumir los hechos reales en relación con el devenir contradictorio de la acción. Esta alma bella se queda en el estrado, en el púlpito, en el presidium, en la tarima del profesor, en los congresos de filosofía, advirtiendo, pontificando, aconsejando o invistiendo a los distintos procedimentalismos (por ejemplo, al “diálogo comunicativo”) como dotados de una racionalidad irrebalsable o una sacralidad indubitable.

Esta alma bella necesariamente tiene un contrapunto negativo y es el que está formado por la conciencia que actúa en función del imperativo, pero en esta acción inevitablemente cae en el mal, aunque no tiene empacho en reconocerlo y asumirlo, si bien su acto sigue siendo condenado y rechazado. El alma bella es desgarrada hasta la locura por su propia contradicción de saber lo que se debe hacer y ser consciente de la imposibilidad de realizarlo.

Nunca se actúa en lo universal, así como es imposible hablar en lenguaje puro. La acción de lo universal necesariamente se realiza en lo particular y en lo singular de alguien concreto y específico que, en medio de circunstancias de lo más variadas, ha de ejecutar el imperativo moral. La contradicción de la conciencia actuante es supe-

²⁰⁸ FE: 384.

rada cuando obtenga el perdón mediante el proceso de conciliación, propio del espíritu absoluto. Es esta la oportunidad esperada para señalar que lo absoluto no alude a ningún tipo de “totalitarismo” sino precisamente a la absolución de la conciencia actuante, que ha actuado mal pero que es reconocida como inevitable por la necesidad de ser del espíritu. “La palabra de la reconciliación es el espíritu que *es allí* que intuye el puro saber de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí como *singularidad* que es absolutamente en sí misma –un reconocimiento mutuo que es el espíritu *absoluto*”.²⁰⁹ La fuerza y carga semántica ordinaria de una noción como “lo absoluto” no debe obscurecer el tratamiento que le da Hegel aquí, pues es muy explícito al escribir que se trata de un proceso de reconocimiento mutuo entre la singularidad y universalidad, reconciliación que implica al singular reconocido por sí mismo como universal.

La reconciliación se cristaliza en un entramado institucional que señala el fin de la etapa de “furia destructiva” de la Revolución. El Estado ha de ser organizado como racional y, por tanto, da inicio un diseño del aparato estatal que incorpore a los distintos grupos e intereses de la sociedad civil. Ya hemos visto que Hegel no está pensando en ningún Estado determinado como el que concreta esta “realidad de la idea ética” conciliadora. De hecho, se mantuvo como un crítico de las principales institucionales de la forma política inglesa. Hegel advierte la necesidad de nuevas instituciones políticas y administrativas que verdaderamente vehiculicen el conflicto y puedan hallarse los puntos de la concordancia política de los intereses diferentes y aun contrapuestos.

5. La Revolución desde la filosofía de la historia

Trataré ahora la conexión de la idea de Revolución con la filosofía de la historia de Hegel. Se trata de uno de los aspectos más contro-

²⁰⁹ FE: 391.

versiales del pensamiento del filósofo alemán, pues en esto suele ser considerado como eurocéntrico, racista y, en última instancia, mero ideólogo y no filósofo. Lo más relevante, sin embargo, por lo menos para nuestro propósito, es considerar el modo en el que el hecho revolucionario se liga con la marcha de la historia, pues es aquí donde se proporcionan los elementos para conceptuar la Revolución como una transformación radical guiada por el impulso hacia la libertad. Además, en conexión con esta idea, es posible formular el sentido del “cambio cultural” tan presente e importante en nuestros días, sobre todo en vistas de las gigantescas olas migratorias que se están desarrollando actualmente con mayor intensidad.

En primer término Hegel piensa que la historia tiene un sentido y lo encuentra en la idea de libertad. Entonces tenía razón Benedetto Croce al atribuirle a Hegel la idea de la historia como hazaña de la libertad.²¹⁰ Esta larga marcha también es el paso de Dios sobre la tierra, pero por supuesto no se trata de un Dios persona sino de un Dios Idea que es un proceso de autocreación del hombre desde el pensamiento. La historia marcha de Oriente, orto del espíritu, hacia el Occidente, donde alcanza la senectud, donde Hegel se sitúa y que es el presente. Cuando estos pensamientos se leen sin formación previa y sin tomar en cuenta que están explícitamente formulados desde el punto de vista especulativo, parece, en efecto, que Hegel es un místico que representa la forma más pura de eurocentrismo y racismo. Pero estas formulaciones tienen que ponerse en contexto, es decir, deben ser situadas en la serie de razonamientos que propone el autor. Por supuesto, la historia es pasado, pero se trata de un pasado hecho presente y que constituye el horizonte desde el cual un pensador puede elaborar una idea. Esta idea de un pensador particular y específico, singular, es el resultado de un lenguaje que le fue enseñado, y de un conjunto de conceptos y categorías que le fueron transmitidos por otros y desde otros (edades, épocas, lugares) y se actualizan (o sea: se realizan) en la mente, en el pensamiento del filósofo individual. El pasado no se retrata “tal como fue” porque ello es imposible. Lo es,

²¹⁰ B. Croce, 1979, *La historia como hazaña de la libertad*, Fondo de Cultura Económica, México.

en primer lugar, porque no daría tiempo de vivir todas las vidas del pasado (es temporalmente imposible) que estuvieron entramadas de manera compleja. En consecuencia se ha de ser selectivo y, por tanto, se recuperan algunos eventos, algunos hechos, algunas vidas, algunos fenómenos: imposible describir el pasado “tal y como fue”.²¹¹ Lo que no siempre está claro es el cuadro de categorías previas o trascendentales (que son, a un tiempo, teóricas e históricas), que permiten hacer la selección de lo que ha de considerarse como importante de todo lo que ocurrió en el pasado. Además, está implícito el hecho de que en la historia han ocurrido las cosas de tal manera que han desembocado necesariamente en el hoy tal y como es. Si, como se presenta a menudo en la ficción literaria o filmica, fuera posible trasladarse al pasado e intervenir en él, así fuera de la manera más sutil e imperceptible, cambiaría la concatenación de acontecimientos lo cual haría imposible el presente tal y como es; y ello, para rematar, haría imposible volver al pasado e intervenir en él, etcétera.

Una segunda idea de la filosofía de la historia de Hegel es que el sujeto de la historia no es el individuo sino el pueblo organizado en un Estado. Sólo un Estado es dominante en una época histórica determinada y no puede repetir ese papel después. Y aquí se conecta

²¹¹ En este aspecto también suele citarse a Walter Benjamin para indicar la imposibilidad de describir “objetivamente” el pasado y para argüir a favor de la idea de que siempre hay un punto de vista desde el cual se ve al pasado: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘como verdaderamente ha sido’. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como éste relampaguea en un instante de peligro. Para el materialismo histórico se trata de fijar la imagen del pasado tal como ésta se presenta de improviso al sujeto histórico en el momento del peligro. El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a aquellos que reciben el patrimonio. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de ser convertidos en instrumento de la clase dominante. En cada época es preciso esforzarse por arrancar la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla. El Mesías no viene sólo como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo. Sólo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza *aquel* historiador traspasado por la idea de que ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer”. W. Benjamin, 1977, “Tesis sobre filosofía de la historia”, en: *Id., Para una crítica de la violencia*, Premiá, México, p. 118.

una de las ideas que han provocado un rotundo rechazo: hay pueblos históricos y hay pueblos insignificantes desde el punto de vista de la filosofía de la historia. Pero aquí conviene hacer un razonamiento elemental: si alguien se indigna porque se establece una jerarquía entre seres humanos (clasista, sexista, racista, nacionalista, etcétera) ya sea individual o colectivamente considerados, es porque asume como verdadero el juicio histórico de que los seres humanos son iguales por nacimiento y poseen el atributo de la dignidad infinita. Pues bien: esta es una idea histórica construida en el presente y no por cierto asumida como verdadera por todos los pueblos. Si se quisiera plantear esto de modo radical, se diría que es una categoría trascendental “eurocéntrica” y no una simple ocurrencia o una sensación fugaz. Lo que hace Hegel es precisamente hacer conscientes estas categorías con las que se asume que el ser humano es racional, autoconsciente y responsable y no solamente un cuerpo y una apariencia. Es decir: la igualdad y la dignidad infinita de los seres humanos se establecen en función de la libertad y ésta sólo puede concebirse en el reino del espíritu, no de la naturaleza. En este sentido, existen pueblos sin historia, no porque lo diga Hegel sino porque son colectividades que viven sin poner en cuestión conscientemente el mundo que habitan. Viven como si fueran parte de la naturaleza no espiritualizada. La idea principal es, entonces, el concepto de espíritu articulado por la idea de libertad. Este concepto permite comprender que existan hombres y pueblos que no conciben la libertad, la igualdad, la fraternidad, la dignidad y el Estado jurídico, como algo que debe regir verdaderamente las relaciones intersubjetivas. Dicho con otras palabras, se trata de pueblos que meramente subsisten sin libertad. En estos pueblos puede haber enfrentamientos violentos, motines y revueltas, pero no revoluciones, pues esa furia destructiva carece de sentido político preciso, de acuerdo con el espíritu de la época, es decir, de acuerdo con las ideas de libertad, igualdad, fraternidad y Derecho. Este es el sentido de la Revolución de acuerdo con el espíritu.

Es interesante preguntarse cómo se reformula la idea de los pueblos sin historia en el contexto de olas migratorias procedentes de los pueblos del Sur con destino al Norte. No se trata, por supuesto, de la colonización en sentido clásico de la población europea que busca

otras tierras y se asienta en ellas, como la que ocurrió en la formación de los Estados Unidos y que presencié Hegel. Se trata, antes bien, de la migración obligada por el contorno de violencia y pobreza que se ha precipitado sobre las tierras del Sur y que ha encontrado en el éxodo una manera de subsistir. Dice Hegel que un individuo es hijo de su pueblo y no puede salir de él, pero esto tiene, por supuesto, un hálito de obsolescencia. Y lo tiene, en primer lugar, porque los Estados son comunidades políticas que han sido completamente permeables a la insoportable levedad del valor de cambio que se valoriza y que lleva consigo una determinada forma de vida, un ideal. Mediante la silenciosa, pertinaz y profunda revolución tecnológica en los medios de comunicación, Europa y Estados Unidos han exportado su modo de vida como el ideal para todos los pueblos. Esto implica la instauración de un imperio en el terreno de lo simbólico que tiene fundamentos materiales muy reales y muy inmediatos en el modo de producción y en la lógica del consumo. De este modo, por encima de las divisiones territoriales existentes entre los distintos Estados se ha tejido una lógica universal de intercambio mercantil ampliado que encuentra en la ganancia su piedra de toque. Cuando Hegel dice que un individuo es hijo de su pueblo²¹² y no puede salir de esta determinación como no puede saltar por encima de su sombra, mal haríamos en aplicarlo teniendo a la vista las diferencias culturales de los distintos pueblos que tanto encantan y entusiasman a los antropólogos y que han sido sobreestimadas por el multiculturalismo.²¹³ Hegel murió en 1831 y desde entonces los pueblos estatales, todos, han sido subordinados a una lógica abstracta que los sobrepasa y los determina. La “república del capital” se ha universalizado a tal grado que hoy en día, los distintos pueblos, independientemente de sus tradiciones, su

²¹² “Todo individuo es hijo de su pueblo, en un estadio determinado del desarrollo de este pueblo. Nadie puede saltar por encima del espíritu de su pueblo, como no puede saltar por encima de la tierra. La tierra es el centro de la gravedad. Cuando nos representamos un cuerpo abandonando este su centro, nos lo representamos flotando en el aire”. FH: 90.

²¹³ Vid. Žižek y Jameson, 1998, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Argentina.

cultura, su religión, su modo de vida, su folklore, comulgan con la forma de vida basada en el intercambio universal de las mercancías cuyo fin es la ganancia de las gigantescas empresas globales.²¹⁴ Así que árabes, chinos, hindúes, europeos, africanos, norteamericanos, sudamericanos, japoneses, todos con sus particularidades, comparten la unitaria república del capital. Las migraciones se facilitan porque hay una cultura común, más poderosa que la cultura religiosa de base que se puede seguir cultivando pero que no es determinante para la vida cotidiana. Es apenas un acompañamiento folklórico de las determinantes fundamentales. La división entre pueblos históricos y pueblos sin historia sólo opera parcialmente si hacemos abstracción del movimiento unificador y universalizador que implica el capital. Si miramos a los pueblos estatales como si fueran compartimentos estancos que sólo tienen relaciones exteriores de carácter diplomático, la filosofía de la historia de Hegel es útil para detectar las relaciones imperiales, y a lo sumo para establecer diferencias culturales entre los países. En esta ruta no es posible ir mucho más allá de Weber y su explicación de la racionalidad en Occidente.²¹⁵ Pero si los pueblos estatales se entienden como manifestaciones regionales de una sola lógica universal (no hay capitalismo nacional ni un capitalismo central y otro periférico), entonces es posible comprender que las migraciones del Sur al Norte son reclamos inconscientes de los agravios y desprecios acumulados por siglos hechos desde una cultura común: la del derecho al trabajo, los derechos humanos, la igualdad jurídica, la libertad, la fraternidad, la dignidad infinita y el Estado de Derecho. Los trabajadores que migran se adaptan a la cultura receptora y cambian su forma de vida paulatinamente, quizá a través de varias generaciones. De este modo, la migración trae consigo una revolución silenciosa que se engrana con la revolución permanente de la ciencia y la tecnología que caracteriza al mundo moderno. Así, un individuo es hijo de su pueblo y de su época y no se puede salir de ellos, pero

²¹⁴ Vid. G. Ávalos Tenorio y J. Hirsch, 2008, *La política del capital*, *op. cit.*

²¹⁵ M. Weber, 2004, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

sí puede salirse de su pueblo estatal y reclamar un lugar, luchar por el reconocimiento, en el seno de los “pueblos históricos”. Este razonamiento se armoniza con la noción hegeliana de la historia como marcha del espíritu y supera su formulación epocal propia de la tercera década del siglo XIX. Más aún, esta interpretación cumple con la idea de Hegel según la cual un pueblo recoge los frutos sembrados por otro: “El espíritu de un pueblo determinado es solo un individuo en el curso de la historia universal. La vida de un pueblo hace madurar su fruto; pues su actividad se endereza a realizar su principio. Mas este fruto no cae en el regazo en que se ha formado. El pueblo que lo produjo no llega a gozarlo; antes al contrario, resulta para él un trago amargo. Rechazarlo no puede, porque tiene infinita sed de él. Mas apurar el trago significa su aniquilamiento –y a la vez empero el oriente de un nuevo principio. El fruto se torna de nuevo en simiente; pero simiente de otro pueblo, que ha de hacerla madurar”.²¹⁶

Por otro lado, irrumpe el tema de la revolución en su sentido de cambio de época histórica que viene junto con un cambio de pueblo estatal hegemónico. “El tránsito de una forma espiritual a la otra consiste precisamente en que la forma universal antecedente queda anulada, como algo particular, por el pensamiento. La forma superior, posterior, es el género próximo de la anterior especie, por decirlo así, y existe interiormente, pero todavía no se ha hecho válida; esto es lo que hace vacilar y quebranta la realidad existente”.²¹⁷ Es este un testimonio contundente de que una Revolución requiere de un proyecto elaborado por la actividad reflexiva y unificadora del pensamiento. Y esto va más allá del momento insurreccional y de la pulsión rebelde, momentos necesarios, por supuesto, pero insuficientes. Una nueva época es resultado de una Revolución en el espíritu y no el producto de un acuerdo voluntarioso entre individuos “conscientes”.

Pero el individuo sí posee un lugar en este entramado histórico. ¿Qué papel juega el individuo en la historia? El concepto de espíritu alude a un movimiento de colectividades históricamente desplega-

²¹⁶ FH: 74.

²¹⁷ FH: 91.

do. El individuo libre es básicamente un resultado de un complejo proceso histórico; no constituye, en lo absoluto, el punto de partida de ninguna consideración sobre la historia. Más bien es un punto de llegada: es un indicador de la marcha del espíritu. Sólo si la comunidad es libre, puede serlo el individuo. Si en un pueblo se goza de esta situación es probable que los individuos influidos por el saber de aquel pueblo traten de emular la libertad e igualdad prevaleciente en esa condición histórica. "... en la historia universal y mediante las acciones de los hombres, surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente. Los hombres satisfacen su interés; pero, al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención [...] Estos son los grandes hombres de la historia, los que se proponen fines particulares que contienen lo sustancial, la voluntad del espíritu universal. Este contenido es su verdadero poder y reside en el instinto universal inconsciente del hombre".²¹⁸

Como vemos, aquí pasa a primer plano el papel del héroe en la historia, el gran hombre dispuesto a sacrificar su individualidad en aras de honor y gloria. Este gran hombre, cuyos prototipos son César y Napoleón, alcanza a comprender el sentido de la historia y enlaza su interés particular con el interés del espíritu. Lo universal del espíritu sólo se realiza a través de las obras de los individuos, y especialmente de los individuos históricos, los héroes o grandes hombres cuya relevancia no ha de buscarse en sus vidas privadas sino en el entrelazamiento de su vida privada con el espíritu. La astucia de la razón precisamente consiste en que los individuos no son conscientes plenamente de lo que están realizando a nivel histórico.

“Los grandes individuos en la historia universal son, pues, los que aprehenden este contenido universal superior y hacen de él su fin; son los que realizan el fin conforme al concepto superior del espíritu. En este sentido hay que llamarlos héroes. No hallan su fin y su misión en el sistema tranquilo y ordenado, en

²¹⁸ FH: 85-86.

el curso consagrado de las cosas. Su justificación no está en el estado existente, sino que otra es la fuente de donde la toman. La toman del espíritu, del espíritu oculto, que llama a la puerta del presente, del espíritu todavía subterráneo, que no ha llegado aún a la existencia actual y quiere surgir, del espíritu para quien el mundo presente es una cáscara, que encierra distinto meollo del que le corresponde”.²¹⁹

“El interés particular de la pasión es, por tanto, inseparable de la realización de lo universal; pues lo universal resulta de lo particular y determinado, y de su negación. Lo particular tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir [...] [Lo universal] no perece. La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ileso, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto el *ardid* de la razón; la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño”.²²⁰

Desde este horizonte puede ser reformulada la idea de revolución como un movimiento que la humanidad, es decir, el espíritu, genera de tiempo en tiempo para cambiar sus formas de existencia. En este abrupto acontecimiento se amalgama la pasión individual del héroe y quizá sus deseos de fama y gloria, con la búsqueda de libertad por los pueblos. Por supuesto que el aspecto fenoménico y superficial de una revolución es la violencia desmesurada o la “furia destructiva”, como hemos visto, pero su momento esencial es que se conduce por la idea de libertad. El levantamiento de los esclavos, siervos o subordinados de algún modo, es un ingrediente central de la Revolución. De cualquier manera, interesa subrayar que, para Hegel, el alzamiento, la insurrección, la rebelión, son momentos indispensables de una

²¹⁹ FH: 91.

²²⁰ FH: 97.

revolución, pero ésta requiere, además, la codificación política institucional orientada por la idea de libertad.

Quisiera terminar con una larga cita que es sumamente oportuna como para dar una respuesta hegeliana a las versiones que, de un tiempo a la fecha, suelen difundirse en los medios de comunicación masiva y que pretenden demeritar a las revoluciones porque, a fin de cuentas, fueron hechas por hombres de carne y hueso que perseguían, apasionadamente, el poder.

“La vulgaridad psicológica es la que hace esta separación. Dando a la pasión el nombre de ambición y haciendo con ello sospechosa la moral de aquellos hombres, presenta las consecuencias de lo que han hecho como sus fines, y rebaja los hechos mismos al nivel de medios. Aquellos hombres —dice— han obrado sólo por afán de gloria y afán de conquista [...] Estos psicólogos se entregan también principalmente a la consideración de las particularidades que atañen a las grandes figuras históricas en sus vidas privadas. El hombre necesita comer y beber; está en relación con amigos y conocidos; tiene sentimientos y arrebatos momentáneos. Aquellos grandes hombres han tenido también estas particularidades; han comido, han bebido, han preferido este manjar a este vino a aquel otro o al agua. No hay gran hombre para su ayuda de cámara, dice un conocido refrán. Y yo he añadido —y Goethe lo ha repetido dos años después—: no porque el gran hombre no sea un héroe, sino porque el ayuda de cámara es el ayuda de cámara”.²²¹

“[...] Estos individuos históricos, atentos a sus grandes intereses, han tratado sin duda ligera, frívola, atropelladamente y sin consideración otros intereses y derechos sagrados, que son, por sí mismos, dignos de consideración. Su conducta está expuesta por ello a la censura moral. Pero hay que entender de otro modo la posición de estos hombres. Una gran figura que

²²¹ FH: 95.

camina, aplasta muchas flores inocentes, destruye por fuerza muchas cosas, a su paso”.²²²

Frente a las visiones desencantadas y frente a aquellos que, en los grandes acontecimientos históricos que hicieron del espíritu moderno algo más concreto que una condición de existencia pensada y la llevaron a la concreción histórica, frente a aquellos que ven sólo matanzas, sangre y guerra, o frente a los que quieren desmitificar a los héroes y describirlos “de carne y hueso” tal y como fueron, y, por último, frente a los que revelan las mentiras de los historiadores, Hegel nos invita a hacer un ejercicio reflexivo que vea más allá de lo inmediato, que vea el bosque y no sólo los árboles, que comprenda, pues, el sentido del espíritu en la historia.

²²² FH: 97.

VII. Frente al liberalismo

¿Fue Hegel un pensador políticamente liberal? Me parece que la importancia de esta pregunta no radica sino en la invitación a captar la negatividad de las posiciones liberales en política: ese sería el resultado de confrontar a Hegel con el liberalismo. En términos generales, Hegel es un crítico del formalismo y del individualismo, los cuales constituyen los referentes básicos que el liberalismo ha hecho suyos. De igual modo, Hegel tiene una posición crítica respecto del principio electoral ‘un hombre / un voto’, así como del gobierno de las mayorías electorales. Pero lo importante, en todo caso, es resaltar que Hegel es un exponente de la política de la razón frente a la política del entendimiento, lo que ubica a la filosofía política hegeliana como un referente indispensable para la comprensión de la época actual, en particular en lo que atañe a la recomposición de lo político.

La recuperación de Hegel para nuestra época ha tenido diversas orientaciones. Una de ellas es la representada por quienes consideran que sus conceptos y categorías pueden ser útiles si se les ubica dentro de las coordenadas del pensamiento posmetafísico. Hegel es recuperable sí, siempre y cuando sea acondicionada su filosofía para ser compatible ya sea con los principios del liberalismo (Rawls),²²³ con el multiculturalismo²²⁴ o bien con la teoría de la acción comunicativa.²²⁵ El requisito para ello suele ser arrancar la parte de su filosofía supuestamente perteneciente a la vieja metafísica y enlazar sus intuiciones con otras construcciones teóricas, más actuales y menos esotéricas.

²²³ “Interpreto a Hegel como un liberal de mente reformista moderadamente progresista, y considero su liberalismo como un importante ejemplar en la historia de la filosofía moral y política del *liberalismo de la libertad*”. John Rawls, 2007, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Paidós, España, p. 405.

²²⁴ Charles Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, op. cit. *Id. Hegel*, op. cit. Para una crítica al Hegel de Taylor: Richard J. Bernstein, 1991, *Perfiles Filosóficos*, Siglo XXI, México, pp. 165 y ss.

²²⁵ Honneth ha hecho un uso creativo de la temática hegeliana del *reconocimiento* y, en ese sentido, ha actualizado a Hegel para responder a los desafíos éticos y políticos de nuestra época. *Vid.* Axel Honneth, 2009, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana, Argentina. No obstante, su recuperación de Hegel se basa en una interpretación cuestionable del significado de la *Fenomenología del espíritu* en el desarrollo de una teoría secular de la vida política: “La nueva concepción de la *Fenomenología*, metódicamente reflexionada, ha efectuado un profundo corte en el pensamiento de Hegel; por ello a él se le cerró en adelante el paso para recurrir a lo más potente de sus antiguas intuiciones [...] ni el concepto intersubjetivo de la identidad humana, ni la diferenciación entre los distintos medios de reconocimiento, ni la diferenciación de las relaciones de reconocimiento gradualmente escalonadas que aquéllos introducen, ni sobre todo la idea de un papel históricamente productivo de la lucha moral, vuelven a tener una función sistemática en la filosofía política de Hegel”. Axel Honneth, 1997, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, España, p. 81. Por el contrario, aprecio una línea de continuidad en la obra de Hegel, por lo menos en lo que se refiere al Estado como proceso intersubjetivo. La propia *Fenomenología del espíritu* lo despliega dramáticamente. Lo muestra de modo elocuente Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, op. cit.

En contraste con estas convicciones, considero que es posible recuperar la filosofía política hegeliana para interpretar nuestra época desde una posición crítica que valore en toda su profundidad el modo en que nuestro autor planteó los principales temas de la política y el Estado. Su crítica al empirismo, al formalismo y al contractualismo, siguen siendo útiles para desentrañar el orden político hegemónico de nuestra época. En esta tesitura, sería conveniente no subestimar su declaración explícita al comienzo de la *Filosofía del Derecho* que hemos consignado ya, casi *ad nauseam*: “Este tratado, pues, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de *concebir y exponer al Estado como algo en sí mismo racional*. La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al Estado cómo debe ser, sino en enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido”.²²⁶ El supuesto conservadurismo, prusianismo o totalitarismo de Hegel, quedan, desde ya, completamente disueltos, pues si hubiera algo parecido a la dominación totalitaria no sería obra de Hegel sino, en todo caso, el devenir de un tipo de relación que han construido históricamente los propios seres humanos a partir no necesariamente de su voluntad, sino de la propia fuerza del vínculo de poder que se ha desprendido de su control y ha adquirido una vida propia. Si el filósofo es capaz de seguir el entramado de la constitución totalitaria es quizá porque ha desplegado su pensamiento estableciendo las consistencias de las relaciones de poder entre los propios seres humanos. Así, expresado concisamente, Hegel nos proporciona la posibilidad de comprender la naturaleza contradictoria del poder, la política y el Estado, lo cual significa asumir la concepción según la cual no puede existir un Estado democrático sin que sea, al mismo tiempo y por su lógica inmanente, un Estado autocrático y no puede haber un Estado de derecho (república) sin que sea, simultáneamente, un Estado de excepción.

Por mi parte considero que la filosofía política hegeliana posee una gran consistencia para la comprensión del devenir de la política y del Estado en la era de la globalización, el neoliberalismo y la así

²²⁶ FD: 52.

llamada posmodernidad. Su crítica al empirismo, el formalismo y el contractualismo sigue siendo vigente. Por esta razón, en lo que sigue haré una recuperación de esta crítica. En segundo lugar, a fin de resaltar la utilidad de Hegel para el análisis político, recuperaré dos escritos coyunturales donde Hegel despliega con elocuencia el modo en que se ligan los fundamentos de la intersubjetividad humana con los modos institucionales de existencia de los Estados.

1. Crítica del formalismo

Se puede afirmar que la obra de Hegel se desarrolla como un intento permanente de superación de la filosofía kantiana. El nudo de esta superación está en la asunción crítica del formalismo. Éste no sólo representó uno de los grandes logros en el terreno de la ética, sino que se tradujo también en la base de una concepción de la política que vinculaba el principio de la autonomía con la instauración de un Estado jurídico. En este terreno Kant formalizó el contractualismo de Hobbes, Locke y Rousseau y construyó así la elaboración más fina de la teoría política moderna.

Hegel comienza muy temprano su crítica del formalismo. En la *Diferencia en los sistemas de Fichte y Schelling* delinea un contraste entre la especulación y la reflexión como dos formas de colmar las tareas de la filosofía. Hegel define el método especulativo como aquel que permite establecer la identidad de la identidad y la no identidad, lo que se traduce como la identidad del sujeto y el objeto tanto objetiva como subjetivamente. La reflexión es propia del entendimiento pero la filosofía requiere la especulación como lo que la razón debe desplegar.

En *Crear y saber*, un texto de 1802, Hegel somete a revisión las filosofías de la subjetividad y las de la reflexión. Para él, estas filosofías producen un resultado inverso al que se proponen. En el plano epistemológico dejan la oposición sujeto / objeto sin alteración, sin hacerse cargo de la explicación de la realidad y, entonces, sin rebasar los límites del sentido común.

“Que lo real, en cuanto es para la sensación, sea algo empírico, y que bajo ese título sea rechazado y explicado como indigno de consideración, como hace Kant, es algo tan poco satisfactorio como cuando Fichte muestra que la sensación es algo meramente subjetivo [...] Porque precisamente la cuestión no es la idealidad sino la realidad, y es igual si la realidad es una cantidad infinita de sensaciones o de propiedades de las cosas [...] No es necesario recordar, cuán indiferente resulta para este absoluto de lo empírico aquel idealismo formal que prueba que toda esa realidad empírica sólo es algo subjetivo, un sentimiento. Porque esa forma no cambia en lo más mínimo en la necesidad incomprensible y común de la existencia empírica, y no cabe pensar en ninguna verdadera idealidad de la realidad y del lado real, ya aparezca sólo como estructura de las cosas, ya como sensación.”²²⁷

Cuando se preserva la escisión sujeto / objeto, la universalidad asignada al sujeto se encuentra separada de la particularidad propia del objeto y, entonces, la *empíria* carece de unidad y la multiplicidad no llega a ser comprendida y sólo sería considerada como contingente. En consecuencia, el lugar de la filosofía es ocupado por el sentido común que se encarga de dar cuenta del mundo empírico como el reino de lo múltiple, lo particular y lo diverso, y en este plano, tanto vale una opinión como otra. Así planteadas las cosas, la filosofía se hace estéril.

La crítica hegeliana también abarca el tratamiento del tema de la libertad. Las filosofías que somete a crítica, con todo y que se comprometen explícitamente con la libertad, se revelan como proclives a la tiranía debido a sus bases conceptuales.

“De acuerdo con el principio del sistema de que el concepto sea absoluto en esa forma inamovible de la contraposición [con el mundo empírico], lo jurídico, y la construcción de lo jurídico como un Estado, es un ser para sí y algo completamente

²²⁷ FyS:136.

opuesto a la individualidad y a la vida. No es lo vivo mismo, que se pone a la vez a sí mismo como universal en la ley, y llega a ser verdaderamente objetivo en el pueblo, sino que a esto vivo se le contrapone lo universal, fijado para sí, como una ley sin más, y la individualidad se encuentra bajo una absoluta tiranía. El derecho debe producirse, pero no como algo interior, sino como libertad externa de los individuos, que es un llegar a subsumirse de los mismos bajo un concepto que les es extraño. El concepto se convierte aquí en algo simplemente objetivo y en la forma de una cosa absoluta, y depender de ella es la negación de toda libertad.”²²⁸

Esta crítica radical al formalismo kantiano se dirige también en contra del corazón mismo del edificio: la teoría de la moralidad. Hegel juzga que la moralidad kantiana se sostiene sobre la escisión entre el sujeto y el objeto y por ello no puede ir más allá de formular un imperativo universal y abstracto para el sujeto. En estas condiciones, cuando se impone la necesidad de actuar, una multiplicidad de deberes se agolpan en la conciencia de los sujetos, sin que exista una directriz clara para guiar la acción concreta. La eticidad queda reducida a una moralidad basada en la contingencia del conocimiento “y por ello esta representación de la eticidad como moralidad ha podido pasar tan fácilmente desde la filosofía, como ciencia, al público, y ha podido hacerse tan apreciada porque en la medida en que transforma lo verdaderamente ético en indignidad, la fuerza en debilidad, la indignidad es justificada, sin embargo, como moralidad”.²²⁹ Lo que queda es la absoluta infinitud de un sujeto y de una acción frente a un mundo sensible irracional que hay que negar, y después un mundo suprasensible disperso en la infinitud de singularidades intelectuales y absolutamente contrapuesta al mundo sensible.

La crítica hegeliana al formalismo acomete otras vías mucho más sutiles. Cuando Hegel examina las “distintas maneras de tratar cien-

²²⁸ FyS: 159.

²²⁹ FyS: 161.

tíficamente el Derecho natural” continúa con el desentrañamiento de las contradicciones en las que incurre el formalismo y sus insuficiencias para fundamentar la filosofía práctica. Hegel parte de la propia construcción formal del imperativo moral para desarrollar un razonamiento que se desprende del criterio universal de verdad que sostiene Kant para la crítica de la razón pura. La verdad del conocimiento no se resuelve únicamente en la forma de los enunciados, sino que se sostiene necesariamente en sus afirmaciones o negaciones contenidas. El conocimiento es imposible, entonces, si no enuncia contenidos concretos y específicos. Si esta idea es llevada a la formulación kantiana de la razón práctica, es dable advertir con claridad que cualquier contenido del imperativo moral implicaría “una heteronomía del libre arbitrio”, pues la acción moral necesariamente tiene contenidos, es una acción concreta y material, singular y específica. En consecuencia, cualquier contenido de la acción moral se tendría que mantener separado de la forma del enunciado de la ley:

“...para poder expresar este formalismo en una ley, se requiere que se ponga alguna materia, alguna determinación que constituya el contenido de la ley, y la forma que le adviene a esta determinación es la unidad o la universalidad concreta: para que una máxima de tu voluntad haya de valer simultáneamente como principio de una legislación universal, esta ley fundamental de la razón pura práctica dice que se ponga alguna determinación que integre el contenido de la máxima de la voluntad particular como concepto, como universal concreto. Pero cada determinación posee aptitud para ser recibida en la forma del concepto y ser puesta como una cualidad, y, de esta manera, no hay nada en absoluto que no pueda llegar a convertirse en una ley ética”.²³⁰

Hegel está cuestionando las propias coordenadas kantianas para plantear el deber ser sin ligarlo a la elemental cuestión acerca de por-

²³⁰ DN: 36.

qué el ser no es como “debe ser”. Si se planteara especulativamente la unidad entre el *ser* y el *deber ser*, se estaría en posibilidades de entender el deber ser kantiano como parte del ser, como la revelación filosófica del ser, que en sí misma constituiría también al ser. Desde la perspectiva de la crítica de la razón práctica, lo real debe proceder de la acción orientada por el imperativo categórico. Se acepta, entonces, que existe una identificación de lo ideal del imperativo con lo real del mundo construido de conformidad con el imperativo de la acción. Sin embargo, el mundo no ha sido ni es el resultado necesario del imperativo moral, como se desprende de la más elemental revisión de las condiciones del mundo. En última instancia, la realidad permanece independiente de las elucubraciones de la razón práctica. “Esto real está, en lo esencial, puesto fuera de la razón, de modo que la razón práctica –cuya esencia se concibe como una relación de causalidad referente a lo múltiple– consiste sólo en la diferencia respecto a lo mismo, es decir, a lo real, como una identidad que ha sido absolutamente afectada por una diferencia, pero que no brota del fenómeno. Esta ciencia de lo ético, que habla de la identidad absoluta de lo ideal y lo real, no actúa, pues, de acuerdo con sus palabras, sino que su razón ética constituye, en verdad, y en su esencia, una no-identidad de lo ideal y lo real”.²³¹ En una forma notablemente aguda Hegel da cuenta de que el ascenso a la universalidad se desprende de la propia lógica de la existencia de los objetos del mundo, no porque éstos tengan un movimiento inmanente fuera del pensamiento del sujeto, sino porque al pensarlos en su existencia se desarrollan sus propias condiciones contradictorias que los harán ascender de modo espiral al plano de lo universal. El gran andamiaje construido por Kant queda exhibido en sus debilidades más sensibles: las coordenadas donde se ubicaba el deber ser kantiano son desplazadas por Hegel hacia el reino del ser. La labor ha sido hecha especulativamente, es decir, buscando la unidad sujeto-objeto, lo que se ha traducido en un replanteamiento del deber ser.

²³¹ DN: 30.

2. Crítica del contractualismo

La base filosófica de la explicación de las instituciones políticas modernas no sólo proviene del formalismo kantiano sino también del empirismo. En el texto que estamos revisando, Hegel examina cuidadosamente el empirismo de Hobbes y con ello, además de que reivindica el método especulativo, pone al descubierto la trama arbitraria que teje aquel intento de partir de la “realidad empírica” para la fundamentación del Estado.

El empirismo tiene un problema básico: puede describir hasta el detalle los fenómenos más diversos pero está imposibilitado para universalizar. Aun la descripción más pormenorizada y objetiva requiere categorías, es decir, elementos del pensamiento necesarios para la operación más elemental de ordenar la experiencia. En el empirismo “lo que se ofrece como empiria, consiste sólo en lo más débil, en la abstracción y en [...] el sentido común y, por tanto, parece que se hubiera recibido directamente de la experiencia”.²³² Es revelador que ya desde entonces Hegel consideraba que los conceptos y las categorías que se usan para pensar y reflexionar determinados contenidos empíricos y actuales, son el resultado de un prolongado proceso histórico condensado en el pensamiento y transmitido de un pensador a otros, de un filósofo a otros. De este modo, la herencia tiene un peculiar cariz que no se deja encerrar en lo material, sino que se extiende hacia las elevadas regiones de lo inmaterial, infinito y universal. El sentido común desconoce estas raíces y esta herencia y, por ello, se alza con el arma de la empiria, del aquí y el ahora. A Hegel le basta la prueba de la relación entre lo *uno* y lo *múltiple* para concluir con su primer argumento contra el empirismo. El empirismo se apresura a identificar lo heterogéneo de la representación de lo múltiple con el caos, y está obligado, entonces, a recurrir a la idea de unidad que sólo está en el pensamiento. Cuando el empirismo aborda el Derecho Natural debe recurrir necesariamente a un soporte nada empírico: el

²³² DN: 25.

abstracto estado de naturaleza o la no menos abstracta idea de naturaleza humana. El caos, síntesis unitaria y trascendental de lo múltiple de las representaciones heterogéneas, queda asociada con una construcción propia de la fantasía, es decir, una elaboración arbitraria y caprichosa, más vinculada con la creación literaria que con el rigor filosófico. El “estado de naturaleza” no proviene, por supuesto, de la realidad empírica, sino que es el resultado del gusto por la ficción. Esta fantasía es una construcción del pensamiento, y recurrir a ella sobre bases empiristas constituye “la más violenta contradicción”. La unidad no proviene de la descripción de lo múltiple basada en la experiencia sino del pensamiento. Más aún: la experiencia humana tiene un aspecto sensitivo pero, como experiencia, es imposible sin el pensamiento, sin sus categorías, sin sus operaciones lógicas ordenadoras y sin los significados que otro tipo de experiencia, la experiencia histórica, ha modelado en las mentes de los hombres. De este modo, la crítica del empirismo que enarbola Hegel, no se detiene en el muy obvio señalamiento de la necesidad del plano trascendental y *a priori* requerido inclusive para registrar los datos que brotan del mundo empírico; además, se dirige a colocar la experiencia en el seno de lo trascendental, con lo que se obtiene una mayor complejidad en la formulación de los conceptos y las categorías, las cuales no son espontáneas sino históricas. El iusnaturalismo moderno bajo su forma contractualista siempre ha recurrido a la invención imaginativa de un estado de naturaleza donde reina una supuesta naturaleza humana. Cuando se quiere dotar de contenido este par de abstracciones lo único que se consigue es verter en ellas las ocurrencias del autor, los prejuicios de su época, sus opiniones más sentidas o sus deseos entrañables. Así, se ha asignado al estado de naturaleza la condición de pacífico, violento, ferino o de indolente indiferencia: lo que se quiera, porque su caracterización proviene del arbitrio. De igual modo, en este modelo la naturaleza humana a veces es egoísta y ambiciosa, otras es benevolente y armoniosa, otras más es racional y piadosa: lo que se quiera, porque su caracterización nuevamente proviene del arbitrio. La opinión se eleva a categoría filosófica, pero en este ejercicio el naufragio es lo único que está garantizado. Hegel se aleja de inmediato de este proceder pero ha dejado una lección imperecedera:

ha mostrado el uso de abstracciones *apriorísticas* por parte del empirismo y ha introducido la experiencia histórica y cultural en el seno de lo trascendental.²³³

3. Análisis de coyuntura: la forma política moderna

Ahora me referiré a dos escritos políticos de Hegel que tienen la peculiaridad de referirse a coyunturas precisas y concretas. Exhibir esta faceta del pensamiento de nuestro filósofo reporta la ventaja indudable de seguirlo en la manera en que organiza conceptualmente la realidad política de su época, poniendo en juego las categorías y conceptos que se desprenden de su esfuerzo especulativo. Este seguimiento permitirá apreciar que la filosofía práctica de Hegel, en especial su filosofía política y su teoría del Estado, se distancian notablemente de los distintos tipos de liberalismo hoy en boga, por lo que su concepción de la vida estatal permite una toma de distancia crítica respecto al orden político vigente. Tener claro que Hegel es más un teórico del Estado de Derecho que un pensador adscrito al liberalismo, permite valorar con mayor exactitud su legado para la comprensión de la naturaleza del orden jurídico como emanación de la libertad moderna.²³⁴

En el invierno de 1817-1818, Hegel publica en los *Heidelberger Jahrbücher*, un «Examen Crítico de las Actas de la Asamblea de Es-

²³³ La relación de Hegel con el iusnaturalismo contractualista ha sido desarrollada por Norberto Bobbio, 1981, *Studi hegeliani*, Giulio Einaudi, Italia. Es preciso advertir que Bobbio asimila el isunaturalismo con el contractualismo, lo que impide apreciar diferencias fundamentales entre el derecho natural y los distintos tipos de contractualismo. Por lo demás, Bobbio considera que Hegel separa la sociedad civil respecto del Estado, pero no indica que lo fundamental no es eso sino el proceso de pensamiento que permite unificar ambos momentos. La crítica de la visión que tiene Bobbio de Hegel la realiza con singular agudeza Domenico Losurdo, 1999, *Hegel e la libertà dei moderni*, Riuniti, Italia.

²³⁴ Al respecto: Steven Smith, 2003, *Hegel y el liberalismo político*, Ediciones Coyoacán, México.

tamentos de Württemberg»,²³⁵ que reportaban los debates sobre un proyecto de constitución enviado por el rey modernizador Federico II con el propósito de formar un nuevo Estado. El rey “propuso una Constitución relativamente liberal que prometía la igualdad entre sus súbditos, daba a los judíos el derecho de participación, aliviaba las restricciones impuestas a los católicos y dejaba en sus manos –en las de él– el poder sobre el Gobierno y las finanzas”.²³⁶ El proyecto de nueva constitución se había presentado en enero de 1815, y los debates habían durado un año y medio. Se trataba de la coyuntura, nada frecuente en la historia, de fundar un nuevo Estado soberano amparado en los principios de libertad, igualdad y secularización. El proyecto de constitución liberal se topó con la oposición de los intereses representados en la Dieta. Hegel se ubicó del lado del proyecto del rey, lo que, como se sabe, le ha valido, en parte, su fama de apolo-gista de la monarquía. Es un juicio infundado que ignora la coyuntura política real signada por la resistencia del clero y la nobleza a perder sus privilegios y a comprometerse en la construcción de un Estado de Derecho. Pero lo que interesa aquí es mostrar algunos aspectos de la compatibilidad de la teoría del Estado de Hegel con la libertad y la dignidad humana.

En primer término, a Hegel le llaman la atención las resistencias a la modernización por parte de los representantes de la nobleza y el clero. Mediante la defensa de la “vieja y buena ley”, y aludiendo permanentemente a la “voluntad del pueblo”, la Asamblea se negaba a asumir el cambio, es decir, a establecer un Estado si ello pasaba por la pérdida de sus privilegios. Y es que lo cuestionable aquí es la legitimidad de la Asamblea: ¿a quién representa? A los propios esta-mentos, no al pueblo.

“El antiguo Württemberg no ha tenido nunca una nobleza im-portante; en cambio, se había establecido esta aristocracia menos visible pero más opresiva. Hasta que estas cadenas del

²³⁵ DEP.

²³⁶ Terry Pinkard, *Hegel. Una biografía*, op. cit.

pueblo no hubiesen sido rotas no podía por sí mismo salir de él ninguna representación que le perteneciera; y no importa qué tan indispensable sea para el concepto de Estado monárquico la existencia de una asamblea de estamentos, en el límite sería preferible no tenerla antes que tolerar la continuación de esos privilegios, de esa opresión, de ese engaño y de ese embrutecimiento del pueblo; es preferible en todo caso no tener diputados que tener estamentos provinciales que sean los representantes de los privilegios de esa aristocracia.”²³⁷

Así las cosas ¿quién puede arrogarse para sí el conocimiento de la voluntad del pueblo? Este es un problema que trasciende la coyuntura tratada y obliga a ubicarse, de golpe, en las abstracciones que dan cuerpo y forma a la vida política moderna. La “soberanía popular” o la “voluntad general”, características torales de la modernidad política, están afectadas de este formalismo abstracto que Hegel critica y que tratará de superar con un diseño institucional *sui generis*. En este punto se presenta la cuestión acerca de si la participación del pueblo en los asuntos públicos garantiza la adopción de una juridicidad racional y principios de gobierno adecuados. Es claro que la mera participación no garantiza la corrección. De hecho, si se toma en cuenta la crítica hegeliana al formalismo, debiera evitarse plantear el tema de este modo. El pueblo puede ser una abstracción vacía que se puede llenar con cualquier opinión. Lo que Hegel señala es que se impone poner atención en el contenido de las decisiones adoptadas y las leyes emitidas:

“No tiene nada de irracional, y por el contrario parece un justo derecho, la petición de un pueblo de examinar por sí mismo la constitución que se le ofrece, no aceptando como válido sino aquello que él admite con su voluntad y con su inteligencia; se puede afirmar que de no ser así, la tiranía, el despotismo y la infamia podrán sujetar al pueblo con toda clase de cadenas. Y,

²³⁷ DEP: 94.

sin embargo, si la cuestión es considerada únicamente desde el punto de vista de la experiencia, se puede probar que, por una parte, han existido pueblos y entre ellos los más libres de juicio, que han reconocido su incapacidad para darse una constitución encargando su elaboración a un Solón o a un Licurgo, los cuales debieron recurrir a la astucia para evadir la así llamada voluntad del pueblo y su pronunciamiento sobre la constitución y, por otra parte, se puede citar a Moisés o a Luis XVIII quienes ofrecieron espontáneamente una constitución cuya validez no descansaba en la voluntad del pueblo, sino en la autoridad de dios o del rey. [...] nadie tiene menos aptitudes para elaborar una constitución que el así llamado pueblo o una asamblea de representantes, sobre todo si se considera que la existencia de un pueblo y de una asamblea presupone una constitución, un estado de organización, un orden en la vida pública.”²³⁸

Ahora bien, en contraste con el peso determinante de los intereses particulares en la construcción de la institucionalidad política, Hegel vislumbra al Estado como un proceso orgánico en el que se instituye una “unidad sustancial” cuya dinámica está marcada por el interés general. Ello requiere un “sentido de Estado” que no poseen ni los estamentos ni aquella abstracción denominada “pueblo”. El sentido de Estado consiste básicamente en

“una sabiduría concreta que en esencia es diferente del formalismo abstracto del derecho privado [...] no se limita a la posesión de una inteligencia penetrante ni a la simple honradez o a la buena intención hacia el bienestar común y hacia los particulares. Los propietarios, tanto como los individuos que ejercen un oficio, están interesados en la conservación del orden civil, pero lo que hay de objetivo en este fin es el aspecto privado de su propiedad. Cuando en una asamblea los di-

²³⁸ DEP: 60-61.

putados aportan como fin último este sentido del interés y del derecho privados, y todo se hace depender como consecuencia de éstos, entonces se busca reducir al mínimo el Estado, se declara superfluo todo lo que no esté directamente ligado a ese fin, aun no siendo inútil, y se llega a la voluntad de no dar, y de hacer lo menos posible en beneficio de lo universal.”²³⁹

Por otra parte, como la Dieta se había opuesto a la centralización administrativa en las manos del príncipe, Hegel reflexiona sobre la diferencia entre el servicio a la persona del príncipe y los gastos de la corte, y el interés del gobierno y del Estado; con ello, en realidad, Hegel distingue entre la dimensión empírica material de los procesos políticos y su sentido en el universo simbólico, aunque —hay que decirlo— no extrae de aquí todas las implicaciones que se desprenden de ello. No obstante sí da cuenta de que pensar ingenuamente que todo lo que es de interés del Estado está por ello dirigido automáticamente en contra del interés del pueblo, “es lo que distingue a la plebe del ciudadano”, pues éste, efectivamente, es capaz de pensar lo universal.²⁴⁰

De estas consideraciones críticas en contra de la lógica de los privilegios estamentales, Hegel pasa a un análisis de la traslación del interés privado al ámbito de lo universal, y llega a la tesis de que es ese el principal obstáculo para la construcción del Estado racional y es el factor determinante de la decadencia política.

El primer síntoma de la colonización de lo universal por el particularismo del interés privado es, paradójicamente, el sufragio universal y el principio de mayoría. Lo que sucede aquí es que el individuo, con su voto, prácticamente carece de poder de decisión, pues es sólo uno entre miles. En estas condiciones el individuo, en tanto ciudadano, prácticamente queda anulado en las decisiones que le afectan, porque tiene que hacerse “individuo masa” para realmente tener algún peso en la vida política: como individuo político es prác-

²³⁹ DEP: 19.

²⁴⁰ DEP: 21.

ticamente impotente. La paradoja está en que tiene que integrarse en algún grupo de “afinidades electivas”, pero lo hará de manera anónima, sin estar vinculado orgánicamente a cuerpo alguno.

“Se puede recordar además que el ejercicio de una función tan individual como la de elector pierde rápidamente interés y llega a depender de un estado de ánimo contingente y de una inclinación momentánea. Esta función se agota en un solo acto, acto que se realiza una vez en el curso de muchos años; dado el gran número de electores, el individuo puede considerar la influencia insignificante de su voto, tanto más cuanto que el diputado que contribuye a elegir es a su vez miembro aislado de una numerosa asamblea en la cual sólo un número restringido de miembros logra pasar de manera decisiva; y en la que, además, no aporta sino su imperceptible contribución de un voto único entre tantos que son sus iguales. [...] la distancia demasiado grande que existe entre la importancia de la decisión que debe tomarse y el peso insignificante que el individuo atribuye a su voto, tiene como consecuencia que aquellos que poseen ese derecho pronto se hagan indiferentes a él.”²⁴¹

En esta misma línea argumentativa, Hegel se opone a que la lógica contractual sea la que prevalezca en el Estado, pues de esa manera lo que se garantiza es la ruina de la unidad protectora del Estado y, a fin de cuentas, la disolución de la condición de posibilidad de la existencia del mismo interés privado. La relación príncipe / súbditos, gobierno / pueblo, entonces, no se rige por un “contrato” como si se tratara de relaciones de Derecho privado. El conjunto construido por el príncipe y el súbdito, tiene por fundamento relaciones que constituyen una unidad originaria sustancial, que Hegel contrasta respecto a la relación de indiferencia e independencia de las partes en la lógica individualista del contrato.

²⁴¹ DEP: 26.

“Debe distinguirse esencialmente de tal relación contractual, la totalidad realizada en el Estado, que es una relación objetiva, necesaria, independiente de lo arbitrario y de la voluntad; en sí y para sí es de un deber del que dependen los derechos; por el contrario, en el contrato es lo arbitrario lo que concede a uno y otro ciertos derechos, de los cuales surgen determinados deberes. Con el pasaje de un feudo imperial a Estado, la anterior autonomía de las partes, mediatizadas por una tercera potencia intermedia y superior ha desaparecido, y con ello se ha dejado atrás también el conjunto de relaciones contractuales.”²⁴²

4. Análisis de coyuntura: la contradicción inglesa

El último escrito político de Hegel es un comentario “A propósito de la Reforma Electoral en Inglaterra” aparecido en la *Allgemeine Preussische Staatszeitung* en 1831. En este texto periodístico Hegel examina una iniciativa de reforma a la ley electoral inglesa, que tiene el propósito de ampliar la participación en los asuntos del Estado. ¿Por qué le interesó a Hegel alzar la voz respecto de este tema? En primer lugar por la atracción que siempre tuvo por los asuntos políticos. Recuérdese el famoso comentario acerca de la lectura diaria del periódico como la plegaria matutina del realista. Quizá también porque deseó poner a prueba lo que ya había avanzado en la *Filosofía del Derecho* respecto a la forma de participación política de los ciudadanos y el correspondiente diseño institucional, en relación con los principios de la modernidad política: libertad, igualdad, fraternidad y propiedad.

A pesar de ser un texto sencillo y breve, no está garantizada una adecuada comprensión. Una lectura apresurada puede sugerir que Hegel es un crítico de la reforma electoral inglesa en la medida en que ésta amplía las bases de participación del pueblo en los asuntos

²⁴² DEP: 42

públicos y también en la medida en que apunta en contra de los privilegios de las clases superiores. Hegel sería, entonces, defensor de un orden de privilegios. Si esta lectura se apuntala en las referencias positivas que Hegel externa respecto de Prusia, se abona en la tan difundida imagen del Hegel conservador, antiliberal y, en un caso extremo, proclive al autoritarismo.

Una lectura más atenta, en cambio, rescataría los fundamentos filosófico-políticos de la toma de posición de Hegel respecto de la reforma electoral inglesa. En primer lugar, Hegel no tiene una opinión negativa de la reforma.

“Es preciso reconocer [...] que se ha elegido el camino correcto al fundar esta tentativa de reforma para luchar contra la corrupción y oponerse a ella, no en el simple medio moral de los reclamos, las exhortaciones y las reuniones de individuos aislados, sino por el contrario, en el cambio de las instituciones; con ello se ha abandonado al fin el prejuicio tradicional de la pereza, que consiste en mantener indefinidamente la creencia en el valor de una institución, aun cuando de ésta sólo se obtengan resultados viciados.”²⁴³

Y es que en el sistema por reformar prevalece la corrupción de la compra del voto. En efecto, las clases privilegiadas, a fin de mantener el control del parlamento, compran el voto de los electores. El sistema inglés distribuía los votos de acuerdo con la densidad poblacional de cada una de las regiones o comarcas y ello facilitaba esta práctica negadora, en los hechos, del significado del voto. En la práctica, lo que prevalecía en Inglaterra era, según Hegel, un sistema de privilegios:

“Inglaterra ha permanecido en retardo, de manera sorprendente, respecto a los estados civilizados de Europa, en lo que se refiere a las verdaderas instituciones jurídicas, por la sim-

²⁴³ DEP: 114.

ple razón de que el poder gubernamental se encuentra entre las manos de aquellos que poseen múltiples privilegios, incompatibles con un derecho racional y una auténtica legislación”.²⁴⁴

Es claro que, para nuestro filósofo, existe una diferencia importante entre la idea del Estado de Derecho, como forma institucional adecuada de la vida moderna, y la configuración de intereses clasistas que solían tener la hegemonía en el Estado. La reforma electoral es positiva porque se coloca en una situación en la que estos intereses carecen de relevancia política. Y he aquí lo más importante del texto: la reforma responde a los principios de la modernidad (libertad, igualdad, fraternidad, propiedad y soberanía popular) pero éstos están vinculados con condiciones materiales muy puntuales, lo cual abre la puerta de un conflicto entre los principios y las formas institucionales configuradas por los privilegios. Aquí Hegel se percató de que los principales países de Europa están atravesando, de modos diferentes, por este conflicto entre los principios de la modernidad y las formas institucionales que adquiere la normalización de la vida política. “Este es el punto extremo de las contradicciones en que un pueblo puede encontrarse encerrado cuando se deja llevar por aquellas categorías formales [de libertad, igualdad, pueblo y su soberanía]”.²⁴⁵ Esto sucede típicamente en Francia. En cambio, en Inglaterra hay una mayor proclividad a la obediencia a las instituciones positivas: tienen un mayor sentido político y una idea más desarrollada de lo que significan el gobierno y el proceso gubernativo. En su situación está implícito que el gobierno no debe intervenir en la esfera particular de la vida social, en la administración de los condados, de las ciudades, ni en las cuestiones referentes a la iglesia o a la escuela, ni tampoco en ámbitos de interés general como la construcción de carreteras y otros. Esta condición de mayor libertad de la vida civil hace más difícil la rápida difusión

²⁴⁴ DEP: 116.

²⁴⁵ DEP: 143.

de los principios formales de libertad e igualdad entre la clase superior, pero la numerosísima clase inferior está dispuesta a aceptarlos. Y Hegel termina con una advertencia: si por sus principios, más que por sus normas concretas, la iniciativa de reforma abriera la vía del parlamento y el poder gubernativo a principios opuestos al sistema actual, y puesto que no existe un poder superior que pueda mediar entre los intereses de los privilegios y las reivindicaciones de la libertad más real, se hace factible que el poder del pueblo con una oposición parlamentaria correspondiente, produjera más que una reforma una revolución.

En conexión con esta puesta en evidencia de las contradicciones políticas de la modernidad, Hegel acomete el tema de la representación de los ciudadanos en la vida política. El principio de representación abstracta de los ciudadanos se concreta, claro está, en una representación territorial específica, condicionada por la densidad demográfica y la importancia relativa de cada región, zona o comarca. Los intereses más dinámicos de la vida moderna, aquellos ligados con las finanzas, el comercio y la extensión colonial, carecen de una referencia territorial determinada. No era casual que sus portavoces se opusieran a la reforma. La idea de que los diversos grandes intereses de la nación deben estar representados en la más alta asamblea es característica de Inglaterra. Esto es contrario al principio político más reciente que señala que únicamente debe representarse la voluntad abstracta del individuo. El proyecto retira la corrupción de la compra de los puestos parlamentarios por parte de los banqueros y otros grupos privilegiados, pero esto, de todos modos, muestra el defecto de una constitución que deja al azar las cuestiones necesarias. “El gobierno y la administración deben tener en cuenta los fundamentos reales de la vida en el Estado, de sus valores respectivos, reconociéndoles consciente y expresamente, e incluso discutiéndolos en las instancias de deliberación y decisión, sin que ello sea abandonado a la casualidad”.²⁴⁶ Esta es la razón por la que Hegel había desarrollado otro sistema de organización políti-

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 129.

ca en el que era posible conciliar la dinámica del interés privado con la necesaria unidad del Estado.

Finalmente, de modo muy agudo Hegel reitera una de las críticas más sólidas a la democracia electoral individualista. El ejercicio del derecho de voto no tiene una gran atracción dado la dinámica real de los intereses privados. Lo que se impone es más bien una indiferencia generalizada respecto del voto.

“Semejante indiferencia respecto al derecho de sufragio y su ejercicio contrasta del todo con la concepción de que en él reposa el derecho del pueblo a participar en los asuntos públicos, en los intereses más altos del Estado y del gobierno; que su práctica es un deber eminente sobre el cual se funda la existencia constitucional de una parte fundamental del poder del Estado: la asamblea de representantes; y que ese derecho y su ejercicio constituyen, para adoptar el estilo francés, el acto —e incluso el único acto— de la soberanía popular. A partir de tal indolencia hacia ese derecho y la corrupción que acompaña su práctica se puede valorar fácilmente la decadencia y el embrutecimiento político de un pueblo. Pero la dureza de este juicio debe ser moderada si se considera algo que necesariamente contribuye a tal desinterés, y es sin duda el sentimiento de la escasa importancia que tiene un voto aislado entre los muchos millares de votos que participan en una elección. Sin duda a la indolencia podrían oponerse las nobles consideraciones cualitativas respecto a la libertad, el deber, el ejercicio del derecho de soberanía, de la participación en los asuntos públicos generales del Estado, pero el sentido común prefiere atenerse a lo que es efectivo; y si a un ciudadano se le quiere convencer con el argumento habitual, a saber, que si cada uno tuviera la misma negligencia, la situación del Estado y, peor aún, la libertad estarían en peligro, entonces aquel no tiene más que recordar el principio sobre el que reposan su deber y el fundamento jurídico de su libertad: él no debe orientarse por lo que hacen los demás sino únicamente por su propia voluntad, y su arbitrio individual

es el elemento último y por tanto soberano, que le pertenece y debe serle reconocido.”²⁴⁷

De este modo, Hegel está delineando las características de la representación política, pero ya no sólo de Inglaterra, Francia o Alemania, sino de la misma modernidad entendida ésta como condición de vida. Precisamente las contradicciones generadas por la reproducción material de la vida frente a los principios que estructuran el mundo moderno son las que hacen de Hegel un autor indispensable para comprender la vida política actual, con sus luces y sus sombras, sus innegables rasgos de civilización y sus concomitantes desastres humanitarios. Y es que Hegel fijó la mira en la contradicción constitutiva del mundo. Por eso, sigue siendo necesario.

²⁴⁷ *Ibid.*, pp. 132-133.

Anexo: Hegel y la libertad, una reseña²⁴⁸

En uno de los libros clásicos del pensamiento político, el autor liberal Benjamin Constant comparaba la libertad de los antiguos con la libertad de los modernos. El autor liberal definía la libertad de los modernos como

“... el derecho de cada uno a no estar sometido más que a las leyes, a no poder ser ni arrestado, ni detenido, ni muerto, ni maltratado de manera alguna a causa de la voluntad arbitraria de uno o de varios individuos. Es el derecho de cada uno a expresar su opinión, a escoger su trabajo y a ejercerlo, a disponer de su propiedad, y abusar incluso de ella; a ir y venir sin pedir permiso y sin rendir cuentas de sus motivos o de sus pasos. Es el derecho de cada uno a reunirse con otras personas, sea para hablar de sus intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieran, sea simplemente para llenar sus días y sus horas de la manera más conforme a sus inclinaciones, a sus caprichos. Es, en fin, el derecho de cada uno a influir en la administración del gobierno, bien por medio del nombramiento de todos o de determinados funcionarios, bien a través de representaciones, de peticiones, de demandas que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración.”²⁴⁹

Por supuesto que el contraste supone referirse a la libertad de los Antiguos como aquella que se ejercía siempre en colectivo y en la que el querer del individuo quedaba borrado prácticamente si se oponía al principio de la voluntad comunitaria.

²⁴⁸ Mario Rojas Hernández, 2011, *Hegel y la libertad. Autodeterminación racional, intersubjetividad ética, Estado racional*, Ítaca, México.

²⁴⁹ Benjamin Constant, 1989, *Escritos políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, España, p. 260.

En el debate de las ideas políticas actuales, el liberalismo ha resultado hasta ahora victorioso por sobre las concepciones que pusieron jerárquicamente en un primer lugar el saber y sentir de la colectividad, la asociación, el grupo o la comunidad. De hecho, el temido totalitarismo presentó como rasgo esencial la negación de la libertad individual en el sentido descrito por Constant.

Existe una versión liberal tradicional sobre Hegel. Es una cadena formada por Rudolf Haym,²⁵⁰ Hobhouse²⁵¹ y Popper. En síntesis, esta versión adosa la teoría hegeliana de la política al conservadurismo, al autoritarismo o al totalitarismo; en todo caso, de acuerdo con esta interpretación, Hegel pecaría de estatalista. Entre los muchos textos bien informados acerca de la libertad en el pensamiento de Hegel, destacan el de Steven Smith (2003) y el de Domenico Losurdo (1992).

El libro que nos ofrece ahora el filósofo mexicano Mario Rojas Hernández viene a agregarse a este conjunto de textos que saben de lo que tratan. Estas son algunas razones por las cuales es un libro muy importante con la ventaja de que está escrito en castellano y es claro y didáctico, lo que, dicho sea de paso, tratándose de Hegel, siempre se agradece.

1. ¿Por qué Hegel hoy?

El pensamiento de los grandes autores nunca se agota porque siempre surgen nuevos problemas que justifican la recuperación de todos aquellos que ensayaron soluciones a temas difíciles. En este sentido se justifican plenamente las re-lecturas, las reinterpretaciones, los retornos, las vueltas a los clásicos. Hegel es, sin duda, un clásico. Continuamente son publicados en diversos idiomas libros y artículos

²⁵⁰ Autor de *Hegel und seine Zeit*, *op. cit.* Argumenta que Hegel “había escrito su teoría para justificar y legitimar al opresivo orden político prusiano de sus días”. Jon Stewart, *The Hegel Myths...*, *op. cit.*, p. 7.

²⁵¹ *Teoría metafísica del Estado*, 1981, Aguilar, España.

sobre este importante filósofo. Por ejemplo, en 2010, fue publicado en español un libro sobre Hegel, del chileno Carlos Pérez Soto y, el argentino Claudio Mario Aliscioni, sacó a la luz otro texto sobre el tema del capital en Hegel. Otros textos importantes de reciente publicación son el de Frederic Jameson, *The Hegel variations. On the Phenomenology of Spirit*,²⁵² Slavoj Žižek, *Less than Nothing. Hegel and the shadow of Dialectical Materialism*.²⁵³ Yo mismo publiqué en 2011 mi *Breve introducción al pensamiento de Hegel* y, si revisamos más, podemos hallar varias contribuciones adicionales en este sentido. Por ejemplo: Ricardo Espinoza Lolas (2016), Miguel Giusti (ed.) (2014) y Sergio Pérez Cortés (2013). También ha sido emblemática la traducción al castellano de textos importantes de la producción mundial como el de Malabou (2013), Stewart (2014), Sören Hoffmann (2014) y Siep (2015). Por cierto, el libro de Mario Rojas tiene la fecha de edición de 2012, pero hay que entender que fue a finales de ese año en el que realmente se exhibió en librerías. En suma: o Hegel está regresando o nunca se ha ido. Considero que actualmente hay un mayor interés por la filosofía de Hegel y eso se debe a los perfiles de nuestra época en la que hacen falta asideros sólidos para pensar. Y lo que tenemos enfrente es una época de desorientación y de hostilidad. El libro de Rojas, pues, contribuye a ese retorno hacia un pensador necesario para afinar el pensamiento profundo, pero ahora sobre nuestra época y nuestra circunstancia.

2. El tema de la libertad

El pensamiento hegemónico tiene su propia versión de Hegel, a la cual ya nos hemos referido. El libro de Karl Popper se arraigó como una interpretación válida. Pues bien: el libro de Mario Rojas sale al

²⁵² *Las variaciones de Hegel. Sobre la fenomenología del espíritu*, 2015, Akal, España.

²⁵³ *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, 2015, Akal, España.

paso de esta interpretación y demuestra cuán desorientada se halla. Hegel queda revelado como un autor de la libertad. La libertad entre los seres humanos no es arbitrio; no es la libertad a la que metafóricamente nos referimos cuando vemos a la naturaleza, los pájaros volando, los leones en estado salvaje, los peces en el mar... Obviamente estos seres no son libres ni no-libres sino que el sentido de su libertad procede de un pensamiento y un sentimiento eminentemente humanos. Los animales no son conscientes de que son libres, *ergo*: no son libres porque no son autoconscientes. O más bien, la naturaleza está contenida en el *espíritu* y por esa razón todo lo que atañe a ella, desde su percepción hasta su comprensión, son gestos humanos, como humana sería la responsabilidad de cuidarla y protegerla. Y la razón es sencilla: poseer razón nos obliga moralmente. Valga esta brevísima reflexión para poner el acento en lo que a mi juicio es la principal contribución del libro de Rojas: argumentar el nivel normativo de la filosofía hegeliana, la que suele ser vista como la expresión de un fatalismo de la historia.

3. El tema del Estado

Pero la contribución del libro de Mario Rojas no se detiene en la revisión amplia del tema de la libertad en Hegel. Ese tema implica aclarar cuentas con el Estado. Y es que cuando se trata el tema de la libertad, es necesario al menos tener una idea de lo que sucede con aquello que James Buchanan (un autor neo-liberal) llamó “los límites de la libertad”. Y, en efecto, si no se trata filosóficamente la relación entre el Estado y la libertad, el primero aparece como un monstruoso Leviatán ajeno, extraño y hostil a los individuos, lo que no es infrecuente en la visión ordinaria de las cosas desde el pensamiento liberal hegemónico de nuestra época. Es común pensar que el Estado es ese conjunto de aparatos en manos de funcionarios y políticos corruptos que lo único que hacen es ingeniárselas para extraer el máximo provecho (generalmente económico) de los bolsillos de los ciudadanos a través de cargas impositivas irraciona-

les e injustas. Si el Estado no está vigilado, controlado y limitado, -continúa esta versión-, se corre el riesgo de perder la libertad. En las versiones más refinadas de este “conocimiento ordinario” se sostiene que la mejor forma en que la sociedad civil controle al Estado es a través de la democracia participativa para elaborar “desde abajo y entre todos” las leyes que han de regir la vida en común. ¿Los excesos? Ah sí: la democracia participativa se equilibraría con una “democracia deliberativa” que pone a la cabeza de las instituciones un Supremo Tribunal, constituido por jueces, expertos y personajes ciudadanos destacados cuya probidad está fuera de toda duda, para que, en conjunto, constituyan una “última instancia” de deliberación para determinar si una ley o una sentencia son realmente justas. El mejor de los mundos posibles, tan en boga hoy en día. Toda esta parafernalia argumentativa se deriva de un tratamiento no filosófico de la relación entre el Estado y la libertad. Pues bien, Mario Rojas nos recuerda la concepción hegeliana del Estado, la cual ya contempla el problema básico de la modernidad, que consiste en conciliar la libertad individual con el interés público. Pero en Hegel esta conciliación no se logra en abstracto sino en concreto: se trata de que el sistema de producción sea representado políticamente de acuerdo con el interés de la nación. En efecto, el Estado es la institucionalización de la nación en Hegel, y además, el Estado está inscrito en un orden geopolítico determinado históricamente. Nada de ingenuidades, porque el realismo es la base para una buena intervención en la configuración de la realidad. El libro de Rojas es una buena guía para entender esta conflictiva relación entre el Estado y la libertad individual o “subjetiva” como la llama el filósofo de Stuttgart.

4. El tema de la eticidad

Una cosa es la moralidad kantiana y otra es la eticidad hegeliana. No se trata solamente de “tradiciones”, “costumbres”, “modos de ser”, “hábitos adquiridos” por un pueblo debido al hecho de morar una zona del planeta, una región, una comarca. A partir del fracaso

del economicismo marxista, diversas corrientes y autores comenzaron a indagar los “hechos de cultura” de las sociedades. Gramsci se hizo importante y hasta se puso de moda. Era necesario comprender la dinámica de la “superestructura” ideológica, jurídica y política. Se comenzó a indagar “cómo piensan y cómo sienten” las clases dominadas, cómo llegan a compartir las ideas dominantes, cómo y por qué no hacen la revolución cuando se dan todas “las condiciones objetivas” para el gran acontecimiento. Algunos historiadores británicos marxistas, como Hobsbawn, Thompson y Christopher Hill, indagaron la historia desde la perspectiva de los de abajo, de las clases dominadas, de las clases subalternas. Después se desarrollaron los Estudios sobre Subalternidad (*Subaltern Studies*) sobre todo en la India, y esas discusiones y debates siguen su curso. Este tipo de investigaciones están de moda. Claro: se les debe aderezar con un poco de foucaultismo, algo de Deleuze y un poco de “deconstrucción” y ya tenemos un platillo succulento: los modos de resistencia de las clases subalternas. Previamente ha quedado desechado el paradigma epistemológico occidental eurocéntrico porque no sirve para entender “la realidad” del “otro”, del “excluido”, de la “víctima”, del oprimido, de los subalternos. Y por supuesto que Hegel es el monarca de esa visión occidental y eurocéntrica. El resultado es que se interpretan como resistencias de los “pueblos originarios” (ya no “pueblos indígenas”), de modo inmediato y automático, sus rituales, sus creencias, sus tradiciones, sus costumbres, todo lo cual es elevado a un nivel de misticismo que sólo los iniciados en los misterios de las mentalidades subalternas pueden interpretar como “ese tejido inmaterial del que se compone el imaginario” de los pueblos.

Pues bien: la eticidad hegeliana no solo está formada por las “costumbres”, así simples, acríicas, espontáneas. La eticidad hegeliana es superación de la “mera moral”. Así que la eticidad hegeliana no alude al orden establecido, no es una eticidad ingenua sino racional, reconstruida desde la razón. Posee, por tanto, recuperados en un movimiento de superación, los niveles del Derecho y la moralidad. Tiene, entonces, un momento (o elemento constitutivo) de reflexividad y, por tanto, de normatividad. No todo lo que hace un pueblo

es racional. Ni todo lo que hacen las clases subalternas es resistencia; perderlo de vista significaría anular la negatividad constitutiva de todo elemento positivo; sería, eso sí, sustancializar y fetichizar la existencia de una entidad contradictoria.

5. Hegel es un crítico del autoritarismo

Contra la dominación interna y externa, contra la heteronomía, apelar a la razón: “Someter a análisis racional crítico las bases o los criterios, principios, presupuestos, de ideas, creencias, acciones, objetos, metas, medios, fines, que se nos ofrezcan u ordenen, de ser capaz de razonarlas y enjuiciarlas adecuada, lógicamente, para poder determinar si se sostienen de manera argumentativa, o sea, si en verdad hay razones que las avalen”, dice Mario Rojas en la página 239 de su libro. Esto también vale para el autoritarismo religioso. Hegel se ubica en contra de la esclavitud, la servidumbre y la dependencia en cualquiera de sus formas. La obediencia a las instituciones, a las leyes, al Estado, es una obediencia reflexiva, racional.

6. El libro no es una apología

“Enormes limitaciones y problemas de su teoría. Por ejemplo: la consideración limitada de la mujer; b) El gran problema de la pobreza; c) La cuestión de la guerra. Las preguntas fundamentales son las siguientes: ¿se siguen esas limitaciones del propio sistema de Hegel? ¿Cuáles y cómo exactamente? ¿Qué contenidos concretos de la teoría de Hegel se pueden defender como legítimos, hasta qué punto, y qué no es posible defender de ella?”²⁵⁴

²⁵⁴ Mario Rojas Hernández, *op. cit.*, p. 205.

“Si Hegel no sacó consecuencias más radicales de sus críticas a la autoridad y la dominación en sus diferentes formas, nosotros lo podemos hacer y estamos moralmente obligados a hacerlo; y debemos hacerlo no por gusto personal ni por afán de novedad o de fama, sino por lo que está en juego: nuestra realidad como seres libres racionales”.²⁵⁵ Un desafío considerable.

²⁵⁵ *Ibid*, p. 247.

VIII. La dimensión religiosa de la vida estatal

“De aquellos que *buscan al Señor* y aseguran poseer todo inmediatamente en su opinión no cultivada, en vez de cargar con el trabajo de elevar su subjetividad al conocimiento de la verdad y al saber del derecho objetivo y del deber, sólo puede provenir la desintegración de todas las relaciones éticas, y todo tipo de necesidades y atrocidades”.

Hegel

1. Consideraciones previas

“No existe emoción, sólo existe paz. No existe ignorancia, sólo existe conocimiento. No existe pasión, sólo existe serenidad. No existe el caos, sólo existe armonía. No existe muerte, sólo existe la fuerza”. Esta es una de las múltiples versiones religiosas populares que abundan en nuestra época. Se trata de una versión sintética del “Código de los Caballeros Jedy” de la exitosa saga *Stars Wars*, joya de la corona del arte cinematográfico de masas llevado al terreno de los grandes

negocios. La industria cultural de Hollywood ha sido especialmente prolija en la promoción y explotación desmesurada de este tipo de sentencias morales, realmente elementales y hasta silvestres, que buscan un complemento espiritual de la áspera forma de vida basada en el valor de cambio. Vivimos, así pues, una época de múltiples religiosidades populares, efímeras, supersticiosas y fetichistas, todas ellas signadas por su compatibilidad con la acumulación del capital.²⁵⁶ Al respecto, el filósofo esloveno Slavoj Žižek sintetiza:

“La gente no es ya capaz de adaptarse al ritmo del progreso tecnológico y a las transformaciones sociales que lo acompañan. Las cosas cambian muy rápidamente. El recurso al taoísmo o al budismo ofrece una salida. En vez de intentar adaptarse al ritmo de las transformaciones, es mejor renunciar y ‘dejar ir’, manteniendo cierta distancia interior en relación a esa aceleración, la cual nada dice sobre el núcleo más profundo de nuestro ser [...] El capitalismo nos pone ante el hecho de que la causa de nuestra subyugación no es una realidad objetiva como tal (que no existe), sino nuestro deseo, nuestra avidez por las cosas materiales y el excesivo apego que depositamos en ellas. Por consiguiente, lo que nos resta hacer es renunciar a nuestro deseo y adoptar una actitud de paz interior. No es sorprendente que un tal budismo-taoísmo pueda funcionar como complemento ideológico de la globalización liberal: nos permite participar del sistema manteniendo al mismo tiempo una distancia interna... Capitalistas, sí, pero desapegados, budistas zen”.²⁵⁷

Es de notar que la vida burguesa se ha conciliado con las grandes religiones tradicionales pero además cultiva otras múltiples asociadas con las mercancías, el dinero y el capital, que hacen las veces

²⁵⁶ Vid, David Lyon, 2002, *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Cátedra, España.

²⁵⁷ Slavoj Žižek, “Capitalistas, sí..., pero zen...”, en: http://www.lemondediplomatique.cl/article.php3?id_article=36

de dioses contemporáneos y cuyos adoradores “no saben lo que hacen” porque, aunque comulguen con alguna de las grandes religiones tradicionales o no profesen ninguna, como creyentes prácticos de la religión del capital configuran su vida religiosamente. Se genera entonces, como uno de las características peculiares de la vida moderna, la instauración de un orden social y político secularizado, que, simultáneamente, funciona religiosamente en su decurso cotidiano. El fetichismo de la mercancía tratado por Marx,²⁵⁸ el cual no es sino una de las manifestaciones del fetichismo del capital y con él, de la religión del valor de cambio, es impuesto a los seres humanos desde antes de nacer, y cualesquiera que sean sus creencias religiosas, todos ellos tienen fe, creen y cifran sus esperanzas en un orden trascendente que es aquel universo abstracto en el que “el mercado” pone precio a las mercancías.²⁵⁹ En estas condiciones no es asombroso que pervivan las religiones tradicionales y que además broten otras nuevas, con sus fetiches, sus rituales, sus creencias y sus jerarquías. De este modo, el fenómeno de la religión nunca ha dejado de ser un referente para la comprensión de la vida sociopolítica; su estudio, empero, ha suscitado recientemente un nuevo interés.²⁶⁰

²⁵⁸ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Tomo I, Vol. I, 1981, Capítulo I, Siglo XXI, México.

²⁵⁹ Alfred Sohn-Rethel explícitamente llamó “abstracción real” [*wirkliche Abstraktion*] a esta operatividad práctica implícita en el valor de cambio: el precio de las cosas es realmente efectivo y realmente manda despóticamente en la voluntad de las personas de carne y hueso. *Vid.* Alfred Sohn-Rethel, s/f, *Trabajo intelectual y trabajo manual*, El Viejo Topo, Colombia.

²⁶⁰ A modo de ejemplo cabe mencionar seis títulos más o menos recientes (en español) asociados con el estudio del fenómeno de la religión: Alain Badiou, 1999, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, España. (La primera edición en francés data de 1997); Giorgio Agamben, 2006, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Trotta, España. (La edición original italiana data de 2000); Charles Taylor, 2003, *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, España. (La edición original en inglés data de 2002); Slavoj Žižek, 2002, *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-textos, España. (La edición original en inglés data de 2000); Slavoj Žižek, 2005, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Argentina. (La edición alemana data de 2003); Niklas Luhmann, 2007, *La*

¿A qué se debe, pues, el resurgimiento reciente de la religión o de las múltiples religiosidades efímeras y débiles, junto con la persistencia de las grandes religiones tradicionales? El 9 de noviembre de 2007, Jürgen Habermas impartió una conferencia magistral en el XIV Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en la ciudad mexicana de Mazatlán, Sinaloa. El tema de la conferencia fue precisamente “El resurgimiento de la religión. Un cambio para la auto-comprensión secular de la modernidad”. Podríamos retomar algunos de los temas desarrollados en esa ocasión por Habermas y examinar algunas de sus respuestas, a fin de obtener mayor claridad en esta difícil cuestión del vínculo entre la religión y la vida socio-política de los seres humanos. Quizá una de las preguntas clave del planteamiento de Habermas fue acerca de la forma en que responde el proyecto filosófico de los modernos, es decir, el proyecto de la Ilustración, frente al crecimiento contemporáneo (en las dos décadas recientes) de las más diversas manifestaciones religiosas.²⁶¹ Este crecimiento ha sido heterogéneo. No presenta las mismas características en Europa, Estados Unidos, el mundo árabe, Asia, África y América Latina. Habermas hizo un diagnóstico más bien sociológico del resurgimiento religioso reciente. La pobreza y la desigualdad social provocan una crisis existencial de los seres humanos la cual facilita o promueve la adopción de posturas religiosas. Con otras palabras: la crisis social se traduce en una búsqueda de respuestas religiosas de diversos tipos.

Más allá de Habermas, nosotros, por nuestra historia y nuestros padecimientos, no podemos soslayar un impulso ideológico interesado en el resurgimiento de la religión en su sentido fundamentalista. Los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 contra objetivos estadounidenses y la respuesta de este país y sus aliados (dos de ellos antiguos centros imperiales, Gran Bretaña y España), contra el terrorismo fundamentalista, marcan el inicio de una guerra

religión de la sociedad, Trotta, España. (La edición original fue póstuma y data de 2000, aunque su autor ya la tenía preparada hacia 1997).

²⁶¹ Por supuesto es ésta una cuestión abordada en uno de sus libros: *Entre naturalismo y religión*, 2006, Paidós, España.

ideológica contra todo fundamentalismo. El problema radica en que cualquier posición crítica a la política de los Estados Unidos y a la libertad de mercado ha podido ser estigmatizada como fundamentalista y totalitaria. Un elemento adicional de estas guerras ha sido el incremento de los controles anti-terroristas, en el seno mismo de Estados Unidos y, como derivación, en todos los demás países, particularmente aquellos que tienen vínculos directos con el país más poderoso del planeta. A esto hay que sumar la oleada migratoria periférica hacia Estados Unidos y Europa, como un factor básico del “choque de civilizaciones” en el que, las diferencias religiosas no son un factor menor.

Desde el horizonte de la filosofía política realmente no es asombroso ni desconcertante que en la constitución de lo político juegue un papel central el fenómeno religioso. De hecho, la expresión “teología política”²⁶² ha sido usada con frecuencia para analizar el engranaje teológico de ciertas interpretaciones de la vida política en general y del funcionamiento de los lazos que implican la obediencia y se encuentran en la base de la constitución del Estado. En esta tesitura destaca, sin duda, Thomas Hobbes y su idea del Estado como Dios mortal, al mismo tiempo organismo y máquina. Es suficiente con observar la imagen del frontispicio de la primera edición del *Leviatán*, en cuanto muestra el paralelismo entre símbolos religiosos eclesiásticos y símbolos políticos. Destacan dos por su importancia: mientras del lado del poder terrenal se presenta un ícono de la guerra, en el lado de lo religioso hallamos el concilio: singular contraste. Por su parte, el jurista alemán Carl Schmitt no sólo analizó estos símbolos, sino que sentenció de modo lapidario que todos los conceptos políticos son conceptos teológicos secularizados. La sola mención de estos casos ejemplares debe llamar la atención acerca de un hecho sólo desconcertante para quien no quiere ver más allá de la superficie, o prefiere conformarse con el rostro luminoso de la vida política moderna, liberal, democrática, laica y secular, y no quiere

²⁶² *Vid.* Carl Schmitt, 2001, “Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”, en: Héctor Orestes Aguilar (selecc.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México.

saber nada del soporte obsceno que la sostiene: todo Estado tiene fundamentos teológicos, formas religiosas de existencia y rituales pseudosacralizantes de reproducción. Algunos de ellos, en la línea del monoteísmo, son, por ejemplo, el monopolio de la violencia física legítima, el monopolio del castigo, el monopolio de la confección de la ley y la propia ley; otros son el juicio, la pena, el impuesto y la exigencia de obediencia. ¿Y qué decir de la evangelización y su paralelismo con la llamada educación política, “educación cívica” o “construcción de la ciudadanía” tan de moda en nuestros días? Tenemos ahí, tan sólo mencionados, elementos estructurantes de la vida política del Estado moderno, supuestamente secularizado. Debemos plantear como un problema de urgente reflexión las formas religiosas determinantes para la constitución del Estado, y es urgente hacerlo desde una perspectiva no convencional que tan sólo enuncia diferencias entre la religión y el Estado o entre lo público y lo privado o entre el Estado y la sociedad civil o, finalmente, entre el Estado y el mercado, para prescribir, en el mejor de los casos, que se mantenga la separación, o en el conservadurismo renaciente, que las Iglesias puedan tener un lugar reconocido en la vida pública e inclusive en los puestos de representación. Por supuesto, el vínculo entre religión y Estado es más complejo, pues ambos tienen, en realidad, un fundamento común. Interesa, en consecuencia, pensar con Hegel, el oscuro, el dialéctico, el de difícil comprensión, un vínculo contradictorio entre el campo semántico de la religión (Dios, comunidad, iglesia, creencia, fe, ritual, himno, salmo, teología, etcétera) y la vida política del Estado moderno secularizado. Que esta sea una ruta adecuada para poner al descubierto las razones profundas de la persistencia de los dogmatismos y fundamentalismos ocultos, inclusive en las posiciones aparentemente seculares y liberales, lo atestigua el hecho de que la guerra de Estados Unidos contra Afganistán e Irak se sostiene en la idea de la guerra contra el inaprensible terrorismo, cuyo núcleo ha querido ser atribuido al fundamentalismo islámico. Una tal revisión permitiría también plantear con claridad que la religión es necesaria para la constitución del Estado y que ésta es la condición de posibilidad de la libertad individual, lo que nos coloca en una perspectiva crítica de todos los dogmatismos,

incluso aquellos que pretenden adoptar una postura relativista y de “respeto por el otro”, pero al mismo tiempo convalidan los delitos y los crímenes de los grupos dominantes.

2. Planteamiento del tema

Hegel divinizó al Estado. Tal afirmación ha sido motivo de escándalo y confirmación de los prejuicios y temores que repiten, con variantes, la añeja pero vigorosa tesis de Popper: el totalitarismo se basa en una visión holista de la historia y en una absolutización del Estado; Hegel sería, indefectiblemente, un eslabón en la cadena totalitaria.²⁶³ Por supuesto, aquí la clave de la cuestión radica en que se entienda al Estado sólo como el poder político en manos de un grupo de personas, o bien, que se lo comprenda como un proceso relacional, un movimiento de reunificación que se encuentra, eso sí, más allá de la voluntad de los individuos, por lo menos de todos y cada uno de ellos. La primera visión suele ser la del liberalismo más sencillo y elemental; la segunda, en cambio, sería propiamente la visión de Hegel. En efecto, Hegel sí afirmó que el espíritu es lo divino que va sobre la tierra, pero por espíritu entendió todo aquello que es humano, y que vive como pueblo políticamente constituido, el cual requiere una vinculación comunitaria. Dios vive, muere y resucita terrenalmente y de forma cotidiana en tanto movimiento de unificación comunitaria, es decir, como espíritu que se sabe a sí mismo. “El espíritu de la divinidad trascendente del que nos habla la religión, se ha transformado en el espíritu de la comunidad. No son dos polos o entidades separadas, son y conforman una totalidad”.²⁶⁴ Esto no significa, como podría inferirse de la lectura superficial ya aludida, que los hombres y mujeres

²⁶³ La matriz de este pensamiento está, por supuesto, en Karl R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, op. cit. *Id. La miseria del historicismo*, op. cit.

²⁶⁴ Francisco Piñón, 1995, “Hegel y el fenómeno de la religión”, en: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, No. 159, enero-marzo de 1995, FCPyS-UNAM, México, p. 48.

que gobiernan al Estado sean dioses, o bien que el Estado, reducido a su momento de complejo institucional, sea inmortal o infalible.²⁶⁵ Significa, en cambio, que la constitución de un pueblo en tanto Estado, que se expresa en derechos y deberes de los ciudadanos para con todos y para con el todo, tiene un momento religioso en tanto que se trata de una re-vinculación no natural sino espiritual, es decir, basada en la libertad. Con esta concepción Hegel hizo suyo un motivo muy relevante, a saber: la conexión entre el Estado, concebido de manera amplia y nunca reducido al gobierno o a su aparato institucional, y la religión, entendida en su sentido básico de lazo de re-encuentro entre individuos libres. De este modo no es difícil entender que el Estado, siendo un proceso relacional, sea constituido también por un entramado de carácter religioso:

“La eticidad es el espíritu divino como habitando dentro de la autoconciencia, en el presente efectivamente real de ésta como presente de un pueblo y de sus individuos; esta autoconciencia, entrando en su interior desde su efectiva realidad empírica y haciéndose consciente de su verdad, sólo tiene en su fe y en su conciencia moral aquello que tiene en la certeza de sí mismo, o sea, lo que tiene en su efectiva realidad espiritual. Ambas cosas son inseparables; no puede haber dos clases de conciencia, una religiosa y otra ética, que se distingan entre sí según su haber y contenido. Pero según la forma, esto es, para el pensar y el saber (y religión y eticidad pertenecen a la inteligencia y son pensar y saber), al contenido religioso como verdad pura que está-siendo en y para sí, como verdad suprema, por tanto, le corresponde la sanción de la eticidad residente en la efectiva realidad empírica. De esta manera la religión es para la autoconciencia la base de la eticidad y del Estado”.²⁶⁶

²⁶⁵ “Para concebir la idea del Estado no es necesario observar Estados e instituciones determinados, sino considerar la idea misma, ese Dios real [*wirklichen Gott*]”. FD: 324, 403.

²⁶⁶ ENC: 573.

He aquí expuesta de manera precisa y directa la concepción que tiene Hegel de la religión llevada al plano de la vida estatal, entendida siempre en un sentido comunitario.

De todas las cuestiones que emergen de estas aseveraciones, por el momento nos conformamos con plantear las siguientes: si todo Estado tiene al menos dos vínculos constitutivos (relación gobernados / gobernados, por un lado, y gobernantes / gobernados, por otro lado), ¿qué papel juega la religión en la constitución de cada uno de estos vínculos? Si diferenciamos las teocracias, las monarquías de derecho divino y el Estado secularizado (la religión como asunto privado sin incidencia en la constitución política), es legítimo preguntarnos: ¿qué religión es la que, según Hegel, se articula mejor con el concepto de Estado? ¿Puede haber una desviación fundamentalista de la conciliación hegeliana de Estado y religión, atribuible a la propia concepción comunitaria del Estado?

3. La religión: un hilo conductor

Como sabemos, el fenómeno religioso ocupó un puesto permanente en el pensamiento de Hegel. Esto se debe a que, para él, toda filosofía es “una pregunta por el ser, por la existencia última y primera”, es decir, es una pregunta sobre Dios o sobre lo absoluto.²⁶⁷ “Desde luego [dirá Hegel] la filosofía posee sus objetos ante todo en común con la religión. Ambas tienen por objeto la verdad y, ciertamente, en el más alto sentido, en aquel según el cual Dios es la verdad y sólo la verdad”.²⁶⁸

En 1793 Hegel redactó el conocido texto *Religión popular y cristianismo*, donde distinguió entre la religión objetiva, en cuanto sistema de verdades, y la religión subjetiva, en cuanto referida a un conjunto de sentimientos y acciones. La religión subjetiva posee

²⁶⁷ Francisco Piñón, *op. cit.*, p.35.

²⁶⁸ Lm: 25.

un carácter vivo, es actividad en el interior de nuestro ser e inspira una acción moral congruente hacia los otros. La religión popular no se reduce a un sistema de preceptos y verdades sino que adquiere una forma sensible para que pueda ser vivida por el pueblo. Recordemos que Hegel pensaba primariamente bajo el influjo de Kant, quien recientemente había publicado su *Crítica del juicio*. El año en que Hegel redactó este fragmento, Friedrich Schiller escribió *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, y ahí, el poeta proponía la formación estética como el medio para el ascenso del hombre natural al hombre moral.

“En medio del temible reino de las fuerzas naturales, y en medio también del sagrado reino de las leyes, el impulso estético de formación va construyendo, inadvertidamente, un tercer reino feliz, el reino del juego y de la apariencia, en la cual libera al hombre de las cadenas de toda circunstancia y lo exime de toda coacción, tanto física como moral. En el Estado dinámico de derecho el hombre se enfrenta a los otros hombres, como una fuerza contra otra fuerza, limitando su actividad; en el Estado ético del deber el hombre se opone a los demás esgrimiendo la majestad de la ley y encadenando su voluntad. En cambio, en el ámbito en el que la belleza imprime su carácter a las relaciones humanas, en el Estado estético, el hombre sólo podrá aparecer ante los demás hombres como Forma, como objeto del libre juego. Porque la ley fundamental de este reino es dar la libertad por medio de la libertad”.

Y es que Schiller comprendía que la ley moral no es adoptada automáticamente por los hombres por el hecho de ser racional: habría que educar en el gusto por medio del juego a los sujetos, a fin de que no se impusiera la “voluntad general” al individuo:

“El gusto, por sí sólo, da armonía a la sociedad, porque otorga armonía al individuo. Todas las restantes formas de representación dividen al hombre, porque se basan exclusivamente en

su componente sensible o en su componente espiritual; sólo la representación bella completa el ser del hombre, porque en ella han de coincidir necesariamente sus otras dos naturalezas”.²⁶⁹

Hegel piensa en los mismos términos y exalta la dimensión estética de la religión de los griegos. Es de notar que la noción de belleza con la que Hegel está operando abarca al arte, la comunidad política y lo divino, como lazo invisible que permite mantener verdaderamente unida a la polis.

Dos años después, Hegel redactó el breve texto *Vida de Jesús* (1795), donde la figura de Jesús de Nazaret es despojada del aura milagrosa y es comprendida como un referente magisterial de la moral. Aquí resulta un Jesús ubicado en un horizonte kantiano de moralidad.²⁷⁰ La ley moral encuentra su fuente en una razón que legisla desde sí misma. La bella armonía griega cede ante el estoicismo y el imperativo categórico kantiano. La eticidad es identificada con la moralidad. La consumación del individuo tiene su horizonte último en la acción y virtud realizada en la comunidad política.

Hallamos, por lo demás, un examen de las diferencias entre la religión de la belleza de los griegos y la religión revelada del cristianismo. La religión bella logra unificar en una totalidad armónica las diferencias particulares de los ciudadanos, lo cual se convierte en la base de la existencia de la polis. Así, la religión de lo bello es la condición de posibilidad subjetiva que permite la organización de la ciudad Estado de la antigua Grecia. El intento de Hegel consistirá, entonces, en conciliar esta religión griega políticamente expresada en la unidad comunitaria de la polis, con el cristianismo superado de positividad. Y es que el hombre tiene una naturaleza sensible que lo hace aspirar a la comunidad pero es necesario el concurso de la razón para establecer una moral elevada.

²⁶⁹ Friedrich Schiller, 1999, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, España, p. 375.

²⁷⁰ Cfr. Immanuel Kant, 1981, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, España.

“El espíritu del pueblo, la historia, la religión y el grado de libertad política están indisolublemente vinculados. La verdadera religión es un fenómeno social, no meramente individual. La religión que, por ser demasiado racionalista o demasiado individualista, no puede aprehender a todo el pueblo, es privada. La unidad del pueblo es la unidad más amplia que Hegel toma en consideración en este momento. [...] Y critica la Iglesia en la medida en que extorsiona esa vida total [...] Hegel lucha por una unidad superior donde estén unidas la razón y la sensibilidad, la virtud y la felicidad, donde los diversos aspectos aislados se conviertan en momentos necesarios de un todo vivo”.²⁷¹

Ahora bien: la decadencia del sentido republicano de Grecia y Roma contó con un factor subjetivo esencial vinculado con el declive de las certidumbres religiosas. En “La positividad de la religión cristiana” (1795), Hegel afirma: “se creó una situación en la cual los hombres perdieron la fe en algo permanente, en algo absoluto, acostumbrándose a obedecer a una voluntad, a una legislación ajena, en la cual el ciudadano, ya sin patria, sentía solamente la presión de un Estado que no iba asociado a ningún placer. Era una condición en la que los hombres ya no podían aportar la alegría (que había huido de sus vidas) a las fiestas y celebraciones de sus dioses”.²⁷²

De 1798 a 1800, nuestro filósofo redacta, en Frankfurt, *El espíritu del cristianismo y su destino*, en el que se percibe cierto distanciamiento de la moral kantiana, expresado en una revisión del contenido del *Sermón de la montaña*. El kantismo es criticado por la sumisión de lo particular (impulso, amor patológico, sensibilidad), al imperativo universal: “la vida nueva, sin embargo, no aniquila la materia de las leyes; es, antes que nada, su cumplimiento, la complementación de aquello que existió hasta entonces bajo la forma de algo opuesto,

²⁷¹ Raúl Gabás Pallás, 1995, “La religión de la belleza y la religión revelada”, en: Ma. Carmen Paredes Martín (ed.), *Política y religión en Hegel*, Universidad de Salamanca, España, p. 83.

²⁷² EJ: 153.

bajo la forma de ley. Esta forma, la de estar bajo un mandamiento, tiene que ser extirpada por su nueva vida y deberá desaparecer ante la plenitud de su espíritu, de su ser".²⁷³

En el periodo de Jena, que concluye precisamente con la redacción de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel da un giro en su posición del vínculo entre el fenómeno religioso y el Estado. Entre 1802 y 1803 escribe cuatro textos significativos para la comprensión de este vínculo. Se trata de *La constitución de Alemania*, *Sobre las distintas maneras de tratar científicamente el derecho natural*, *Creer y saber* y *El sistema de la eticidad*. En este último texto no sólo reafirma su noción del Estado como la unidad de lazos sociales diferenciados hechos de necesidad, actividad productiva, afectividad amorosa, confianza y reciprocidad, sino también adelanta una explícita formulación del carácter divino del pueblo del Estado. El hecho de que el individuo llegue a ser tal sólo en comunidad se representa en la constitución de lo universal como una dimensión por encima de los intereses privados e inmediatos de los sujetos: lo divino es el enlace de los individuos, que es más que la suma de voluntades de cada uno. Este es precisamente el tipo de religión que Hegel relacionó con el Estado.

En otro plano del análisis, Hegel establece una relación entre las distintas formas de gobierno y las formas religiosas. A la típica clasificación de las formas de gobierno (democracia, aristocracia, monarquía, olocracia, oligarquía, despotismo) agrega una interesante adscripción respecto de las religiones operantes en cada una de ellas. Es destacable lo siguiente: en la monarquía tiene que haber una religión al lado del monarca. Éste representa la identidad del todo, si bien en una figura empírica; y cuanto más empírico es el monarca, cuanto más bárbaro es el pueblo, tanto más poder tiene la monarquía y más independientemente se constituye. Cuanto más forme el pueblo una unidad consigo mismo, con la naturaleza y con la eticidad, tanto más tomará ese pueblo lo divino para sí y más abandonará una religión que se enfrenta a lo que es divino; y entonces, gracias a la reconciliación con el mundo y consigo mismo, pasará por la falta de fantasía de la irreligión y del entendimiento.

²⁷³ EJ: 282.

“En la aristocracia sucede lo mismo, pero debido a su paternalismo, a causa del concepto universal, hay poca fantasía y religión. En la democracia hay ciertamente religión absoluta, pero no está consolidada, o se trata más bien de religión natural; lo ético está vinculado a lo natural, y el nexo de la naturaleza objetiva hace a ésta accesible al entendimiento; [...] la religión ha de ser puramente ética; la fantasía de la religión absoluta es como el arte que ha producido a Júpiter, Apolo o a Venus”.²⁷⁴

4. Religión y libertad

Sólo donde hay libertad hay espíritu. Sólo donde existe auténtica religión, auténtico arte, auténtica filosofía, puede existir una vida estatal: sólo ahí hay libertad. “La comunidad, la ley de arriba y que rige manifiestamente a la luz del sol, tiene su vitalidad real en el gobierno, como aquello en que es individuo. El gobierno es el espíritu real reflejado en sí, el simple sí mismo de la substancia ética total”.²⁷⁵ Esta es, en términos generales, la noción de comunidad estatal religiosamente estructurada que encontramos en *La fenomenología del espíritu* de 1807.

Conviene ahora, en aras de la comprensión correcta de las afirmaciones hegelianas, exponer en términos concisos y, en la medida de lo posible, sencillos, el proceso de pensar propuesto por Hegel o, como afirma Pérez Soto,²⁷⁶ “la operación del pensamiento” que permite al filósofo alemán captar lo verdadero a la vez como sustancia y como sujeto, es decir, superar la forma tradicional (hoy vigente y hegemónica) de pensar, como si la realidad estuviera ahí y la teoría tan sólo se aplicara para comprender a aquélla. Quizá lo más novedoso de Hegel sea concebir la relación sujeto objeto de una forma unificada sin

²⁷⁴ SE:193-194.

²⁷⁵ FE: 267.

²⁷⁶ Carlos Pérez Soto, *Sobre Hegel*, Chile, Palinodia, 2006. *Vid.* también del mismo autor: *Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales*, *op. cit.*

desechar la importancia de su separación. Entender los objetos como separados los unos de los otros y separados respecto del sujeto es lo propio del entendimiento, pero hay todavía un nivel superior de la comprensión, que es aquel de la razón y se caracteriza por el traspaso de una cosa a su contrario: el énfasis queda puesto en el movimiento a través del cual *lo que es*, simultáneamente, *es su propia negación*.

Vayamos ahora al núcleo del proceso del pensar hegeliano procurando pensar hegelianamente. La siguiente cita, aunque larga, me parece puntual y reveladora:

“El espíritu es contenido de su conciencia primeramente en la forma de la pura sustancia [*reinen Substanz*] o es contenido de su pura conciencia. Este elemento del pensamiento es el movimiento que desciende al ser allí [*Dasein*] o a la singularidad [*Einzelheit*]. El término medio entre ellos es su conjunción sintética, la conciencia del devenir otro o el representar como tal. El tercero es el retorno [*Rückkehr*] desde la representación [*Vorstellung*] y del ser otro o el elemento de la autoconciencia misma. Estos tres momentos constituyen el espíritu; su disociarse en la representación consiste en ser de un modo *determinado* [*bestimmte Weise*]; pero esta determinabilidad [*Bestimmtheit*] no es otra cosa que uno de sus momentos. Su movimiento desarrollado es, por tanto, el de expandir su naturaleza en cada uno de sus momentos como un elemento; al consumarse en sí cada uno de estos círculos, es esta su reflexión dentro de sí [*Reflexion-in-sich*], al mismo tiempo el tránsito al otro. La representación [*Vorstellung*] hace de término medio entre el puro pensamiento y la autoconciencia como tal y es solamente *una* de las determinabilidades [*Bestimmtheiten*]; pero, al mismo tiempo, como se ha mostrado, su carácter es ser la conjunción sintética que se expande sobre todos estos elementos y su común determinabilidad [...] El espíritu, *representado* primeramente como pura sustancia es el *elemento del puro pensar*, es de este modo, inmediatamente, la esencia simple igual a sí misma, pero que no tiene esta *significación* abstracta de la esencia, sino la significación del espíritu

absoluto. Pero el espíritu no consiste en ser significación, lo interior, sino en ser lo real [*wirkliche zu sein*].”²⁷⁷

Si captamos los movimientos del pensamiento que se exponen en estas líneas es dable comprender las coordenadas fundamentales del pensamiento dialéctico desde donde Hegel piensa la religión. Ha habido ya un recorrido de la conciencia por distintas figuras: en cada una de ellas se cumplen los tres momentos descritos pero no se trata de un recorrido lineal con una meta final sino de un camino en espiral ascendente (como tantas veces se ha sugerido) en el cual el proceso se repite una y otra vez: el fin o la meta es la continua repetición y no un espacio o lugar de llegada definitivo. Así pensada, la religión es la autoconciencia del espíritu pero todavía no es saber absoluto. La religión, en efecto, es el acabamiento del espíritu, “en el que los momentos singulares del mismo, conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, retornan y han retornado como a su fundamento”.²⁷⁸

En este punto hay que ser muy enfáticos: como sugerimos arriba, la religión en Hegel no es un tema a tratar o un objeto a estudiar, sino una forma de pensar que coincide en lo esencial con la filosofía, pero también y al mismo tiempo, una forma de vivir racional y en libertad de los seres humanos en comunidad. Por ello, la concepción que elabora Hegel de la religión está presente en toda su obra aunque tratada de diferentes maneras y en distintos niveles de abstracción. Uno de los aportes fundamentales de la filosofía de Hegel es que va más allá del saber de los objetos, como si fueran externos al propio pensamiento. Este ir más allá significa que se percata de la negatividad inherente como momento constitutivo de la objetividad y que ello es asumido como lo propio de la actividad del pensar desde un *ethos* históricamente constituido, pero comprendido desde el propio pensar. Dicho con otras palabras, el filósofo no sólo ve y piensa los objetos sino también se ve y piensa a sí mismo en los objetos y desde los objetos.

²⁷⁷ FE: 443-444, (558).

²⁷⁸ FE: 398.

Para nuestro autor, entonces, las diferencias en lo objetivo, las externalidades de los objetos, constituyen el reino del entendimiento, pero no de la razón. Lo más importante es que la unidad que propone Hegel no es la simple yuxtaposición de los objetos en un conjunto más grande, sino la interpenetración de los objetos hasta alcanzar una posición en la cual *lo que es* al mismo tiempo *no es*. Para la razón, en consecuencia, cada momento diferente es su contrario. Desde este horizonte la religión es conciencia de la esencia absoluta, pero sólo desde el punto de vista de la conciencia (que es consciente de la esencia absoluta). La esencia absoluta adquiere las configuraciones de la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu, pero todavía no se manifiesta como la autoconciencia del espíritu. La conciencia como propia del entendimiento, puede concebir lo suprasensible o el interior del ser allí objetivo. Éste tiene un interior, no directamente perceptible por los sentidos; ese interior es suprasensible (eterno). Pero este interior suprasensible adolece de sí mismo porque sólo es para la conciencia. Se trata de lo universal que no es espíritu, que no se sabe como espíritu.

La conciencia encuentra su perfección en la figura de la conciencia desventurada: es dolor del espíritu, porque se sabe escindida de Dios; la conciencia desventurada lucha para ser de nuevo objetividad, pero no lo logra. “El ser allí inmediato de la *razón*, que para nosotros brotaba de aquel dolor, y sus peculiares figuras no tiene ninguna religión, porque la autoconciencia de la misma se sabe o se busca en el presente inmediato”.²⁷⁹

En contraste, en el mundo ético sí hay una religión: la religión del mundo de abajo. Es una religión de la creencia en la “espantosa noche desconocida del destino y en la Euménide” del espíritu que ha desaparecido. Esta religión es la pura negatividad en la forma de la universalidad. Aquí, la esencia absoluta es sí misma y es presente. En la religión de la Ilustración se restaura el más allá suprasensible del entendimiento. Pero la autoconciencia está satisfecha en el más acá y no sabe ni como sí mismo ni como potencia el más allá suprasensible, el vacío más allá.

²⁷⁹ FE: 395.

En la religión el espíritu que se sabe a sí mismo, es su propia autoconciencia pura o simple. Las figuras del espíritu verdadero, del espíritu extrañado de sí mismo y del espíritu cierto de sí mismo constituyen todas juntas al espíritu en su conciencia. Esta conciencia se enfrenta a su mundo pero no se reconoce en él. Para hacerse autoconciencia, la conciencia del espíritu somete tanto a su mundo objetivo como a su representación y sus conceptos determinados. Entonces, en esta autoconciencia está representada como objeto la significación de ser el espíritu universal que contiene en sí toda esencia y toda realidad. La realidad es la realidad pensada universal. En la religión, la conciencia se pone en la determinación esencial de ser autoconciencia. “Ahora bien, como sabemos que el espíritu en su mundo y el espíritu consciente de sí como espíritu o el espíritu de la religión son lo mismo, la plenitud de la religión consiste en que ambos se igualen recíprocamente, no sólo en que su realidad sea abarcada por la religión, sino, a la inversa, en que él, como espíritu consciente de sí mismo, devenga real y objeto de su conciencia”.²⁸⁰

Sin embargo, en la religión, el ser allí de la conciencia es diferente de su autoconciencia. En estas condiciones la religión se manifiesta como una parte del ser allí y del obrar y el actuar. La otra parte es la vida en su mundo real. Sólo cuando el espíritu es objeto de su propia conciencia, se manifiesta o deviene realidad efectiva, tal y como es en su esencia. El objeto de su conciencia, entonces, tendría la forma de libre realidad. “Solamente el espíritu que es objeto de sí como espíritu absoluto es ante sí una realidad igualmente libre en la medida en que permanece en ello consciente de sí mismo”.²⁸¹

La religión presupone todo el curso de los momentos que son la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu. El espíritu que es espíritu inmediato no es todavía conciencia del espíritu. La totalidad unificada del espíritu constituye el espíritu en su ser mundano en general. Así, la religión es la totalidad simple o el absoluto sí mismo de los distintos momentos del espíritu. “El devenir de la religión en

²⁸⁰ FE: 397.

²⁸¹ FE: 397.

general se contiene en el movimiento de los momentos universales”, concluirá Hegel.

Pasemos ahora al despliegue del espíritu en tanto religión. La primera realidad efectiva (*Wirklichkeit*) del espíritu es la religión inmediata o natural. La segunda es la de la naturalidad superada o religión artística, en la cual la conciencia ve su objeto en su obrar. La tercera y última realidad efectiva del espíritu es la religión revelada, que sintetiza la conciencia y la autoconciencia, es decir, el ser en sí y para sí.²⁸² “Pero, si bien el espíritu alcanza en ella su figura verdadera, la figura misma y la representación son todavía el lado no sobrepasado del que el espíritu debe pasar al concepto, para resolver en él enteramente la forma de la objetividad, en el que encierra en sí mismo también este su contrario. El espíritu ha captado entonces el concepto de sí mismo, a la manera como nosotros hemos llegado a captarlo solamente ahora; y su figura o el elemento de su ser allí, en cuanto es el concepto, es él mismo”.²⁸³ En conclusión, la experiencia religiosa es una experiencia comunitaria: “No hay experiencia de la religión manifiesta sin comunidad, como no hay comunidad sin ella. El contenido de la religión manifiesta es la sustancia de la misma comunidad, y es al mismo tiempo su certeza. Es su autoconciencia como contenido y conocimiento”.²⁸⁴ Sin embargo, como hemos dicho, la religión no es todavía el saber absoluto.

En el sistema, la religión es superior al Estado y éste recibe, desde la religión revelada, su auténtico sentido de unidad orgánica de los seres humanos vinculados por el amor. Así, “el Estado constituye la verdadera forma de la realidad; en él se realiza la voluntad verdadera,

²⁸² Véase el análisis pormenorizado de estos tres momentos en Antonio Escotado, 1972, *La conciencia infeliz. Ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel*, Revista de Occidente, España. Hay que aclarar, sin embargo, que este texto es un ensayo libre desde la filosofía de la religión de Hegel sobre el cristianismo y el judaísmo.

²⁸³ FE: 400-1.

²⁸⁴ Rubén Dri, 2001, “Religión y racionalidad en la *Fenomenología del espíritu*”, en: *Id.* (editor), *Los caminos de la racionalidad. Mito, filosofía y religión*, Bibles, Argentina, p. 45.

ética y el espíritu vive en su veracidad. La religión es el saber divino, el saber del hombre acerca de Dios y el saber de sí en Dios”. Esta religiosidad sí resulta ser el fundamento de la vida estatal verdadera. “En general, la religión y el fundamento del Estado son una y la misma cosa; son en y para sí idénticos”.²⁸⁵

Sin embargo, Estado y religión no constituyen, *per se*, una unidad empírica inmediata, sino especulativa. En el plano histórico, la unión inmediata natural de Estado y religión tiene dos posibilidades. Una es la condición patriarcal de vida representada en la teocracia judía, donde no se han diferenciado todavía ambos fenómenos e incluso son idénticos externamente. La otra forma de unificación de Estado y religión es el protestantismo. En este caso, las leyes, la autoridad, la constitución política son concebidas como procedentes de Dios. Estas leyes de la eticidad, del derecho, constituyen reglas eternas e inmutables para la conducta humana, que no son arbitrarias, sino que subsisten tanto tiempo como la religión misma. Se obedece a Dios cuando se acatan las leyes y la autoridad de los poderes que mantienen en pie el Estado.

Esta forma de ensamblaje entre la religión y el Estado no está exenta de peligros. De hecho se corre el riesgo de la arbitrariedad y el peligro de la tiranía y la opresión por parte del gobierno: esta situación se da en los Estados protestantes, y sólo en ellos puede tener lugar, pues es ahí donde existe aquella unidad de la religión y del Estado. “Se presupone ahí que sólo el soberano sabe, de un modo determinado, lo que es esencial y necesario para el Estado. [...] En lo referente a aquella verdad según la que las leyes son expresión de la voluntad divina se trata especialmente, por tanto, de determinar cuáles son estas leyes. Los principios en cuanto tales sólo son pensamientos abstractos, que tan sólo alcanzan su verdad en el desarrollo; mantenidos en su abstracción carecen totalmente de verdad”.²⁸⁶

Finalmente, y he ahí el interés de los tiempos modernos, está la escisión entre el Estado y la religión en los Estados católicos. “En

²⁸⁵ CR: 339.

²⁸⁶ CR: 341.

esta oposición, la religión sólo se manifiesta de una forma negativa y exige del hombre su renuncia a toda libertad; esta oposición significa, más en concreto, que el hombre en su conciencia real no posee en sí, en general, derecho alguno y que la religión no reconoce ningún derecho absoluto en el ámbito de la eticidad real. Tal es la enorme diferencia que ha surgido así en el mundo moderno, que consiste en preguntarse, en general, si la libertad humana ha de ser reconocida como algo verdadero en sí y para sí, o si ha de ser rechazada por la religión”²⁸⁷.

En la época moderna, la armonía entre Estado y religión, como vimos arriba, se genera en los Estados protestantes pero ello ocurre de un modo abstracto y riesgoso. Sin embargo, el protestantismo pone las condiciones de posibilidad de un renacimiento de la religión artística de los griegos con una práctica cristiana cotidiana del Dios amor, compatible con la religión de la libertad.

5. La religión conceptuada desde la vida estatal

Hallamos un nuevo nivel de problematización del vínculo entre religión y Estado en la *Filosofía del derecho*. Se trata de una observación o excursus del párrafo 270 que Hegel adicionó de su puño y letra. Este manuscrito es muy importante porque aclara los términos en los que debe entenderse, desde el punto de vista del concepto de Estado, la problemática de la religión. Lo que queda más patente es que Hegel está lejos de subsumir la política y el Estado en la religión, lo que derivaría, eso sí, en una especie de fanatismo político o Estado teocrático, en el que los poseedores de las verdades religiosas se crearían llamados a imponer, con los medios del poder político, una sola forma de ver la vida y de actuar. Por el contrario, Hegel se ubica asombrosamente como un pensador proclive a un Estado laico y tolerante de las distintas religiones, sin que ello implique negar la

²⁸⁷ CR: 343.

dimensión religiosa de la vida estatal. Y es que en el plano especulativo, el concepto de Estado y el de religión poseen la misma consistencia, pero en el plano institucional las comunidades religiosas están separadas del Estado. En esto Hegel es muy precavido y se resguarda de los peligros políticos del fanatismo religioso.

La religión, según Hegel, tiene como contenido la verdad absoluta y le pertenece la disposición más elevada; por ello, es el fundamento del Estado. “Pero si bien la religión constituye el *fundamento*, que contiene en sí lo ético en general y más precisamente la naturaleza del Estado como voluntad divina, es al mismo tiempo sólo *fundamento*, y es aquí donde ambas esferas se separan. El Estado es voluntad divina en cuanto *espíritu presente que se despliega en una figura real y en la organización de un mundo*. Quienes frente al Estado quieren aferrarse a la forma de la religión se comportan como los que en el conocimiento creen tener razón si permanecen exclusivamente en la esencia y no pasan de esta abstracción a la existencia, o como los que sólo quieren el bien abstracto y se reservan el arbitrio de determinar lo que es bueno”.²⁸⁸

Debemos reparar en que Hegel establece, en principio, dos niveles de ubicación de las palabras, y que, por lo tanto, adquieren un sentido distinto según se las ubique en uno o en otro. Cuando Hegel dice “en abstracto” o “sólo en esencia” significa que asienta las nociones de religión y de Estado en lo universal que únicamente es el comienzo. El paso a una esfera superior significa pasar al fundamento desde el cual, retroactivamente, lo inferior adquiere un verdadero sentido determinado, pero más importante aún, un nivel conceptual que envuelve a la existencia. Recuérdese que para Hegel la realidad efectiva es la unidad de lo universal y lo particular, unidad en la que lo particular aparece como independiente aunque es mantenida por el todo. De este modo, puede haber existencias que no sean realmente efectivas. En el terreno de lo universal, la religión y el Estado son espíritu autoconciente, altas creaciones de lo humano, pero cuando ello se concreta, se terrenaliza, se manifiesta en la realidad efectiva de las cosas,

²⁸⁸ FD: 336.

la religión y el Estado se mantienen separados, aunque no confrontados, porque ambos se asientan sobre el terreno de la eticidad históricamente construida. Por eso, Hegel asume que el Estado debe ser laico y tolerante de todas las religiones, y la iglesia debe mantenerse separada del Estado. A fin de cuentas, desde el horizonte de la comunidad estatal racional, no es deseable que se produzca la unidad del Estado y la Iglesia; en esto, Hegel es destacadamente moderno: “En el despotismo oriental existe la tan frecuentemente deseada unidad de la iglesia y del Estado, pero al mismo tiempo no existe el Estado, es decir, no existe su configuración autoconsciente en el derecho, la eticidad libre y el desarrollo orgánico, única digna del espíritu. Para que el Estado, en cuanto realidad ética del espíritu que se sabe, llegue a la existencia, es necesaria su separación de la forma de la autoridad y de la fe”.²⁸⁹ Evidentemente, la unidad entre la comunidad de la fe y la comunidad estatal es especulativa. Cuando se mezclan las dos esferas para interpretar inmediatamente lo empírico, se repite dogmáticamente las tesis de Popper, ya muchas veces referida.

Conclusiones

La filosofía de Hegel puede producir cierta sensación de desazón o de malestar cuando, con base en ella, se pretende comprender el presente. Pareciera como si Hegel justificara filosóficamente el orden establecido, fuera cual fuere. Tal es lo que parece surgir del célebre aforismo según el cual “Todo lo real es racional y todo lo racional es real”, escrito por Hegel tanto en la *Enciclopedia* como en la *Filosofía del Derecho*. En estas épocas de preponderancia del relativismo, de las pequeñas historias, de investigaciones de corto alcance, de acusaciones de ser pretensiosas y neurotizantes a las indagaciones que todavía se atreven a plantear lo universal, una filosofía como la hegeliana parece estar fuera de cuadro.

²⁸⁹ FD: 346.

Además, a Hegel se le ha acusado de ser representante de la razón eurocéntrica que desdeña a los pueblos “sin historia”, porque desde su punto de vista o su opinión hay culturas que no han alcanzado al espíritu.²⁹⁰

Podríamos multiplicar las críticas, pero con esto es suficiente para sintetizar lo que se ha hecho un lugar común al referirse a Hegel. Basta con reflexionar acerca de otro aforismo hegeliano, igualmente célebre: “El Búho de Minerva levanta el vuelo en el crepúsculo”. El pensar de Hegel es una propuesta de la manera en que debe conducirse el pensamiento para comprender la realidad efectiva. Por ejemplo, en el parágrafo 347 de la *Filosofía del Derecho* expone: “Al pueblo al que le corresponde un momento tal como principio natural, le está confiada la realización del mismo dentro del proceso evolutivo de la autoconciencia del espíritu universal. Ese pueblo es el pueblo dominante en la historia universal en esa época determinada, y sólo puede hacer época una vez en la historia. Frente a ese absoluto derecho suyo que le otorga el ser representante del nivel actual del desarrollo del espíritu universal, los espíritus de los otros pueblos carecen de derecho y, al igual que aquellos cuya época ya pasó, no cuentan más en la historia universal”.

Como se ve, Hegel no afirma ¡es bueno que sea así, y así debe ser! Él expone, en cambio, la manera en que se estructura un sistema de dominación mundial y propone una manera en que este proceso sea concebido. Los intérpretes de Hegel a veces quieren justificar, de mil maneras, párrafos como éste. No hace falta esconder bajo la alfombra estos impopulares pensamientos. Sólo hay que preguntar-

²⁹⁰ “La filosofía de la historia de Hegel es un magnífico ejemplo de cómo se considera a Occidente como emplazamiento geohistórico y al mismo tiempo como centro de enunciación. La historia se traslada de Oriente a Occidente”. Walter D. Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, op. cit. p. 59. El original se publicó en inglés en 2005. Tanto la lengua original, la traducción, así como el lugar de la edición son originalmente “occidentales” y particularmente europeos. Esta versión tan extendida como esencialmente incorrecta del pensamiento de Hegel, se hace patente en la siguiente afirmación del mismo autor: “De Sócrates a Kant y de Hegel a Marx, la razón avanza en línea recta”.

nos: ¿y no es cierto? Cuando algún autor crítico profiere contra Hegel la acusación de justificador del imperialismo, bastan dos cosas: 1) indagar desde qué horizonte de comprensión el autor crítico está eslabonando ideas para decir algo que posea sentido, y 2) los pueblos subordinados ¿han luchado o no por ser Estados, es decir, comunidades de libres que han combatido por el reconocimiento?

Por último, una cita del párrafo 344 del mismo libro: “En la obra del espíritu universal, los Estados, pueblos e individuos se erigen sobre su *determinado principio particular*, que tiene su realidad y su despliegue en su *constitución* y en toda la extensión de su *situación real*, y del cual son conscientes y en cuyo interés trabajan. Pero al mismo tiempo son miembros e instrumentos inconscientes [*bewusstlose*] de aquel trabajo interior en el que esas configuraciones desaparecen mientras el espíritu en y por sí prepara y elabora el pasaje a su próximo nivel superior”.

De nuevo, se trata de algo muy conocido: el ardid o la astucia de la razón para conseguir sus propósitos. La lectura de todo esto debe ser especulativa y no referida a la historia empírica de manera inmediata. Lo universal es realizado por lo particular e inclusive por el singular, sin negar todo lo que pudo haber sido, pero no fue. Lo que verdaderamente aconteció es historia presente.

Tenemos ahora más elementos para responder a las cuestiones que nos habíamos planteado al principio. Todo Estado tiene al menos dos tipos de vínculos constitutivos. Uno de ellos es el que une a los gobernantes con los gobernados y otro el que enlaza a los gobernados entre sí. Estos dos vínculos, cada uno por su lado, tienen un referente religioso, basado en un principio que se considera absoluto, aunque el régimen político sea liberal, republicano y democrático. Ahora bien: el vínculo entre estos dos vínculos es un orden trascendente como la nación o la patria, cuya génesis se relaciona obviamente con lo absoluto. En tiempos recientes, cuando la globalización del capital se impone como una necesidad para sobrevivir, ha primado la crítica liberal tanto al nacionalismo como al patriotismo, aunque curiosamente ha amainado la crítica del dogmatismo del capital. Lo importante, en todo caso, es no perder de vista que el Estado es imposible sin la idea de lo absoluto y ella es indudablemente de raigambre religiosa.

Por otro lado vimos que Hegel distingue las teocracias, las monarquías de derecho divino y el Estado secularizado y que, para él, la religión revelada, el cristianismo protestante, es la religión efectivamente real, que mejor expresa el espíritu moderno. Sin embargo es la formación (*Bildung*) cívica de los ciudadanos autónomos pero comunitariamente unidos, la religión que verdaderamente se adecua al ser comunitario del Estado.

Por último, nos preguntamos si podría haber una desviación fundamentalista de la conciliación hegeliana de Estado y religión, atribuible a la propia concepción comunitaria del Estado. En este punto hay que insistir en la distinción entre la mera existencia y el ser-allí efectivamente real. Si Hegel advirtió que no todo pueblo es un Estado, podríamos también decir que el despotismo, en cualquiera de sus formas, niega al Estado, y la única religión que lo sostiene sería el fanatismo, también en cualquiera de sus formas. Me parece que con esto podemos concluir, por ahora.

Bibliografía

Bibliografía citada de Hegel

- CA *La constitución de Alemania*, (1972) Madrid, Aguilar.
- CL *Ciencia de la lógica*, (1993) 2 tomos, sexta edición, Solar, Buenos Aires.
- CR *El concepto de religión*, (1981) Fondo de Cultura Económica, España.
- DEP *Dos escritos políticos*, (1987) Universidad Autónoma de Puebla, México.
- Dif *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, (1990) Tecnos, Madrid.
- DN *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural, Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*, (1979) Aguilar, Madrid.
- EJ *Escritos de juventud*, (1984) Fondo de Cultura Económica, España.
- EC «El espíritu del cristianismo y su destino», en: *EJ*.
- PS «La positividad de la religión cristiana», en: *EJ*.
- ENC *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, (1997) Alianza, Madrid.

- ENCj *Enciclopedia filosófica para el curso superior*, (2009) edición bilingüe, Biblos, Argentina.
- FD *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, (1988) EDHASA, Barcelona. *Grundrlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Suhrkamp,
- FE *Fenomenología del Espíritu*, (1986), (1987) séptima reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México. *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Alemania, Suhrkamp.
- FH *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, (1989) cuarta reimpresión, Alianza, Madrid.
- FR *Filosofía real*, (1984) Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- FyS *Fe y Saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, (s/f) Biblioteca Nueva, España.
- HF *Lecciones sobre historia de la filosofía*, (1985) tres tomos, cuarta reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México.
- HJ *Historia de Jesús*, (1981) segunda edición, Taurus, Madrid.
- Lm *La lógica de la Enciclopedia*, (2006) Leviatán, Argentina.
- PF *Propedéutica filosófica*, (s/f) Universidad Simón Bolívar, Caracas.
- RH *La razón en la historia*, (1972) Seminarios y Ediciones S.A., Madrid.
- SE *El sistema de la eticidad*, (1982) Editora Nacional, Madrid.

Otras obras

- Agamben, Giorgio (1988) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pretextos, España.
- (2006) *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Trotta, España.
- Álvarez Gómez, Mariano y Ma. Del Carmen Paredes Marín (eds.) (2000) *Razón, Libertad y Estado en Hegel*, Universidad de Salamanca, España.
- Álvarez, Eduardo (2001) *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*, España, Trotta.

- Amengual Coll, Gabriel (ed.) (1989) *Estudios sobre la «Filosofía del Derecho» de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, España.
- (2001) *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*, Trotta, España.
- Aricó, José (1980) *Marx y América Latina*, Alianza, México.
- Ávalos Tenorio, Gerardo y Joachim Hirsch (2008) *La política del capital*, Universidad Autónoma Metropolitana -Xochimilco, México.
- (2011) *Breve introducción al pensamiento de Hegel*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- (2001) *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*, 2ª, UAM-X, México.
- Badiou, Alain (1999) *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, España.
- Benhabib, Seyla (2005) *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Gedisa, España.
- (2006) *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Gedisa, España.
- (2006) *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Katz, Argentina.
- Benjamin, Walter (1975) *Gasammelte Schriften*, t. I, vol. 3, Suhtkamp, Frankfurt am Main.
- (1975) *Gesammelte Schriften*, T. I, Vol. 3, Suhrkamp, Frankfurt, p. 1232.
- (1977) *Tesis de filosofía de la historia*, en: *Id. Para una crítica de la violencia*, Premiá, México.
- Berlin, Isaiah (1993) *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, España.
- (2006) *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bobbio, Norberto (1981) *Studi hegeliani*, Giulio Einaudi, Italia.
- (1991) “Introducción” en: *Socialismo liberal*, Editorial Pablo Iglesias, España.
- (2003) *Teoría general de la política*, Trotta, España.
- (1987) *La democracia socialista*, Ediciones Documentas, Chile.
- Bourgeois, Bernard (2003) *Filosofía y derechos del hombre: desde Kant hasta Marx*, Siglo del Hombre, Colombia.

- Bubner, Rüdiger (2010) *Acción, historia y orden institucional. Ensayos de filosofía práctica y una reflexión sobre estética*, Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana, Argentina.
- Buchheim, Hans (1985) *Política y poder*, Alfa, Argentina.
- Buck-Morss, Susan (2000). "Hegel and Haiti", *Critical Inquirí*, Vol. 26. No. 4, Summer, University of Chicago, EUA. [En español: (2013), *Hegel, Haití y la historia universal*, Fondo de Cultura Económica, México.]
- Busse, Martin (1931) *Hegels Phänomenologie des Geistes un der Staat*, Junker und Dünnhaupt Verlag, Alemania.
- Colletti, Lucio (1977) *El marxismo y Hegel*, Grijalbo, México.
- Constant, Benjamin (1989) *Escritos políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, España.
- Croce, Benedetto (1979) *La historia como hazaña de la libertad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1943) *Lo vivo y lo muerto y lo muerto de la filosofía de Hegel*, Imán, Argentina.
- D'Hondt, Jacques (1971) *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Amorrortu, Argentina.
- Dotti, Jorge Eugenio (1983) *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Hachette, Argentina.
- Dri, Rubén (2001) "Religión y racionalidad en la Fenomenología del espíritu", en: *Id.* (editor), *Los caminos de la racionalidad. Mito, filosofía y religión*, Biblos, Argentina.
- (2009) *La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana*, Biblos, Argentina.
- (2007) *Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del sujeto-objeto*, Biblos, Argentina.
- (1996) *Intersubjetividad y reino de la verdad. Aproximaciones a la nueva racionalidad*, Biblos, Argentina.
- Dussel, Enrique (1991) *Método para una filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, México.
- (1991) *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Universidad de Guadalajara, México.
- Escotado, Antonio (1972) *La conciencia infeliz. Ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel*, en *Revista de Occidente*, España.

- Espinoza Lolas, Ricardo (2016), *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado. ¿Cómo se es revolucionario hoy?* Akal, España.
- Esquirol, Joseph M. (1998) *La frivolidad política del fin de la historia*, Caparrós, España.
- Ferrari, Oward (2006) *Hegel - Filosofía y política. La filosofía del Derecho*, 2 Tomos, Universidad nacional de Cuyo, Argentina.
- Fukuyama, Francis (1994) *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta-Agostini, España.
- Gabás Pallás, Raúl (1995) “La religión de la belleza y la religión revelada”, en Ma. Carmen Paredes Martín (ed.), *Política y religión en Hegel*, Universidad de Salamanca, España.
- Gadamer, Hans Georg (1988) *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Cátedra, España.
- Giusti, Miguel (ed.) (2014) *Dimensiones sobre la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del derecho de Hegel*, Anthropos / Pontificia Universidad Católica, España.
- Habermas, Jürgen (2006), *Entre naturalismo y religión*, Paidós, España.
- Hassner, Pierre (1993) “Georg W. F. Hegel”, en: Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Haym, Rudolf (1857-1974) *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, wesen und werth der Hegel schen Philosophie*, Darmstadt, Alemania.
- Henrich, Dieter (1990) *Hegel en su contexto*, Venezuela, Monte Ávila.
- Hobouse, L. T. (1981) *Teoría metafísica del Estado*, Aguilar, España.
- Honneth, Axel (2009) *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana, Argentina.
- (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, España.
- Hyppolite, Jean (1987) *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*, Universidad Autónoma de Puebla, México.
- Ilting, K-H. (1984) “Hegel’s concept of the state and Marx’s early critique”, en: Z.A. Pelczynsky (ed.), *The State and civil society. Studies in Hegel’s Political Philosophy*, Cambridge University, Londres-EUA.

- Jaeschke, Walter (1998) *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Akal, España.
- (2010) *Hegel Handbuch*, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar, Alemania.
- Kant, Immanuel (1987) *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1981) *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, España.
- Kervégan, Jean-François (2007) *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, Escolar y Mayo, España.
- Keucheyan (2013) *Hemisferio izquierda*, Siglo XXI, España.
- Kojève, Alexandre (2013) *Introducción a la lectura de Hegel. Lecciones sobre la Fenomenología del espíritu impartidas desde 1933 hasta 1939 en la École Pratique des Hautes Études*, Trotta, España.
- (1999) *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Fausto, Argentina.
- Labarrière, Pierre-Jean (1985) *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Lacan, Jacques (2004) *El Seminario 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*, 5ª reimpresión, Paidós, Argentina,
- Lassalle, Ferdinand (1989) *¿Qué es una constitución?* Ariel, España.
- Levinas, Emanuel (1987) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 2ª, Sígueme, España.
- Lilla, Mark (2004) *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política*, Debate, España.
- Losurdo, Domenico (1999) *Hegel e la libertà dei moderni*, Riuniti, Italia.
- Löwith, Karl (1971) “Aktualität und Inaktualität Hegels”, en: AA.VV. *Hegel-Bilanz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Alemania.
- Luhmann, Niklas (2007) *La religión de la sociedad*, Trotta, España.
- Lyon, David (2002) *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Cátedra, España.
- Malabou, Catherine (2013) *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Editorial Palinodi y Ediciones La Cebra, Argentina.
- Marinof, Lou (2002) *Más Platón y menos Prozac*, B, España.
- Marx, Karl (1970) *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Grijalbo, México.

- (1981) *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Tomo I, Vol. I, Siglo XXI, México.
- (1987) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Tomo I, Siglo XXI, México.
- Michalewski, Czeslaw (2008) *Hegel. La Phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix*, Ellipses, Francia.
- Mignolo, Walter (2005) *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, España.
- Miranda, Porfirio (1989) *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*, UAM-I, México.
- Nancy, Jean-Luc (2005) *Hegel. La inquietud de lo negativo*, Arena, España.
- O'Donnell, Guillermo y Philippe C. Schmitter (1988) *Transiciones desde un gobierno autoritario. Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*, Paidós, España.
- Oliva Mendoza, Carlos (coord.) (2010) *Hegel. Ciencia, experiencia y fenomenología*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
- Paredes Martín, Ma. Carmen (ed.) (1995) *Política y religión en Hegel*, Universidad de Salamanca, España.
- Pérez Cortés, Sergio (1989) *La política del concepto*, UAM, México.
- (2013) *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*, UAM, México.
- y Jorge Rendón Alarcón (2014) *El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la Filosofía Política de G.W.F. Hegel*, Gedisa / Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Pérez Soto, Carlos (2008) *Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales*, Ítaca México.
- (2006) *Sobre Hegel*, Palinodia, Chile.
- (2012) "Sobre reconicimiento y reconciliación", Inédito.
- Phillips, Christopher (2004) *Seis preguntas de Sócrates*, Taurus, España.
- Pinkard, Terry (2001) *Hegel. Una biografía*, Acento, España.
- (1996) *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University, EUA.
- Piñón, Francisco (1995), "Hegel y el fenómeno de la religión", en: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, No. 159, enero-marzo, FCPyS-UNAM, México.

- Popper, Karl R. (1992) *La miseria del historicismo*, Alianza Taurus, España.
- (1989) *La sociedad abierta y sus enemigos*, 3ª reimpresión, Paidós, España.
- Quante, Michael (2010) *El concepto de acción en Hegel*, Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana, España.
- Quinton, Anthony (comp.) (1974) *Filosofía Política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rawls, John (2007) *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Paidós, España.
- Rendón, Jorge (2008) *La sociedad dividida. La sociedad política en Hegel*, Ediciones Coyoacán, México.
- Ricoeur, Paul (2005) *Caminos del reconocimiento*, Trotta, España.
- Ripalda, José María (2005) *Los límites de la dialéctica*, Trotta, España.
- Ritter, Joachim (1989) “Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana”, en: Gabriel Amengual (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, España.
- (1982) *Hegel and the French Revolution*, Massachussets Institute of Technology, Londres.
- Rocco Lozano, Valerio (2012) “Hegel: una teología política ‘más acá de la ley’”, en: *Id.* y Roberto Navarrete (eds.), *Teología y teonomía de la política*, Abada, España.
- Rojas Hernández, Mario (2011) *Hegel y la libertad. Autodeterminación racional, intersubjetividad ética, Estado racional*, Ítaca, México.
- y Klaus Vieweg (coords.) (2014) *Reconocimiento, libertad y justicia. Actualidad de la filosofía práctica de Hegel*, Ítaca, México.
- Roudinesco, Elisabeth (1993) *La batalla de los cien años. Historia del psicoanálisis en Francia*, Tomo 2, Fundamentos, España.
- Schiller, Friedrich (1999) *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, España.
- Schmitt, Carl (2001) “Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”, en: Héctor Orestes Aguilar (selecc.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Siep, Ludwig (1989) “Qué significa: ‘Superación de la moralidad en eticidad’ en la ‘Filosofía del Derecho de Hegel’”, en: Gabriel Amengual (ed.),

- Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, España.
- (2015) *El camino de la fenomenología del espíritu*. Un comentario introductorio de *Escrito sobre la diferencia* y la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, Anthropos, España.
- Simon, Josef (1982) *El problema del lenguaje en Hegel*, Taurus, España.
- Skinner, Quentin (2012) *El nacimiento del Estado*, Gorla, Argentina.
- Smith, Steven (2003) *Hegel y el liberalismo político*, Coyoacán, México.
- Sohn-Rethel, Alfred (s/a) *Trabajo intelectual y trabajo manual*, El Viejo Topo, Colombia.
- Sören Hoffmann, Thomas (2014) *Hegel: una propedéutica*, Editorial Biblos, Argentina.
- Stewart, Jon (2014) *La unidad de la Fenomenología del espíritu de Hegel. Una interpretación sistemática*, Universidad Iberoamericana, México.
- (1996) *The Hegel Myths and Legends*, Northwestern University, EUA.
- Taylor, Charles (1993) *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1983) *Hegel y la sociedad moderna*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (2010) *Hegel*. Anthropos / Universidad Iberoamericana / UAM-I, España.
- (2003) *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, España.
- Traverso, Enzo (2003) *La violencia nazi*, Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- Trías, Eugenio (1981) *El lenguaje del perdón*, Anagrama, España.
- Valcárcel, Amelia (1988) *Hegel y la ética. Sobre la superación de la 'mera moral'*, Antrhropos, España.
- Vieweg, Klaus (2009), *La idea de libertad. Contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*, UAM-I / Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda, México.
- Viroli, Maurizio (2009) *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*, Akal, España.
- Watzlawick, Paul (2003) *¿Es real la realidad? Confusión, desinformación, comunicación*, Herder, España.

- Weber, Max (2004), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1984) *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Weil, Eric (s/a), *Hegel y el Estado*, Nagelkop, Argentina.
- Werner, Klaus y Hans Weiss (2006) *El libro negro de las marcas. El lado oscuro de las empresas globales*, Debolsillo, México.
- Williams, William A. (1989) *El imperio como forma de vida*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Žižek, Slavoj (2015) *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Akal, España.
- (2013) *El más sublime de los histéricos*, Paidós, Argentina.
- y Glyn Daly (2006) *Arriesgar lo imposible*, Trotta, España.
- (2005) *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Argentina.
- (2004) *La revolución blanda*, Atuel, Argentina.
- (2003) “El sujeto interpasivo”, en: *Posiciones* 2, noviembre, Parusía, Argentina.
- (2002) *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-textos, España.
- (2002) *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*, Pre-Textos, España.
- (2001) *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Argentina.
- y Frederic Jameson (1998) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Argentina.
- (1998) *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*, Paidós, Argentina.
- (1992) *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México.
- (s/f) “Capitalistas, sí..., pero zen...”, en: http://www.lemondediplomatique.cl/article.php?id_article=36

Otros títulos de la colección

**El telos de la modernidad.
Dos estudios sobre la filosofía política
de G. W. F. Hegel**

Sergio Pérez y Jorge Rendón

**Nicht für immer! ¡no para siempre!
Introducción al pensamiento crítico
y a la Teoría crítica frankfurtiana**

Ambra Polidori y Raymundo Mier (editores)

**Dudas filosóficas.
Ensayos sobre escepticismo antiguo,
moderno y contemporáneo**

Jorge Ornelas y Armando Cántora
(coordinadores)

La era secular, Vols. I y II

Charles Taylor

**Por una política afirmativa.
Itinerarios éticos**

Rosi Braidoti

**Palabras que permanecen palabras
por venir. Micropolítica y poética
en psicoterapia**

Marcelo Pakman

**El sentido de lo justo. Para una ética del
cambio, el cuerpo y la presencia**

Marcelo Pakman

Gerardo Ávalos Tenorio

Hegel actual

La paciencia de lo negativo

“Mi relación con Hegel es muy sencilla. Soy discípulo de Hegel y la vocinglería presuntuosa de los epígonos que creen haber enterrado a este pensador eminente me parece francamente ridícula. No obstante, me he tomado la libertad de adoptar para con mi maestro una actitud crítica, de desembarazar su dialéctica de su misticismo y hacerle experimentar un cambio profundo”.

Karl Marx

“Huir realmente de Hegel presupone darse cuenta con exactitud de lo que cuesta separarse de él; ello presupone saber hasta dónde Hegel, quizás insidiosamente, se ha acercado a nosotros; ello presupone saber, en lo que nos permite pensar contra Hegel, lo que es todavía hegeliano; y de valorar en qué medida nuestros intentos contra él no son sino una treta más por su parte, al final de la cual él nos está esperando, inmóvil, en otro lugar”.

Michel Foucault

La filosofía de Hegel es actual. Se dirá que siempre lo ha sido como la de cualquier otro pensador que se elevó a lo especulativo para reflexionar sobre los temas de preocupación (si no de angustia) para los seres humanos. En parte esto es cierto, pero Hegel tiene una inquietante actualidad en una época saturada de retóricas progresistas, críticas de la forma de vida hegemónica, rabiosamente adversas a las injusticias patentes y proclives a la “inclusión del otro”, pero, paradójicamente, insulsas e inocuas para localizar el fundamento de los males. El de Hegel, es un pensamiento tan potente que sigue mostrando los contrasentidos de las más diversas posturas que arrogantemente lo han dado por anacrónico y superado. La estrategia de Hegel consiste en mostrar que los conceptos y las categorías que se usan para registrar empíricamente lo que aparece como “realidad”, en verdad no están ahí afuera sino en el proceso mismo del pensar, y que éste no flota en el aire ni en una mente genial sino que es un resultado histórico, es decir, político en un sentido amplio. Este libro examina algunos aspectos de esta actualidad de Hegel.

CLADEMA
Filosofía

gedisa


Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Xochimilco

IBIC: HPCF3 302567
ISBN 978-84-9784-254-9



9 788497 842549
ISBN UAM 978-607-28-1416-5