

Hegel, filósofo del Estado

RHINA ROUX*

THIS ESSAY RECONSTRUCTS THE FOUNDATION of the Hegelian concept of the State systematically exposed in 1821 in *Elements of the Philosophy of Right*. With this work, following the reflexive method deployed in his *Science of Logic*, the German thinker went beyond contractual theses by developing the idea of the State as an “ethical totality”: a complex network of relationships, duties and rights that, including the family and civil society, has as its organizing and articulating foundation the political constitution of the State and its institutional scaffolding: the constitutional monarchy. On this foundation, the state organization could overcome the tearing of modern society, atomized by private interests, while allowing the realization of freedom of modern man in belonging to a community objectified in customs, laws and institutions.

Keywords: *Hegel, State.*

ESTE ENSAYO RECONSTRUYE LA FUNDAMENTACIÓN del concepto hegeliano del Estado expuesta sistemáticamente en 1821 en los *Lineamientos fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Derecho natural y ciencia del Estado en compendio. Con esta obra, siguiendo el método reflexivo desplegado en su *Ciencia de la Lógica*, el pensador alemán superaba las tesis contractualistas desarrollando la idea del Estado como una ‘totalidad ética’: un complejo entramado de deberes y derechos que, comprendiendo a la familia y la sociedad civil, tiene como fundamento ordenador y articulador la constitución política del Estado y su andamiaje institucional: la monarquía constitucional. En esta fundamentación la organización estatal era capaz de superar el desgarramiento de la sociedad moderna, atomizada por intereses privados, al tiempo que permitía la realización de la libertad del hombre moderno en la pertenencia a una comunidad objetivada en costumbres, leyes e instituciones.

Palabras clave: *Hegel, Estado.*

* Doctora en Ciencia Política. Profesora investigadora. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

El pueblo, *sin* sus monarcas y sin la *articulación* del todo vinculado necesaria e inmediatamente con ellos al respecto, es la masa amorfa que ya no es ningún Estado y a la que no le corresponde *ninguna* de las determinaciones que sólo existen en el todo *formado en sí*: soberanía, gobierno, tribunales, autoridad, clases y demás.

G. W. F. Hegel

Introducción

En la multiseccular historia de la teoría política moderna Hegel ocupa un lugar deslumbrante. Su relevancia se debe entre otras razones a su conceptualización del Estado, construida en debate filosófico con el empirismo, las teorías contractualistas y el formalismo kantiano. En esta conceptualización, Hegel distinguió por primera vez las esferas del Estado y de la sociedad civil como dos ámbitos diferenciados e internamente articulados de la vida pública moderna y fundamentó la idea del Estado como una “totalidad ética” que, comprendiendo las esferas de la familia y la sociedad civil, superaba los desgarramientos de la sociedad moderna, atomizada por intereses privados.

Abordar el estudio del pensamiento político de Hegel supone por supuesto remontar los habituales prejuicios y caricaturizaciones: desde las que, alegando la adhesión de Hegel a la monarquía constitucional, redujeron su teoría política a una apología del Estado prusiano, hasta las que encontraron en su pensamiento fuertes pulsiones totalitarias. Lo cierto es que en su tratamiento filosófico del Estado, Hegel no se refirió a ninguna forma estatal concreta existente en su tiempo, pero tampoco a un modelo ideal construido en la imaginación. Fiel a su convicción de que la tarea de la filosofía es concebir *lo que es* y no enseñar cómo debe ser el mundo, su propósito fue más bien mostrar la *idea* del Estado, es decir, “*comprender y exponer al Estado como algo racional en sí*”, enseñando no cómo debe ser el Estado, sino más bien “cómo él, el universo ético, debe ser conocido” (Hegel, 1993: Prólogo). Como observó lúcidamente Eric Weil hace más de setenta años, Hegel no fue el filósofo de Prusia, sino el filósofo del Estado moderno (Weil, 1996: 97).

En ese ejercicio reflexivo Hegel fundamentó la idea del Estado como realización de la libertad concreta. La libertad entendida no como mero arbitrio de una voluntad caprichosa o como la “libertad negativa” que Isaiah Berlin encontró en pensadores liberales como John Locke y Benjamin Constant

(Berlin, 2010: 47-60), sino como un concepto intersubjetivo. Esa libertad, escribía Hegel, en que “el hombre no está unilateralmente dentro de sí, sino que se limita gustoso en relación con otro” y en la que “sólo al considerar al otro como otro se tiene el sentimiento de sí mismo” (Hegel, 1988: agregado al § 7). El Estado, conteniendo en sí los momentos de la familia y de la sociedad civil y revelándose como su *verdadero fundamento*, aparecía así en la exposición hegeliana como un entramado de deberes y derechos en que se realizaban plenamente los deseos e intereses particulares en tanto partícipes de una “comunidad ética”, sólo subordinada en la historia universal al *espíritu del mundo*.

Situando su filosofía política en el conjunto de su entero sistema filosófico, este ensayo resume la compleja fundamentación hegeliana del Estado expuesta sistemáticamente en los *Lineamientos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, obra publicada en 1821 con el subtítulo *Derecho natural y ciencia del Estado en compendio*.¹ Lo hace explicando los presupuestos de su filosofía política y siguiendo el encadenamiento de conceptos que constituye el razonamiento filosófico hegeliano sobre el Estado en el mundo moderno. Este ensayo considera que, a doscientos años de la publicación del texto en el que Hegel expuso los conceptos y categorías definitivos de su filosofía política, éste sigue brindando claves teóricas para comprender la moderna trama estatal en toda su complejidad: como un elaborado proceso de *fragmentación* e *integración* política de la sociedad moderna objetivado en leyes e instituciones y recreado en la vida cotidiana como “segunda naturaleza”.

El Estado, un jeroglífico de la razón

“El Estado debe considerarse como un gran edificio arquitectónico, como un jeroglífico de la razón, que se expone en la realidad”, escribió Hegel en su *Filosofía del Derecho* argumentando la pertinencia de la monarquía constitucional como la forma adecuada de organización de la moderna vida estatal (Hegel, 1988: agregado al § 279). El método para descifrar este jeroglífico de la razón, descartando lo accidental y arbitrario para encontrar lo racional y

¹ Recurrimos a dos traducciones de esta obra en castellano: la realizada por Carlos Díaz de la edición ya canónica preparada por K. H. Ilting (publicada en Madrid en 1993 bajo el sello editorial Libertarias/Prodhufo) y la realizada por Juan Luis Vernal (publicada en Barcelona en 1988 bajo el sello editorial Edhasa), que incluye observaciones y comentarios de Hegel no incluidos en la primera.

esencial, no consistía en rastrear el origen histórico del Estado ni en observar las instituciones políticas existentes, sino en emprender el proceso reflexivo expuesto en su *Ciencia de la Lógica*: un camino del pensamiento que destruyendo las ilusiones del empirismo sostenidas en la experiencia sensible, era capaz de aprehender con la razón la “realidad efectiva” (*Wirklichkeit*) del Estado en su devenir, su esencia y sus formas de aparición.

El célebre aforismo de Hegel incluido en el Prólogo a su *Filosofía del Derecho*, según el cual “lo que es racional es real, y lo que es real es racional”, tantas veces interpretado como una expresión conservadora, intentaba resumir justamente la posición epistemológica del llamado “idealismo” alemán: la de que nada de lo que existe es verdadero en la forma en que se presenta, que la realidad efectiva (*Wirklichkeit*: unidad de esencia y existencia) sólo “es” en tanto pensada y que la filosofía, “por ser la *averiguación de lo racional*, precisamente por eso es la *comprensión de lo actual*, y no en la exposición de un *allende* que sabe Dios dónde habría de estar” (Hegel, 1993: prólogo, p.XIX). “El pensamiento es esencialmente la negación de un existente inmediato”, había escrito Hegel en 1817 en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*:

(...) lo esencial, lo que importa conocer, no se da inmediatamente en la conciencia, no es aquello que se nos ofrece a primera vista y desde el primer momento, sino que es preciso reflexionar para llegar a su verdadera naturaleza, y ésta sólo se consigue con la reflexión [...] Puesto que la verdadera naturaleza de las cosas se manifiesta por la reflexión, y el pensamiento reflexivo es mi propia actividad, las cosas pueden ser consideradas desde este punto de vista, como el producto de mi espíritu, en cuanto sujeto pensante. (Hegel, 1990: § 21 y 23)

Para Hegel, sin embargo, la actividad del sujeto pensante no era solamente contemplativa. La razón tenía un potencial práctico liberador al negar los elementos irracionales de una realidad “positivamente dada”. “La libertad del sujeto pensante implica a su vez su libertad moral y práctica”, escribió Marcuse en 1941 en su clásico libro sobre la contribución de la filosofía negativa y la dialéctica hegelianas en el surgimiento de la Teoría Crítica: “Pues la verdad que éste contempla no es objeto de una contemplación pasiva, sino una potencialidad objetiva que reclama ser realizada. La idea de la razón implica la libertad de actuar conforme a la razón” (Marcuse, 1984: 251). A la razón como actividad transformadora se refirió el propio Hegel en un pasaje agregado al parágrafo 22 de la *Enciclopedia* recuperado por Ernst Bloch:

Para llegar a saber qué es lo verdadero en las cosas no basta con la simple atención, sino que hace falta, además, nuestra actividad subjetiva, que se encarga de transformar lo inmediatamente dado. A primera vista esto parece algo totalmente vuelto del revés y contrario al fin de que se trata en el conocer. No obstante, puede afirmarse que ha sido convicción de todos los tiempos la de que sólo mediante la transformación de lo inmediato por medio de la reflexión puede llegar a alcanzarse lo esencial. (Bloch, 1985: 79-80)

Desde esta posición teórica y práctica, Hegel desechó la fundamentación que hacía radicar la naturaleza del Estado en una relación contractual, como la que de Hobbes a Kant había apelado a la figura del “contrato” para derivar racionalmente el tránsito de un hipotético “estado de naturaleza” a una sociedad civil o política. Su cuestionamiento no se dirigía empero a la falsedad empírica del contrato, sino a su *inconsistencia racional* para fundamentar la existencia de una comunidad política. En esa fundamentación, advertía Hegel, se entregan “las determinaciones de la propiedad privada [el contrato entre particulares] a una esfera que es de naturaleza completamente distinta y más alta”, haciendo depender la pertenencia al Estado del arbitrio individual. “La determinación racional del hombre es vivir en un Estado, y si no existe aún, la razón exige que se lo funde” (Hegel, 1988: agregado al § 75), agregaba el filósofo en clara afinidad intelectual con la consideración aristotélica de la condición propiamente humana en tanto perteneciente a una comunidad política.

Frente a esa tradición, Hegel expuso una fundamentación del Estado que tuvo como presupuesto, sin embargo, no la “bella libertad” del mundo griego en que la esclavitud era la condición necesaria de la libertad personal y política de sus ciudadanos, sino la *voluntad libre* del mundo moderno. “Ni Sócrates, ni Platón, ni Aristóteles han tenido la conciencia de que el hombre abstracto, el hombre universal, es libre”, apuntaría categóricamente en sus lecciones sobre la filosofía de la historia (Hegel, 1997: 460).

El presupuesto, la voluntad libre.
Derecho abstracto y moralidad _____

Los *Lineamientos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, obra publicada en 1821 con el subtítulo *Derecho natural y ciencia del Estado en compendio*, se ubican en el sistema filosófico hegeliano en la parte correspondiente a la Filosofía del Espíritu, orientada a enseñar “el más concreto de los conocimientos

y, por lo mismo, el más alto y difícil”: el conocimiento de la verdad del ser humano; es decir, su conciencia de la libertad (Hegel, 1990: § 377 y 382). Constituyen la exposición sistemática de su segunda sección, el Espíritu objetivo, dedicada a mostrar las configuraciones de la libertad en el mundo moderno de la existencia humana: el *derecho abstracto*, la *moralidad* y la *eticidad*. “El ámbito del derecho es en general lo *espiritual* y su lugar más exacto y su punto de partida la *voluntad*, que es *libre* de tal modo que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido a partir de él mismo como una segunda naturaleza”, escribió Hegel en su Introducción (Hegel, 1993: § 4).

Como principio del derecho, de la moralidad y la eticidad, la libertad de la voluntad no refería sin embargo al arbitrio de una voluntad particular, sino a la voluntad que tiene conciencia de sí misma y de su esencia como voluntad libre en un mundo compartido con los demás. Como observó Miranda, la clave de la *Filosofía del Derecho*, “la obra más incomprendida de Hegel”, es la *intersubjetividad*, la vinculación entre seres humanos como un fin en sí mismo (Miranda, 1989: 276) y el mundo del espíritu por él pensado, “que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza”, el de la civilización moderna: el mundo de las relaciones contractuales fundadas en la independencia personal, el mundo de la especializada división del trabajo, de la maquinización y la alienación, con su tendencia a la acumulación de riquezas en pocas manos y su propensión a la colonización de otras tierras.

En esta civilización Hegel encontró un principio universal desconocido en las sociedades orientales y en el mundo antiguo: la *libertad de la persona*. Había descubierto su origen lejano en la doctrina cristiana del pecado original, que al indicar la maldad natural del ser humano le había otorgado también la condición de una criatura libre, responsable de no dejarse arrastrar por sus impulsos naturales, haciendo del cristianismo la “religión de la libertad”. Este principio se había actualizado para Hegel con la Reforma protestante y la “doctrina de la libertad” de Lutero: un sencillo monje que cuestionando la autoridad de sacerdotes y seglares había dejado a la conciencia íntima, la conciencia moral de los seres humanos, la tarea de superar su existencia natural para alcanzar su esencia espiritual.

El principio de la subjetividad libre había triunfado para Hegel en el proceso histórico desatado en Europa con la Revolución Francesa, a la que el pensador alemán siguió celebrando hasta el final de su vida como un acontecimiento en que “el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo”: el turbulento

proceso histórico que de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* al Imperio napoleónico, pasando por la “libertad del vacío” de la dictadura jacobina, le había significado la realización del principio rousseauiano y kantiano de la voluntad libre como fundamento sustancial de todos los derechos. En su mirada, la Revolución Francesa debía considerarse “una revolución de importancia en la historia universal”, pues con ella se habían promulgado las leyes de la *libertad real*. Esta libertad, explicaba en sus lecciones de filosofía de la historia, comprendía “la libertad de la propiedad y la libertad de la persona”:

Termina toda la sujeción del vínculo feudal; desaparecen todas las determinaciones procedentes del derecho feudal, los diezmos y gabelas. La libertad real comprende además la libertad del trabajo; que se permita al hombre emplear sus fuerzas como quiera y el libre acceso a todos los cargos públicos. Estos son los momentos de la libertad real, que no descansan en el sentimiento, pues este tolera la existencia de la servidumbre y la esclavitud, sino en el pensamiento y la conciencia que el hombre tiene de sí mismo, esto es, de su esencia espiritual. (Hegel, 1997: 693)

El presupuesto de su filosofía política fue entonces el concepto de la *voluntad libre*, de la que Hegel fue desplegando sus determinaciones a través de distintas figuras en el mundo moderno de la existencia humana. En esta exposición, que no siguió un desarrollo histórico sino conceptual, los momentos del *derecho formal* y la *moralidad* fueron presentados como formas abstractas cuyo verdadero fundamento es la *eticidad*: un mundo social compartido y objetivado en costumbres, leyes e instituciones en el cual el Estado, conteniendo en sí los momentos de la familia y la sociedad civil, representaba la realización de la libertad en su configuración más concreta.

En su arranque conceptual, Hegel abordó primero la esfera del *derecho abstracto*, es decir, el ámbito de las relaciones contractuales entre individuos autónomos en un mundo de cosas apropiables, carentes de libertad, en el que la voluntad tiene conciencia de sí en su identidad abstracta como *persona*: un sujeto de derechos cuya corporalidad viviente no debe ser maltratada ni su existencia sometida al poder o la violencia de otro. Su precepto es, por tanto, “*sé una persona y respeta a los demás como personas*” (Hegel, 1993: §36).

Se trata de una esfera en que la voluntad deviene objetiva en el derecho de apropiación sobre las cosas y en su posesión efectiva como propiedad privada,

reconocible por los demás. La racionalidad de este derecho no radicaba para Hegel en la satisfacción de necesidades sino en que la persona, declarando una cosa como de su propiedad, creaba el presupuesto de su acción libre en el mundo. Como observó Avineri, para Hegel la propiedad era un atributo social y un momento en la lucha por el reconocimiento (Avineri, 1994: 88-89), cuyas determinaciones sólo podían subordinarse, advertía el filósofo, “a superiores esferas del derecho, a una comunidad, al Estado, tal como respecto a la propiedad privada es el caso de la propiedad de la denominada persona moral o el de la propiedad de mano muerta” (Hegel, 1993: § 46).

La enajenación de la propiedad privada podía incluir las producciones individuales y el uso *limitado en el tiempo* de las habilidades corporales o espirituales de la persona, pero no todo el tiempo concreto de trabajo, que convertiría la propia personalidad en propiedad de otro. “La diferencia expuesta”, explicaba, “es la que existe entre un esclavo y el peón actual o el jornalero asalariado: el esclavo ateniense tenía quizá quehaceres más livianos y un trabajo más espiritual que normalmente nuestros criados, pero era sin embargo un esclavo porque toda la extensión de su actividad estaba enajenada a su señor” (Hegel, 1988: agregado al § 67).

La figura del *contrato* era analizada como la mediación que permite a las voluntades donar, permutar y comerciar sin ejercerse violencia entre ellas: como una relación jurídica que supone para los participantes su *reconocimiento recíproco como personas y propietarios*. En este punto Hegel calificaba de “vergonzosa” la subsunción kantiana del matrimonio en el concepto de contrato y criticaba también la tradición que hacía radicar la naturaleza del Estado en una relación contractual, haciendo depender la pertenencia al Estado del arbitrio individual. El análisis hegeliano de las modernas relaciones jurídicas entre propietarios privados no excluía la existencia del Estado, sino la presuponía.

Los conflictos jurídicos originados en los diversos grados de injusticia cometidos por los particulares en sus relaciones contractuales (injusticia de buena fe, fraude y delito), la invalidez de la venganza en tanto nueva lesión producida por la voluntad particular y la necesidad de restablecer la validez universal del derecho, prepararon en su exposición el tránsito a la esfera de la *moralidad*: el mundo de la acción moral en que la *persona*, voluntad meramente posesiva, se convierte en un *sujeto* motivado e intencionado que quiere la universalidad como tal: “la disposición de querer aquello que es bueno *en sí y para sí*” (Hegel, 1993: § 137). De este modo, observó Ilting, Hegel declaraba expresamente el reconocimiento de normas morales como

una condición necesaria para el mantenimiento del Estado, divergiendo con ello de todos los teóricos anteriores del Estado (Ilting, 1989: 75).

Sin embargo, a diferencia de la ética kantiana, que había formulado imperativos categóricos –carentes de contenido– como máximas universales de la acción de una voluntad pura, para Hegel la conciencia moral pertenece y está siempre referida a un mundo compartido con los demás. Está inserta, por lo tanto, en la política, “de modo que la moral presenta también estructuras y determinaciones de la convivencia humana, regulada intersubjetiva, social y políticamente” (Amengual, 2001: 12). Reconociendo en Kant el mérito de haber ubicado la raíz del deber moral en la autonomía de la voluntad, pero criticando al mismo tiempo su “vacío formalismo” y “una retórica del *deber por el deber mismo*” (que podría incluso justificar un modo de proceder injusto), Hegel exigía entonces pasar del “mero punto de vista moral” al concepto *eticidad*: “identidad concreta del bien y de la voluntad subjetiva”. “La moralidad y el momento anterior del derecho formal son abstracciones cuya verdad sólo es la *eticidad*”, escribió en su Introducción, resumiendo el tránsito conceptual al mundo concreto, social, de lo ético. Aquí reafirmaba: “Lo jurídico y lo moral no pueden existir por sí y deben tener lo ético como fundamento [...] el derecho sólo existe como rama de una totalidad, como planta que crece en torno a un árbol firme en y por sí” (Hegel, 1988: agregado al § 141).

Sittlichkeit. Familia, sociedad civil y el Estado como verdadero fundamento

Aunque por su origen etimológico los términos *moralidad* y *eticidad* son sinónimos (del latín *mor* y del griego *ethos*, ambos referentes a las costumbres), Hegel utilizó estas dos palabras para hacer una distinción conceptual. Mientras que reservó la palabra *Moralität* para aludir a los motivos subjetivos de la acción del sujeto moral, con el término *Sittlichkeit* se refirió en cambio al entramado de deberes y derechos en que se realiza la libertad de individuos pertenecientes a un mundo común objetivado en costumbres, tradiciones, leyes e instituciones:

La eticidad es la idea de la libertad en cuanto bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y –por medio de su actuar– su realidad, así como este actuar tiene en el ser ético su base en sí y para sí y su fin motor, el concepto de libertad que se ha convertido en mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia. (Hegel, 1993: § 142)

Con el uso del término *Sittlichkeit*, traducido como “moral objetiva”, “vida ética” o “mundo ético”, la identificación de Hegel con la imagen griega de la libertad como sólo realizable en la pertenencia a un mundo compartido, la *koinonía politiké*, es evidente. Lo ético, en cuanto modo de actuar universal de los individuos, apuntaba Hegel, *aparece como costumbre (erscheint das Sittliche)*, de tal manera que el espíritu de la libertad se convierte en hábito, “segunda naturaleza” (Hegel, 1993: §151). Sin embargo, en contraste con la “eticidad inocente”, irreflexiva, de la “bella libertad” griega, en que la identificación del ciudadano con su ciudad sólo existía como simple costumbre y la obediencia a las leyes como un acto inercial (por ser las “leyes de la patria”), en este caso la eticidad supone la identificación libre y consciente de los individuos en la vida comunitaria y la obediencia a las leyes no como producto del hábito sino de la conciencia de un deber. Para decirlo con Cordua, el “mundo ético” de Hegel es el mundo del individuo civilizado moderno: un mundo unido por leyes, tradiciones y aspiraciones comunes en que el individuo puede actuar y realizarse, y en el que la correspondencia recíproca con la comunidad se ha tornado consciente y voluntaria (Cordua, 1989: 21-22).

La *eticidad*, forma cumplida del mundo humano en una vida compartida con todos, abarca en sí como su fundamento a las dos esferas previas (el derecho abstracto y la moralidad), desplegándose en los momentos de la *familia*, la *sociedad civil* y el *Estado*. La familia, que Hegel consideró la primera “raíz ética” del Estado, representa “la eticidad en la forma de lo natural”, en que la conciencia de la propia individualidad se realiza en tanto se es miembro de una comunidad unida por el sentimiento, el amor. Su punto de partida objetivo es el libre consentimiento de las personas para constituir en el matrimonio monogámico una persona jurídica, abandonando en esa unidad su personalidad natural e individual. A la familia pertenece la posesión permanente y segura de un *patrimonio*, que transforma la propiedad abstracta de la esfera del derecho en la adquisición y cuidado para algo común, es decir, en algo ético. La familia se realiza, por último, en la *educación de los hijos*, orientada a “elevar a los hijos, desde la inmediatez natural en que ellos se hallan originariamente, a la autonomía y a la libre personalidad, y con ello a la capacidad para salir de la unidad natural de la familia” (Hegel, 1993: § 175).

La disolución de la familia y la diferenciación de sus elementos en una multiplicidad de familias, relacionadas entre sí como personas jurídicas concretas e independientes, determina el tránsito al “mundo fenoménico

de lo ético”: la *sociedad civil (die bürgerliche Gesellschaft)*, esfera de los ciudadanos (*die Bürger*) como *personas privadas* en que la eticidad parece perdida en una maraña de intereses particulares. Hegel encontró sin embargo el momento de la universalidad como condición necesaria de esta esfera (como “estado exterior de la necesidad y del entendimiento”) en la dependencia que entrelaza a los particulares en su utilización recíproca para la realización de sus fines egoístas:

Como ciudadanos de este Estado, los individuos son personas privadas que tienen como finalidad su propio interés. Dado que éste se halla mediado por lo universal, de que este modo a ellos les aparece como medio, sólo puede ser alcanzado por ellos en la medida en que ellos mismos determinen su saber, querer y hacer de forma universal, y se transforme cada uno en un miembro de la cadena de este conjunto. (Hegel, 1993: § 187)

La sociedad civil burguesa, que presupone y a la vez se distingue conceptualmente del Estado, contiene tres momentos: *sistema de las necesidades, administración de justicia y policía, y corporación*. En el sistema de las necesidades, analizado de la mano de los economistas clásicos, Hegel descubrió la dependencia recíproca que enlaza a los individuos en las actividades orientadas a la satisfacción de sus necesidades, en las que “todo lo particular deviene social” (Hegel, 1988: agregado al § 192). Es la esfera del trabajo y de los intercambios mercantiles, en que la posibilidad de participación en el patrimonio general, esto es, el patrimonio particular, está condicionada por una base inmediata propia (capital) y por la habilidad.

El conjunto total, agregaba, “se configura en *sistemas particulares* de necesidades, medios y trabajo, de las formas de satisfacción y de la enseñanza teórica y práctica, sistemas en que los individuos están repartidos constituyendo una diferencia de *clases (die Stände)* (Hegel, 1993: § 201): la clase *sustancial*, que tiene su patrimonio en la tierra que trabaja, la clase *formal* o reflexiva, que incluye a las clases industrial, fabril y comercial, y la clase *universal*, los funcionarios del Estado que disponiendo de un patrimonio privado o de una retribución estatal puede dedicarse a los intereses generales de la sociedad. Después de la familia, las clases sociales representan la segunda base del Estado, pues su importancia radica en el hecho de que “las personas privadas, a pesar de su egoísmo, tienen que dirigirse necesariamente a los demás” (Hegel, 1988: agregado al § 201), haciendo

de la sociedad civil no una esfera de individuos disgregados, sino un todo orgánicamente constituido cuya solidez y firmeza debe garantizarse por el Estado. Como observó Rosenfield en su estudio de esta obra:

Esta articulación a través de los estados sociales es lo que, en verdad, hace al individuo miembro de la sociedad civil burguesa. Se convierte en miembro de esta sociedad porque pertenece a un estado social. Los estados sociales son determinaciones sustanciales de la totalidad ética [...] La sociedad no es un agregado atomístico, sino un todo constituido orgánicamente, cuyos estados sociales expresan el movimiento constitutivo. (Rosenfield, 1989: 195)

Conocedor de los economistas clásicos, Hegel contempló en la moderna sociedad civil una sociedad inherentemente conflictiva, desgarrada por tensiones y contradicciones, con tendencias polarizantes de concentración de la riqueza en pocas manos y de creciente miseria de la clase ligada al trabajo fabril. Con la extensión de la maquinización y la cada vez más especializada división del trabajo, advirtió también los fenómenos de la abstractificación y alienación del trabajo, lo cual hizo de Hegel “uno de los tempranos críticos radicales del moderno sistema industrial” (Avineri, 1994: 93).

Entre las tendencias contradictorias de esta sociedad, Hegel observó “la caída de una gran masa por debajo del nivel de un cierto modo de subsistencia” y, con ello, el surgimiento de lo que llamó la “plebe” (*der Pöbel*), despojada del “sentimiento del derecho y de la dignidad de existir por el propio trabajo y actividad” (Hegel, 1993: § 244). Con este sustantivo Hegel no se refería sin embargo a la condición de pobreza en sí, sino a las “disposiciones” asociadas a ella, como la “íntima indignación” contra los ricos y el gobierno, factor potencial de disturbio social y político:

La pobreza en sí no convierte a nadie en plebe; ésta aparece sólo con la disposición que se asocia a la pobreza, con la íntima indignación contra los ricos, la sociedad, el gobierno, etcétera. A ella se suma el hecho de que el hombre que está entregado a la contingencia se vuelve negligente y toma aversión al trabajo, tal como, por ejemplo, los lazzaroni en Nápoles. Así surge en la plebe el malestar por no tener el honor de ganarse la subsistencia con su trabajo y aspirar sin embargo a ella como un derecho [...] La cuestión de cómo remediar la pobreza es un problema que mueve y atormenta a las sociedades modernas. (Hegel, 1988: agregado al § 244)

Como observó Aliscioni, el surgimiento de la plebe, “grave aporía” de la sociedad moderna, cuestionaba no sólo las premisas sino todo el andamiaje ético y jurídico del pensamiento hegeliano, acorralándolo en un dilema:

(...) de un lado, la emergencia del pobre excluido del sistema supone la negación del Estado de derecho en tanto constituye una lesión gravísima a la dignidad de la persona humana, cualidad que Hegel no trepida en reconocer absolutamente. Pero, desde otro lado, la restitución de esa dignidad socavada se muestra como una tarea de compleja justificación teórica desde el momento en que cualquier intento redistributivo, a los ojos hegelianos, atenta contra la propiedad, es decir, lesiona a su vez una faceta irrenunciable de la universalidad que el filósofo reconoce a la persona en tanto sujeto capaz de autodeterminación. (Aliscioni, 2010: 194)

Descartando imponer a la clase más rica la carga de mantener a la plebe, rechazando también el recurso de una beneficencia pública que atentaría contra el “sentimiento de independencia y honor” que otorga el trabajo y considerando además los límites del aparato productivo para absorber brazos, Hegel encontró como única salida al “exceso de pobreza” la colonización de otras tierras: primero como una tendencia espontánea de la sociedad civil (cuyo ejemplo ilustrativo encontraba en la colonización norteamericana) y después con la colonización sistemática, regulada conscientemente por el Estado.

La sociedad civil, ante todo *esta determinada* sociedad, es empujada más allá de sí por dicha dialéctica para buscar fuera de ella consumidores en otros pueblos que respecto de ella se encuentran atrasados en los medios en que ella resulta excedentaria o en general en industria, etc., y con ello los medios de subsistencia necesarios. (Hegel, 1993, § 246)

La “plebe”, arrojada de la esfera productiva y despojada “del sentimiento del derecho, de lo jurídico y del honor de existir por su propia actividad y trabajo”, aparece entonces como una grieta en “el gran edificio del Estado”, que se muestra incapaz de integrarla en la vida política y en su ordenamiento institucional. Sin plenos derechos, sin ocupar un lugar reconocido en la sociedad civil y por tanto excluida del sistema corporativo de representación política, el destino de la “plebe” era únicamente la migración: su expulsión de la sociedad y de la vida política pero también de las fronteras territoriales

del Estado, convirtiéndose con ello el *mar* en el “elemento vivificante” de la industria y de la difusión de las modernas relaciones jurídicas y comerciales a escala mundial:

Así como para el principio de la vida familiar es condición la tierra, *fundamento* y *suelo fijo*, así también el *mar* es para la industria el elemento natural que la anima hacia afuera. En la búsqueda de ganancia, por el hecho de exponerla al peligro, la búsqueda se eleva a la vez por encima de la ganancia y cambia el arraigo al terruño y al círculo limitado de la vida civil, de sus goces y deseos, por el elemento de la fluidez, del peligro y de la decadencia. De esta forma la búsqueda -a través de este gran medio de vinculación- pone además a países lejanos en relación de tráfico comercial, relación jurídica que introduce el contrato, en cuyo tráfico comercial se encuentra igualmente el mayor medio de educación, y el comercio obtiene su significación histórica mundial. (Hegel, 1993: § 247)

Forman parte de la sociedad civil los tribunales de *administración de justicia*, dedicados a la protección de la propiedad y la resolución de conflictos privados. Y pertenecen también a ella la *policía* y las *corporaciones*. A la policía (*die Polizei*) corresponde la prevención de lo contingente y el cuidado de los intereses particulares como “algo común”, funciones que incluyen, como aclaró Rosenfield, no sólo tareas restrictivas sino las que hoy entendemos como propias de la administración pública: garantizar el alumbrado público, construir puentes, fijar precios a los artículos de primera necesidad, garantizar un sistema de salud, etcétera (Rosenfield, 1989: 207).

En la sociedad civil incluyó también, por último, a las corporaciones: una forma de asociación que los miembros de la sociedad civil, de acuerdo con su profesión y ocupación, organizan para la defensa de sus intereses particulares. La primera determinación de las corporaciones es que su fin universal radica en la defensa del interés particular: “el miembro de la sociedad civil es, según su *habilidad particular*, miembro de la corporación, cuya finalidad universal es así totalmente *concreta* y no tiene ningún otro ámbito que el que radica en la industria, negocio e interés peculiar” (Hegel, 1993: § 251).

Hegel partió del principio de representación política como la única forma que en la sociedad moderna permite vincular a los gobernados con sus gobernantes. Sin embargo, rechazaba la representación ciudadana basada en el sufragio universal. En sus comentarios a las actas de las asambleas de estamentos del reino de Württemberg (1815-1816) y a la *reformbill* inglesa (1831), argumentó este rechazo señalando que la representación ciudadana

parte de una sociedad atomizada de individuos aislados e indeterminados, reduce la participación política de los individuos a un solo momento (el voto), mantiene la alienación política de los individuos al separar la vida privada de la vida política, impide la constitución de los ciudadanos en sujetos activos de la vida estatal y crea indiferencia y alejamiento de los ciudadanos frente a la vida política (Hegel, 1987).

La representación corporativa era, precisamente, la mediación que permitía la reconciliación del individuo con la comunidad, superando la brecha entre vida privada y vida pública. Al lograr esta mediación, las corporaciones superaban también el desdoblamiento del hombre moderno en individuo privado/ciudadano, haciendo que el interés particular ingresara como tal en la esfera política. La vida pública, argüía, “dejaba de estar en el aire”, restituyéndose al individuo libre de la modernidad su carácter de sujeto político:

(...) al ocuparse de sí el individuo en la sociedad civil, actúa también para otros. Pero esta necesidad inconsciente no es suficiente; sólo en la corporación se alcanza el nivel de una eticidad pensante y consciente. Por supuesto, deben estar bajo el control superior del Estado, para evitar que se burocraticen y se rebajen a la miserable condición de gremios. (Hegel, 1988: agregado al § 255)

Bajo el control del poder público, las corporaciones representaban para Hegel la segunda “raíz ética” del Estado, pues al reconocerse sus intereses particulares tenían un papel central en la integración política de las clases sociales y en la legitimidad estatal. La “convicción política” o “patriotismo”, momento culminante en que se expresará la defensa del Estado por los ciudadanos, resultaba de esta identidad. “En el espíritu corporativo, puesto que contiene *inmediatamente* el *enraizamiento de lo particular en lo universal*, radica por tanto la profundidad y fuerza que el Estado tiene en el carácter” (Hegel, 1993, § 289).

Los fines limitados y finitos de las corporaciones exigían para su realización “el fin universal en y por sí”. “La esfera de la sociedad civil pasa así al Estado”, escribió Hegel resumiendo el resultado del proceso reflexivo que, yendo de los momentos de la familia a la sociedad civil, culminaba en el Estado, al que revelaba como su verdadero *fundamento*:

(...) los individuos que median su autoconservación por la relación con otras personas jurídicas por un lado, y la familia por otro, constituyen los dos momentos,

todavía ideales, de los que surge el Estado como su verdadero fundamento. Este desarrollo de la eticidad inmediata a través de la escisión de la sociedad civil hacia el Estado, que se muestra como su verdadero fundamento, es la única demostración científica del concepto de Estado. En el proceso del concepto científico el Estado aparece como resultado, pero, al producirse como el verdadero fundamento, elimina aquella mediación y aquella apariencia en la inmediatez. Por ello en la realidad el Estado es lo primero, dentro del cual la familia se desarrolla en sociedad civil, y es la idea misma del Estado la que se separa en estos dos momentos. (Hegel, 1988: § 256)

“El Estado es la realidad [*Wirklichkeit*] de la idea ética [...] En la *costumbre* tiene su existencia inmediata, y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y actividad, tiene su existencia mediada”, escribió Hegel subrayando en seguida que su fin verdadero no es el interés particular sino la *unión* como tal, la compenetración de la individualidad y la vida universal (Hegel, 1993: § 257 y 258). El Estado, concebido como una “totalidad ética”, es una comunidad humana que, incluyendo a la familia y la sociedad civil como sus momentos constitutivos, realiza la libertad en su configuración más concreta: la libertad entendida no mero arbitrio de una voluntad caprichosa, sino como pleno florecimiento de los derechos individuales y los intereses particulares, quienes a su vez reconocen el interés universal del Estado como fin último de su propia actividad.

Con la distinción conceptual entre *Estado* y *sociedad civil*, y la inclusión de esta última en la vida estatal, Hegel no sólo superaba las teorías contractualistas del Estado aduciendo su inconsistencia racional para fundamentar la existencia de una comunidad política. Trascendía también lo que C.B. Macpherson llamó “la teoría política del individualismo posesivo”: aquella tradición del pensamiento político inglés representada por Hobbes y Locke que, partiendo del supuesto de individuos solitarios y de una noción de libertad como ausencia de impedimentos, consideraba al Estado como una invención humana orientada a la protección de la vida y los bienes privados (Macpherson, 2005). Sin sacrificar el principio de la individualidad propia de la modernidad, Hegel fundamentaba la existencia del Estado como una unidad política trascendente a los intereses particulares. Al exponer la idea del Estado como una “totalidad ética”, Hegel fundaba además la legitimidad estatal en la identificación consciente de sus ciudadanos como miembros de una vida en común sostenida en el cumplimiento de deberes y el reconocimiento de derechos.

“Para concebir la idea del Estado”, escribía, “no es necesario observar Estados e instituciones determinados, sino considerar la idea misma, ese Dios real” (Hegel, 1988: § 258). Si para Hegel la Idea, es decir el concepto y su realización, es esencialmente *proceso* (Hegel, 1990: § 215), entonces lo que exponía con su idea del Estado no era un ente empírico, sino un concepto que sintetizaba un laborioso proceso de *fragmentación* y *unificación política* de la sociedad moderna objetivado en costumbres, leyes e instituciones y recreado en la vida cotidiana como “segunda naturaleza”. “El Estado moderno con su compleja organización es un medio particularmente adecuado para el funcionamiento de la libre personalidad”, escribió Cordua resumiendo la complejidad de este proceso:

En efecto, en el Estado los individuos están perfectamente separados unos de otros como personas jurídicas y como sujetos morales. Y perfectamente unidos en cuanto miembros de una familia, concurrentes en la sociedad civil y ciudadanos. El Estado moderno reconcilia la separación y unión de todos y asegura la diferencia y la relación mutua entre las esferas de derechos de que depende la libertad. (Cordua, 1989: 177)

Ni individuos solitarios que “viven” el Estado como un poder arbitrario externo, ni una comunidad que sofoca y anula a los individuos, en el Estado lograban conciliarse el individuo y la vida comunitaria. No como si se tratara de dos entidades separadas, previamente existentes, sino como realización e identificación de los individuos como miembros de una comunidad estatal cuyas leyes e instituciones reconocen sus libertades y derechos. Fue aquí, y *no en la fuerza*, donde Hegel encontró la *disposición política* de los ciudadanos que mantiene viva la unidad estatal y “el sentimiento fundamental del orden” de todos sus miembros (Hegel, 1988: agregado al § 268).

La idea del Estado tiene realidad inmediata en el Estado individual (excluyente de otras unidades políticas), su forma de gobierno y su organización institucional, o lo que Hegel llamó “el *organismo* del Estado, el Estado propiamente político y su *constitución*” (Hegel, 1993: § 267). En la “Introducción general” a sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, redactada en 1830 por el propio Hegel, el maestro clarificaba a sus estudiantes la idea del “Estado propiamente político y su constitución” del siguiente modo:

El Estado mismo es una abstracción, cuya realidad, puramente universal, reside en los ciudadanos. Pero es real; y la existencia puramente universal debe

particularizarse en voluntad y actividad individuales. Surge la necesidad de un gobierno y una administración pública. Es preciso aislar y separar a aquellos que dirigen los negocios del Estado, resuelven sobre ellos, determinan la forma de ejecutarlos y mandan a los ciudadanos que deben llevar a cabo esta ejecución [...] El ente abstracto del Estado sólo adquiere vida y realidad mediante la constitución; pero con esta surge también la distinción entre los que mandan y los que obedecen, los gobernantes y los gobernados [...] La determinación esencial de la constitución política, dada la diversidad de aspectos de la vida pública, se expresa diciendo que el mejor Estado es aquel en que reina la mayor libertad. (Hegel, 1997: 120 y 122).

Si bien Hegel, siguiendo a Montesquieu, reconocía que una constitución política no puede ser impuesta por la promulgación de un papel pues depende de la cultura de un pueblo y de “un trabajo de siglos”, consideraba la *monarquía constitucional* como la forma adecuada al concepto del Estado, pues su entramado institucional expresaba apropiadamente la articulación orgánica de los intereses particulares y el interés universal. En su diseño institucional esta constitución política se organizaba, en su unidad, en tres poderes diferenciados: el *poder legislativo*, encargado de hacer las leyes; el *poder gubernativo*, cuya tarea es integrar los intereses particulares en la esfera estatal y, en la cúspide, coronando la articulación interna de los diferentes poderes y representando el momento de la subjetividad como decisión última de la voluntad, el *poder del príncipe*.

Hegel comenzó diseccionando el poder principesco (*die fürstliche Gewalt*), “pues contiene en sí los tres momentos del Estado como totalidad”: la universalidad de la constitución y de las leyes, los cuerpos consultivos que relacionan los intereses particulares con el interés general y el momento de la individualidad encarnado en la decisión última de una persona concreta, el monarca. En este ordenamiento institucional el príncipe representa la *soberanía del Estado*, es decir, la unidad y fortaleza del todo frente a los poderes, corporaciones y voluntades particulares, así como su autonomía frente a otros Estados. Ello no significaba que el monarca pudiera decidir arbitrariamente, pues el poder principesco no es el de un déspota que gobierna en ausencia de leyes o imponiendo su voluntad como ley. El monarca, explicaba Hegel,

(...) está necesariamente ligado al contenido concreto de los consejos, y si la constitución es sólida, su función se reduce con frecuencia a asentar su firma. Pero este nombre que él agrega es importante, es la cima más allá de la cual no

se puede ir [...] Este “yo quiero” constituye la gran diferencia entre el mundo antiguo y moderno, y debe por lo tanto tener su existencia propia en el gran edificio del Estado. (Hegel, 1988: § 279)

“El rey es un mero símbolo de la unidad del Estado”, concluyó con razón Shlomo Avineri (Avineri, 1994: 188). Y sin embargo en el diseño institucional hegeliano se trataba de un símbolo importante, pues al encarnar la personalidad *del Estado*, sus decisiones entrañaban la de *todos sus miembros*.

Ha sido objeto de debate el carácter hereditario de la monarquía hegeliana, en el que la Razón parece culminar en el azar del nacimiento. “En la cúspide del Estado no decidiría, pues, la razón sino la simple *naturaleza*. El nacimiento determinaría la calidad del monarca, como determina la calidad del ganado”, escribió Marx sarcásticamente en su crítica juvenil de la filosofía hegeliana del Estado (Marx, 1983: 45). En su deducción filosófica de la sucesión hereditaria Hegel apeló sin embargo a la *naturalidad* contenida en el concepto mismo de *individualidad inmediata*, que otorgaba su dignidad al monarca de modo natural por el nacimiento. Por lo demás, tratándose de una monarquía bien constituida, agregaba, al monarca correspondía únicamente tomar decisiones formales en las que su carácter particular no resultaba significativo: “lo único que se necesita es un hombre que diga *sí* y ponga el punto en la *i*”: “En una monarquía correctamente organizada el aspecto objetivo corresponde exclusivamente a la ley, a la cual el monarca sólo tiene que agregarle el subjetivo ‘yo quiero’” (Hegel, 1988: agregado al § 280).

“Hegel encierra el poder del rey en unos límites estrechos, y no deja de sorprender que su libro pudiera publicarse”, razonaba D’Hondt en su reconstrucción del retrato humano de Hegel en la Prusia de la época narrando que el rey Federico Guillermo III había protestado en privado cuando le transmitieron las palabras insolentes del filósofo: “«¿Y si yo no pongo este punto sobre las *ies*?» Y desde luego, siguió firmando, como antes, los ‘rescriptos’ arbitrarios” (D’Hondt, 2013: 340).

Hegel consideraba además, entre las consecuencias deseables de la monarquía hereditaria, en contraste con una monarquía electiva, el evitar la lucha de facciones en el momento de la sucesión del trono, así como evitar someter la majestad de esa posición al capricho y discreción de las voluntades particulares. Como en la ficción jurídica de “los dos cuerpos del Rey”, en que la conservación del “cuerpo político” del Estado quedaba garantizada a la muerte del monarca con su migración de un “cuerpo natural” a otro (Kantorowicz, 1985), con la sucesión hereditaria como mecanismo de relevo del

poder principesco Hegel garantizaba también la permanencia del Estado. Símbolo de la unidad y soberanía estatal, el príncipe hegeliano –concluyó Weil con lucidez–: “sólo tiene por función esencial representar la continuidad casi biológica del Estado” (Weil, 1996: 82).

Manteniendo el orden legal, la tarea del *poder gubernativo* consistía por su parte en el cumplimiento de las resoluciones del príncipe y en la articulación de los derechos de corporaciones y comunas con el interés estatal. Cabe señalar aquí que en el reconocimiento de estas comunidades organizadas “desde abajo”, en su integración orgánica a la vida estatal respetando sus derechos, Hegel encontraba “la auténtica fuerza” y la legitimidad del poder estatal:

Desde hace algún tiempo la organización se efectúa siempre desde arriba, y esta es la preocupación principal, pero lo de más abajo, lo que en el todo tiene carácter de masa, ha sido fácilmente abandonado. Es sin embargo de la mayor importancia que se vuelva algo orgánico, pues sólo así es fuerza y poder; de lo contrario no es más que una multitud, una cantidad de átomos desintegrados. El poder legítimo sólo se encuentra en la condición orgánica de las esferas particulares. (Hegel, 1988: agregado al § 290)

Los funcionarios del Estado, miembros de la clase universal encargada del poder gubernativo confiado por el monarca, son reclutados en la clase media, perteneciente a “la inteligencia culta y la conciencia jurídica de la masa de un pueblo” (Hegel, 1993: § 297). Su actividad es regulada por la supervisión del monarca, pero también por las organizaciones específicas de la sociedad civil, es decir las comunas y corporaciones.

Por último, el *poder legislativo* –en el que participan los otros dos poderes– está depositado en un sistema bicameral de representación política de las clases sociales organizadas: la Cámara Alta compuesta por representantes de los propietarios de tierras que ocupan sus escaños por nacimiento y la Cámara Baja, sede de los representantes electos de las corporaciones. Esta configuración estamental del poder legislativo refleja por una parte la propia estructura social alemana de la época. Hegel parece no querer excluir del parlamento a los *junkers* y les otorga el privilegio de la representación por nacimiento. Sin embargo, fundamentó lógicamente esta reminiscencia señorial en la propia determinación de los *junkers*, cuyo medio de existencia no era el trabajo sino la propiedad del suelo: era el estamento de la “eticidad natural”, no sujeto a la contingencia del comercio y la industria, y servía por lo tanto de mediador entre el monarca y la Cámara Baja.

Con esta forma de representación política los ciudadanos y la vida política, separados en el mundo moderno, se reencontraban. Como toda la filosofía política moderna, Hegel partió del principio de representación política como la única forma de vinculación entre gobernantes y gobernados. Sin embargo, como apuntamos arriba, rechazaba la representación ciudadana basada en el sufragio universal, en la que los ciudadanos aparecían como átomos aislados, desordenados e inorgánicos (Hegel, 1987: 24). Con la representación corporativa, en cambio, se garantizaba la plena identificación de los ciudadanos en el Estado, que reconocía su existencia y derechos desde sus intereses particulares concretos (Roux, 1993). En esta identificación radicaba también la disposición de los ciudadanos de acudir a la defensa del Estado, aún sacrificando su propiedad y su vida, si éste se encontrara amenazado en su independencia: lo que Hegel denominó “el momento ético de la guerra”.

En el ordenamiento institucional del Estado, Hegel contempló sin embargo una clase dedicada especialmente a la defensa del Estado en sus relaciones externas: un ejército permanente, la fuerza armada del Estado, formado por “la clase del valor militar”. Con todo, era al príncipe –representante de la soberanía estatal– a quien correspondía exclusivamente la dirección del Estado en las relaciones externas: “mandar la fuerza armada, mantener las relaciones con los otros Estados mediante embajadores, etc., concluir la guerra y la paz y otros tratados” (Hegel, 1993: § 329).

La legitimidad del Estado –y de su príncipe– debía complementarse con el reconocimiento externo de su autonomía soberana. El derecho internacional, que surge de las relaciones entre Estados, adoptaba para Hegel sin embargo solamente la forma del *deber ser*, pues depende de diferentes voluntades soberanas. La representación kantiana de una “paz perpetua”, que impediría la solución bélica de los conflictos inter-estatales, resultaba por lo tanto inconsistente. En tanto no existe ni puede existir un tribunal universal capaz de decidir sobre lo justo e injusto e imponer su decisión a Estados soberanos, éstos se encuentran para Hegel en “estado de naturaleza” y sus disputas, en caso de desacuerdo, sólo pueden decidirse en la guerra. En su confrontación armada se mantiene sin embargo el reconocimiento recíproco de los Estados, vínculo que determina a la guerra como algo pasajero y exige que los embajadores sean respetados y que la ofensiva militar no se dirija contra la sociedad civil.

En las relaciones entre Estados, puesto que están allí *como particulares*, se manifestaba en su mayor dimensión el juego de las pasiones, los intereses, los talentos y las virtudes, la violencia, la injusticia y el vicio, escribía Hegel

al final de su tratado describiendo un tablero mundial en que la totalidad ética misma, la autonomía de los Estados, quedaba expuesta a la contingencia. Sus destinos y sus actos constituían entonces, en su mirada, la manifestación de la dialéctica de la finitud de los espíritus de los pueblos, de la que surgía ilimitado el *espíritu del mundo*, ejerciendo sobre ellos su derecho supremo en el tribunal de la historia universal.

A modo de conclusión

En su *Filosofía del Derecho* Hegel expuso una laboriosa arquitectura conceptual para fundamentar racionalmente la existencia del Estado en las condiciones de la sociedad moderna. Partiendo de las determinaciones abstractas de la *voluntad*, el desciframiento de este “jeroglífico de la razón” culminó en la idea del Estado como una “totalidad ética”: un complejo entramado de relaciones, deberes y derechos que, comprendiendo las esferas de la familia y de la sociedad civil, tiene como presupuesto y verdadero fundamento una constitución política y un ordenamiento institucional capaz de incluir, trascendiéndolos, los intereses corporativos inmediatos. La constitución política adecuada al concepto del Estado era para Hegel la monarquía constitucional: un gobierno sujeto a leyes, con sus órganos de representación política, una burocracia reclutada entre la clase media culta y coronada en la cúspide por la figura articuladora del Príncipe, representación de la unidad y soberanía estatal.

En contraste con modelos contractualistas que utilizaban una figura propia del mercado para fundamentar la existencia de una sociedad política orientada al resguardo de intereses particulares, Hegel lograba fundamentar la función integradora –universal– del Estado conservando derechos particulares y corporativos. En el Estado se superaban así las contradicciones inherentes a la moderna sociedad industrial, atomizada por intereses privados, al tiempo que se realizaba la libertad en su configuración más concreta: la libertad entendida no como libre arbitrio de una voluntad caprichosa sino como el pleno florecimiento de los individuos en la pertenencia a una comunidad objetivada en costumbres, leyes e instituciones.

Ciertamente el nuevo mundo unificado de las finanzas desborda las fronteras territoriales de los Estados poniendo en cuestión la vieja comunidad mundial de Estados soberanos surgida en el siglo XVII de la llamada Paz de Westfalia. Y sin embargo el nuevo mando universal de las finanzas, sostenido ideológicamente en el discurso del libre mercado y en el vertigi-

noso cambio tecnológico, no ha prescindido de las formas estatales, como no puede prescindir de la violencia, de su fijación en territorios y de los imaginarios nacionales como campos de construcción de hegemonía. Si esto es así, entonces es pertinente volver a la filosofía política de Hegel. No para pensar el nuevo mundo en las coordenadas de su época, sino porque su obra sigue iluminando la reflexión sobre la moderna forma estatal en toda su complejidad: como una forma de la vida social que no se reduce a lo que habitualmente se entiende por Estado (parlamentos, poder judicial, policía, ejército), sino que comprende esferas de la vida privada y que, para ser tal, debe trascender los intereses corporativos inmediatos e incluir también el autoreconocimiento de los ciudadanos en sus instituciones.



REFERENCIAS

- Aliscioni, C. M. (2010) *El capital en Hegel. Estudio sobre la lógica económica de la Filosofía del Derecho*. Rosario: Homo Sapiens, 379 pp.
- Amengual Coll, G. (2001) *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta, 478 pp.
- Avineri, Sh. (1972) *Hegel's Theory of the Modern State*. New York: Cambridge University P.
- Berlin, I. (2010) *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid: Alianza, 160 pp.
- Bloch, E. (1985). *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. México: FCE, 514 pp.
- Cordua, C. (1989). *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Barcelona: Anthropos, 223 pp.
- D'Hondt, J. (2013) *Hegel*. Buenos Aires: Tusquets, 406 pp.
- Hegel, G.W.F. (1987) "Examen crítico de las actas de las asambleas de estamentos del reino de Württemberg en los años 1815-1816" y "A propósito de la reforma electoral en Inglaterra" en Hegel, *Dos escritos políticos*. México: BUAP, 178 pp.
- _____ (1988) *Principios de la Filosofía del Derecho* (traducción y prólogo de Juan Luis Verma). Barcelona: Edhasa, 429 pp.
- _____ (1990) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Porrúa, 314 pp.
- _____ (1993) *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* (edición de K.H. Ilting, traducción de Carlos Díaz). Madrid: Libertarias/Prodhuvi, 802 pp.
- _____ (1997) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Ilting, K-H. (1989) "La estructura de la Filosofía del Derecho de Hegel" en Gabriel Amengual (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, pp. 67-92.
- Kantorowicz, E. (1985) *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza, 529 pp.
- Macpherson, C. B. (2005) *La teoría política del individualismo posesivo*. Madrid: Trotta.
- Marcuse, H. (1984) *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza, 446 pp.
- Marx, K. (1983) *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. México: Grijalbo, 158 pp.
- Miranda, J. P. (1989). *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*. México: UAM Izta-palapa, 348 pp.
- Rosenfield, D. (1989). *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. México: FCE.
- Rosenfield, D. (1995) *Introducción al pensamiento político de Hegel*. Buenos Aires, Almagesto, 408 pp.
- Roux, R. (1993) "Hegel y el corporativismo" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol.38, no.151. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, pp. 131-150.
- Taylor, Ch. (2014). *Hegel y la sociedad moderna*. México: Breviarios del FCE núm. 329.
- Weil, E. (1996) *Hegel y el Estado*. Buenos Aires: Leviatán, 158 pp.