

EL DOMINIO EN LA SOCIEDAD Y EL ESTADO EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL

Mgr. Ricardo Etchegaray¹

UNLZ – UNLaM

ricardoetchegaray@yahoo.com

Material original autorizado para su primera publicación en la revista académica Hologramática

RESUMEN

Este artículo estudia el problema de la dominación en la sociedad y el Estado en la Filosofía del Derecho de Hegel, sin dejar de contextualizarlo en su concepción de la dialéctica histórica. Siguiendo el “método” hermenéutico, se ha procurado una interpretación de los pasajes medulares de la Filosofía Política hegeliana, enmarcándolos en la estructura de la obra. El desarrollo ha permitido determinar el significado del concepto de dominio, a la vez que pone en cuestión algunas lecturas e interpretaciones parciales del pensamiento del autor. La relación, señalada por Hegel, entre “entendimiento” y dominio permite superar las teorías clásicas que restringen la dominación al ámbito puramente jurídico-político, a la vez que abren ámbitos inéditos de investigación para las ciencias sociales en la comprensión de la relación entre abstracción y dominio, entre fragmentación y opresión.

PALABRAS CLAVE

Sociedad, Estado, Dominación

ABSTRACT

DOMINION IN STATE AND SOCIETY IN HEGEL'S PHILOSOPHY

This article studies the problem of the domination in the society and the State in Hegel's Philosophy of Law, without stopping of context it in his conception of the historical dialectics. Following the hermeneutic "method", there has been tried an interpretation of the fundamental passages of the Hegelian Political Philosophy, framing them in the structure of the work. The development has allowed to determine the meaning of the concept of domain, and simultaneously that puts in question some readings and partial interpretations of the thought of the author. The relation distinguished by Hegel, between "understand" and domain allows to overcome the classic theories that restrict the domination to the purely juridical - political area, simultaneously that open unpublished areas of investigation for the social sciences in the comprehension of the relation between abstraction and domain, between fragmentation and oppression.

KEYWORDS

Society, State, domination

RESUMEM

Este artigo estuda o problema da dominação na sociedade e o Estado na Filosofia do Direito de Hegel, sem deixar de contextualizá-lo em sua concepção da dialética histórica. Seguindo o "método" hermenêutico, tentou-se uma interpretação das passagens medulares da Filosofia Política hegeliana, emoldurando-os na estrutura da obra. O desenvolvimento permitiu determinar o significado do conceito de domínio, ao mesmo tempo que põe em questão algumas leituras e interpretações parciais do pensamento do autor. A relação, assinalada por Hegel, entre "entendimento" e domínio permite superar as teorias clássicas que restringem a dominação ao âmbito puramente jurídico-político, ao mesmo tempo que abrem âmbitos inéditos de investigação para as ciências sociais no entendimento da relação entre abstração e domínio, entre fragmentação e opressão.

PALAVRAS FINQUE:

Sociedade, Estado, dominação

INTRODUCCIÓN:

La razón en la historia

¿Cuál es el fin último en la historia? ¿Cuál es el sentido de las acciones humanas? ¿Cuál es la razón que gobierna los acontecimientos? Hegel responde estas preguntas sosteniendo que el fin, el sentido o la razón que explica la totalidad de la historia es la *unidad* de la voluntad subjetiva y de lo universal, es decir, la *eticidad* y en una forma más concreta, el Estado. Las leyes de la *eticidad* son lo racional mismo. El Estado moderno logra unificar el principio antiguo de lo universal objetivo con el principio moderno de lo subjetivo.

Un primer malentendido que hay que evitar es el que identifica la razón con el entendimiento y la capacidad de razonamiento. La racionalidad no consiste sola ni exclusivamente en una capacidad del hombre ni mucho menos en la capacidad de razonamiento. El hombre es un ser racional, pero no solamente porque cuente con la capacidad para el razonamiento, sino porque el pensamiento determina todas sus capacidades y todo lo que hace. El pensamiento determina la sensibilidad y la voluntad. La voluntad humana se caracteriza por querer lo racional y por hacerlo efectiva realidad en la *eticidad* y en el Estado. La acción es racional, es decir, humana, cuando quiere y hace lo racional, es decir, el orden objetivo de la *eticidad* y del Estado. La racionalidad es “objetiva” en el sentido de que es el orden o la estructura de la realidad en sí misma. La razón es el orden mismo del ser.

El Estado *supone* la *eticidad*, que es su *condición*². No hay que confundir al Estado con el aparato administrativo o con el solo gobierno. El Estado es la organización que un pueblo se da a sí mismo: sus creencias, sus hábitos, sus costumbres, sus leyes, sus instituciones, sus formas de gobierno. El Estado es “el individuo espiritual”, es “el pueblo en tanto está en sí articulado, en tanto es un *todo orgánico*”. *Desde este punto de vista*, el Estado es la esencia de los individuos que lo componen y en él encuentran éstos su libertad y su realidad. El capricho y la arbitrariedad no son verdaderamente libres, sino que están sujetos a las pasiones y sentimientos. Sólo la voluntad que quiere la ley, que ella misma se pone una ley, es verdaderamente libre. En este sentido, Hegel profundiza la perspectiva de Rousseau, quien había escrito:

“Según lo precedente, podría añadirse a la adquisición del Estado civil la libertad moral, la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí; porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescripto es libertad”³.

La libertad es, entonces, relativa a la conciencia de cada etapa histórica, que se plasma en los “Estados Universales”, es decir, en las organizaciones de los pueblos que han hecho un aporte relevante a la realización de la libertad en la historia. Éstos son los que efectivizan realmente la más alta conciencia histórica de la humanidad durante una etapa. Toda forma de Estado debe ser evaluada según el criterio de si es o no adecuada a la etapa de conciencia histórica que la humanidad ha alcanzado.

Hegel no piensa que la libertad y el poder se opongan y excluyan. Contra la concepción kantiana repite una y otra vez que la razón no es impotente y se esfuerza por demostrar que hay una racionalidad implícita en el poder, en el acrecentamiento de la fuerza de un pueblo organizado en un Estado. Podría rastrearse esta concepción hasta Tucídides, pasando por Hobbes y Maquiavelo. El citado pensador griego escribe en la *Historia de la guerra del Peloponeso*:

“Creemos de los dioses y sabemos de los hombres que, *por ley necesaria de su naturaleza*, mandan donde quiera que pueden mandar. Y no es que hayamos sido los primeros en hacer esta ley o en actuar con arreglo a ella: la encontramos vigente antes de existir nosotros y la dejaremos perpetuamente en vigor detrás de nosotros; todo lo que hacemos es utilizarla, sabiendo que ustedes o cualquier otro que tuviese el mismo poder que nosotros haría lo mismo que hacemos”⁴.

Sin embargo, la fuerza y el poder no se identifican sin más con la razón, y cuando Hegel dice que la Historia es el tribunal supremo no está reduciendo todo a la ecuación simplista: “el poder de la fuerza es el que decide”. *Lo decisivo es la razón*, que se vale de la fuerza y del poder, y no la fuerza y el poder mismos. Es decir, que no se puede reducir todo a la abstracta proposición: “la razón y la verdad está con los vencedores”. Hegel advierte que ella ha resultado con frecuencia enteramente falsa. En la célebre dialéctica del amo y del esclavo se concluye, por ejemplo, que la “verdad del señor es el siervo”. La violencia y la prepotencia pueden ser medios de los que se vale la razón,

como ya lo había mostrado Maquiavelo, pero su mera existencia no supone la racionalidad de sus fines y resultados. En la *Enciclopedia* dice Hegel:

“la lucha por el reconocimiento y la sumisión al dominio es el fenómeno del que surgió la vida social de los hombres y es el comienzo de los Estados. Es el comienzo exterior y fenoménico de los Estados, no ya su principio substancial”⁵.

En otras palabras, esa génesis muestra cómo se dieron las cosas, pero no explica su sentido, su razón.

La filosofía hegeliana del derecho o ciencia política

En el § 4 de la *Filosofía del derecho* Hegel define la categoría de Espíritu⁶, con la que se propone superar la perspectiva de la “filosofía de la reflexión”, como llama al pensamiento iluminista (incluidos Kant y Fichte). El punto de partida de la filosofía política es la voluntad “que es libre” (es decir, que no está determinada por otro sino que es autónoma), y que como tal, se autodetermina. Este concepto de libertad de la voluntad desarrolla hasta sus últimas consecuencias los supuestos del idealismo de Kant y sobre todo de Fichte. Para éstos, en el ámbito de la moral y de la acción, el sujeto despliega su libre obrar sin aceptar nada como dado. A diferencia de esta concepción “abstracta”, que lucha *indefinidamente* por dominar la realidad histórica sin conseguirlo nunca, la voluntad hegeliana alcanzará su fin y se realizará en “el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza”⁷. En el agregado al mismo párrafo, sostiene que “*la voluntad sin la libertad es una palabra vacía, y a su vez la libertad sólo es real como voluntad, como sujeto*”⁸. Con ello quiere dejar claro que hay una doble dimensión subjetiva y objetiva de la voluntad, que no puede ser soslayada si se quiere comprender la realidad efectiva.

El Iluminismo como dominio: desgarramiento y terror⁹

La dialéctica de la voluntad

Los párrafos 5, 6 y 7 de la *Filosofía del derecho* explicitan los momentos del desarrollo de la Idea de la voluntad. Ellos son: a) El momento de “la pura indeterminación o de la pura reflexión del yo en sí mismo”, que corresponde a la

concepción de la voluntad desarrollada por la filosofía de la reflexión de Kant y Fichte. b) El momento de la diferenciación o determinación; es decir, las diferencias históricas, que los distintos pueblos han ido forjando en su práctica de la libertad. c) El momento de la individualidad o universal concreto, que reúne a los dos anteriores en la Idea de la libertad tal como es en su realidad efectiva. Veamos este movimiento más de cerca:

a) La libertad negativa o libertad del entendimiento

Cuando se concibe a la voluntad como si se tratase de una “facultad” (al lado de otras facultades con otras funciones independientes) y de esta forma se la *separa* de todo contenido finito y limitado, entonces se obtienen resultados nefastos en la práctica. Para esta concepción, todo contenido en tanto determinado o *dado* debe ser sometido a la “infinitud ilimitada de la absoluta abstracción”. Es *infinita*, porque carga con el trabajo de destruir toda determinación u orden en tanto dados. Es *ilimitada* porque no alcanza nunca su límite, su fin, sino que extiende su tarea indefinidamente, sin lograr nunca su objetivo, su realidad. Desde esta perspectiva toda institución u orden establecido es una traición a los objetivos revolucionarios de la libertad, por lo cual se condena a no poder institucionalizarse o a destruir sus propias instituciones en una suerte de revolución permanente. Es *absoluta*, porque se ha desligado de toda existencia determinada y finita. Es la concepción hobbesiana de la libertad absoluta en el Estado de naturaleza, que no puede sino expresarse como una guerra general de todos contra todos. Y es *abstracta*, porque parte de la separación de las facultades, como si tuviésemos -dice Hegel- la voluntad en un bolsillo y el pensamiento en el otro.

Esta capacidad de abstraerse de toda determinación es una nota esencial de la voluntad. Pero al considerar que “la voluntad se determina de acuerdo con *este aspecto*” prescindiendo de lo demás, se cae en una perspectiva abstracta a la que Hegel llama “libertad del vacío”. No se trata solamente de una postura teórica o académica sino que esta orientación se ha expresado y se expresa en figuras históricas y en movimientos políticos y sociales. En una forma teórica se ha manifestado en “el fanatismo religioso de la pura contemplación hindú”, el que considera toda existencia ligada a la corporeidad como ilusoria. En una forma práctica se expresa en el fanatismo (tanto político como religioso) que se “traduce en la destrucción de todo orden social existente”, al que se considera expresión del “antiguo régimen” o del sistema de vida

establecido. Al considerar que la libertad consiste en esta capacidad de abstraerse de toda determinación; o en otros términos, al considerar que la revolución tiene por meta la destrucción del *status quo* para posibilitar la construcción de un orden radicalmente nuevo *sin ningún condicionamiento* por parte del sistema antiguo, la actividad de la voluntad queda orientada a la “destrucción de todo orden social existente”, a “la expulsión de todo individuo sospechoso de pretender un orden” y a “la aniquilación de todo orden que quiera resurgir”¹⁰.

Hegel sostiene que la experiencia revolucionaria francesa se había realizado a partir de este pensamiento abstracto¹¹ como voluntad unilateral o *libertad negativa*, y en consecuencia, no pudo sino desencadenar el período del terror, “en el que se debía eliminar toda diferencia basada en el talento o la autoridad”¹². Estas diferencias se oponen al principio de la igualdad, sobre el que quiere construirse el nuevo orden social.

“Esa época –dice Hegel- se estremecía y temblaba ante toda particularidad, *no podía soportarla*, porque el fanatismo quiere algo abstracto y no estructurado. Cuando surgen diferencias, le opone su indeterminación y las elimina. Por eso el pueblo destruyó en la Revolución las instituciones que él mismo había instaurado, porque para la autoconciencia abstracta *toda institución es contraria a la igualdad*”¹³.

Hegel reconoce a Rousseau el mérito de haber comprendido que el fundamento del Estado es la voluntad (que es racional), esto es, el *pensamiento*.

“Pero su defecto consiste en haber aprehendido la voluntad sólo en la forma determinada de la voluntad *individual* (tal como posteriormente Fichte), mientras que la voluntad general no era concebida como lo *en y para sí* racional de la voluntad, sino como lo *común*, que surge de aquella voluntad individual *en cuanto conciente*. La unión de los individuos en un Estado se transforma así en *contrato* que tiene como base por lo tanto su voluntad particular, su opinión y su consentimiento expreso y arbitrario”¹⁴.

Retoma en este punto las críticas a la concepción contractualista e iluminista del Estado¹⁵. Esta concepción llevada a la práctica y en el ejercicio del poder, ha hecho el intento (por primera vez en la historia) de rehacer completamente, desde una nueva base racional un Estado real, derribando todo lo existente y dado¹⁶. “Pero –advierde Hegel-, por ser abstracciones *sin idea*, han convertido su intento en el acontecimiento más

terrible y cruel”. La revolución se convierte en terror. La pretendida construcción se revela como destrucción¹⁷.

“La cuestión de por qué la libertad empezó por ser concebida en esta forma abstracta –aclara Hegel- debe resolverse diciendo que cuando la razón se aprehende a sí misma, lo primero que aprehende es la *forma inmediata*, esto es, la forma de *abstracción*. El hombre, habiendo llegado a la autonomía de la razón, la ha recogido primero en esta forma simple. Junto al principio formal se introdujeron categorías con contenido; principalmente la de la sociedad y la de lo útil para la sociedad; pero *el fin mismo de la sociedad es político, es el del Estado, esto es, el de mantener los derechos naturales. Pero el derecho natural es la libertad*; y la determinación de la misma es la igualdad de derechos ante la ley”¹⁸.

La capacidad de abstraerse *de todo* pertenece esencialmente a la voluntad humana. No es algo de lo que debamos, o incluso, podamos desprendernos. Es el poder de superponerse a lo natural e instintivo, a toda particularidad. Que no deba desvalorarse esta capacidad, no implica que se la considere “como la única y más elevada” determinación esencial de la voluntad. “El problema de la política –infiere Taylor- es encontrar una manera de limitar la libertad negativa de cada uno para que pueda coexistir con la de todos los demás según una ley universal”¹⁹.

b) El momento de la diferencia y la particularización

El segundo momento de la dialéctica de la voluntad es la otra cara del primero: es la voluntad que se determina “en la forma de un contenido y un objeto”. Entra así, en la existencia y la finitud. Cuando la voluntad actúa de una manera determinada entre muchas posibles, se particulariza, hace *algo*. Con ello *niega* y elimina la pura indeterminación abstracta y vacía de la *posibilidad pura*. Actúa, y lleva a la existencia *una* de las posibilidades.

“No solamente quiero [primer momento] sino que quiero *algo* [segundo momento]. Una voluntad que, como la expuesta en el párrafo anterior, sólo quiere lo universal abstracto [la pura posibilidad de elección], no quiere *nada* y no es por lo tanto una voluntad [realmente efectiva]. Lo particular que quiere la voluntad es una limitación, pues, para ser tal, la voluntad debe en general limitarse”. [La voluntad no consiste en una mera capacidad ilimitada o general de elección. Esta sola capacidad es

paradójicamente, in-capaz, im-potente, no-voluntad. Es una capacidad de elección que no elige nada, porque al elegir se limita, se restringe y deja de ser ilimitada. Por eso, la verdadera voluntad quiere *algo*. La limitación y la determinación pertenecen a su esencia. Son la otra cara de la voluntad.] “El hecho de que la voluntad quiere *algo*, constituye el límite, la negación [negación de la ilimitación abstracta del primer momento]. La particularización es, pues, lo que corrientemente se llama finitud. Por lo común la reflexión considera que el primer momento, lo indeterminado, es lo absoluto y lo más elevado, mientras que lo limitado es una mera negación de aquella indeterminación. Pero esta indeterminación es ella misma una negación frente a lo determinado, frente a lo finito: el yo es esa soledad y absoluta negación. La voluntad indeterminada es por consiguiente tan unilateral como la que meramente permanece en la determinación”²⁰.

Hegel retoma desde la perspectiva de la determinación, la comparación de los dos momentos, mostrando nuevamente, la unilateralidad de ambos.

c) La universalidad concreta: la individualidad

Resulta de lo anterior que “la voluntad es la unidad de estos dos momentos, la *particularidad* reflejada *en sí* misma y por ello reconducida a la *universalidad*: la *individualidad*.” Hegel muestra que tanto la universalidad como la particularidad, tanto indeterminación como la determinación, tanto la identidad consigo como la alienación, son componentes parciales, unilaterales (pero esenciales) de la verdadera voluntad. Ésta es *auto-determinación*, es *individualidad*. En la individualidad, el yo niega la determinación, pero la reconoce como suya²¹. La niega, porque sabe que “no está sujeto” a ella y que si la elige, es porque *él quiere*. “Ésta es la libertad de la voluntad”.

Hablando con propiedad, la voluntad sólo es individualidad: “esa actividad que se media en sí misma y como retorno a sí”. En el Agregado al mismo párrafo, continúa Hegel:

“Lo que propiamente llamamos voluntad contiene los dos momentos precedentes. En un primer momento el yo es, en cuanto tal, pura actividad, la universalidad que permanece consigo misma; pero esta universalidad se determina y al hacerlo no queda consigo, sino que se pone como otro y deja de ser universal. Lo tercero es

ahora que en su limitación, en ese otro, esté consigo misma, que al determinarse permanezca sin embargo consigo y no deje de mantenerse en lo universal. Este es *el concepto concreto de la libertad*, mientras que los dos momentos precedentes se han manifestado enteramente abstractos y unilaterales. Esta libertad la tenemos ya en la forma del sentimiento, por ejemplo, en la amistad y el amor. En estos casos, el hombre no está unilateralmente dentro de sí, sino que se limita gustoso en relación con otro, pero en esta limitación se sabe como sí mismo. En la determinación el hombre no debe sentirse determinado, sino que sólo al considerar el otro como otro se tiene el sentimiento de sí mismo. La libertad no radica, por lo tanto, en la indeterminación ni en la determinación, *ella es ambas*. La voluntad que se limita únicamente a un esto, es la voluntad del obstinado, que cree no ser libre si no tiene *esa* voluntad. Pero la voluntad no está atada a algo limitado sino que debe ir más allá, pues la naturaleza de la voluntad no es esa unilateralidad y esa dependencia, sino que la libertad es querer algo determinado y en esa determinación permanecer consigo y retornar nuevamente a lo universal”²².

El concepto concreto y real de la libertad contiene tanto lo universal como lo particular, tanto la forma como el contenido, tanto la abstracción como la concreción, tanto el querer como lo querido. Consecuentemente, la hegemonía de alguno de los momentos abstractos sobre los demás, conduce irremediamente a la fragmentación, a la destrucción, al aniquilamiento y al terror. Dicha fragmentación sólo puede superarse cuando los momentos pueden relacionarse sin excluirse en la realidad concreta del mundo ético o, como Hegel lo denomina: la *eticidad*.

La realización efectiva de la libertad en la *eticidad*

“La *eticidad* es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad, actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento *en y para sí* y su fin motor. Es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo y naturaleza de la autoconciencia*”²³.

La tragedia del movimiento de la Ilustración se deriva como consecuencia necesaria de su punto de partida abstracto y formal, de su perspectiva desencarnada. Sin la separación no hubiese sido posible el proceso conducente a la emancipación, pero sin

encarnación no hay efectividad real. La libertad en tanto es realmente efectiva es *eticidad* y la *eticidad* es una *totalidad concreta*. Es lo que el actuar libre de la autoconciencia produce: un mundo donde la libertad tenga realidad objetiva y donde nada le sea exterior o dado. Por eso, se trata de una “segunda naturaleza”²⁴, ahora, ya no exterior, sino *puesta* por la autoconciencia misma. “Estas prácticas e instituciones se mantienen tan sólo por la continuada actividad humana, y así debe ser, pues *sólo la práctica viva* es la que define cuál es la norma que nuestra acción futura debe tratar de sostener”²⁵. En el ámbito de lo humano y de la historia, la existencia real no es algo dado o exterior, sino que es el producto de la propia acción. Es la realización de la acción. Hegel no considera la acción desde el punto de vista del acontecimiento evanescente y efímero sino de aquella objetividad en la que la acción se plasma y realiza, en la que se hace realidad y substancialidad. La *eticidad* es esta *substancia concreta*, cuyo contenido estable son las *instituciones y leyes que son en y para sí* (es decir, racionales o efectivamente-reales).

El deber en la moral (kantiana y liberal) aparecía como una obligación *que limita* a una subjetividad indeterminada e ilimitada. Cuando se concibe a la libertad como mera capacidad de elegir -de modo tal que se es más libre cuando más posibilidades de opción se tienen-, entonces, la determinación de la acción (por la cual se elige *una* de las posibilidades) aparece como una limitación²⁶. Esto es así, porque cuando se elige *una* posibilidad, se desechan las otras.

En cambio, en la *eticidad*, “el individuo tiene por el contrario en el deber su liberación”. Se libera de la indecisión y de la subjetividad formal de la moralidad que no alcanza nunca a realizarse en la particularidad; pero también de la dependencia de lo meramente natural: de los instintos y las pasiones, de los impulsos y las necesidades. Ello se logra en la *eticidad* de la costumbre:

“Así como la naturaleza tiene sus leyes –escribe Hegel-, y los animales, los árboles y el sol cumplen con las suyas, así la costumbre es lo que corresponde al espíritu de la libertad. La costumbre es lo que el derecho y la moral aún no son: espíritu. La pedagogía es el arte de volver éticos a los hombres; considera al hombre como natural y le muestra el camino para volver a nacer, para convertir su primera naturaleza en una *segunda naturaleza* espiritual, de tal manera que lo espiritual se convierta en un *hábito*”²⁷.

El derecho del individuo no se realiza cuando éste logra formarse con independencia de la sociedad y la costumbre (que para los utopistas o para Rousseau eran las causas de la perversión del hombre), sino que “está contenido en la substancialidad ética”, pero sólo como momento *particular*²⁸. El derecho de los individuos se logra con las leyes de la *eticidad*: “el individuo sólo alcanza su derecho al ser ciudadano de un buen Estado”²⁹.

El Estado

El Estado es el *fundamento* de la familia y de la sociedad civil, del derecho y de la moralidad. Como Aristóteles, Hegel concibe al todo como anterior a las partes. No se trata de una anterioridad temporal sino lógico-ontológica. El Estado es el *resultado* de todo el proceso, es una totalidad concreta, es la racionalidad real. Así dice en el § 257: “El Estado es la realidad efectiva de la idea ética”³⁰. Y en el § 258:

“El Estado, en cuanto realidad de la voluntad substancial, realidad que ésta tiene en la autoconciencia particular elevada a su universalidad, es lo racional *en y para sí*. Esta unidad substancial es el absoluto e inmóvil fin de sí mismo en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo supremo deber es ser miembro del Estado”.

Se advierte aquí, que no hay que confundir sociedad civil con Estado, porque ello lleva a determinar el fin último como el interés del individuo en cuanto tal y a concebir al Estado como una sumatoria de individuos y como contrato³¹. En realidad, el individuo sólo es *real* como miembro de un Estado porque sólo en éste alcanza su verdadera libertad³².

“La definición que daba Hegel del Estado, al expresar que es «la realidad de la Idea ética» se debía tomar, por ende, muy seriamente. En el sistema de Hegel el Estado existía como la realización de un imperativo ético específico: la preservación de la unidad de la sociedad, evitando la desorganización que la anarquía causaba entre sus miembros, ya fuesen individuos o clases sociales. En este sentido, el Estado no era otra cosa más que el *telos*, la meta de las leyes, los recursos y los funcionarios que se supone conforman el Estado. En el sistema hegeliano la existencia de un Estado y la búsqueda de tal unidad son cosas idénticas”³³.

Pero Hegel no deja pasar la oportunidad de acometer contra la postura opuesta: la de la restauración reaccionaria (en su expresión teórica: la *Restauración de la ciencia del derecho* de von Haller). En primer lugar, le reconoce (con ironía) la coherencia, ya que se mantiene en el plano de la pasión, sin mezclar pensamiento alguno. No se trata, entonces, de la coherencia del pensamiento que supone la ausencia de contradicción. Esto no le importa a su autor y es más bien la clave de su éxito. Hegel ataca, en consecuencia, tanto el irracionalismo metodológico como en el contenido, por el cual el desarrollo de la obra es un cúmulo de contradicciones.

La tesis central de von Haller, retoma la argumentación de Calicles en el *Gorgias* de Platón, sosteniendo que en la naturaleza “el más grande oprime al más chico, el más poderoso al más débil”. Claro, que se está refiriendo al poder de la fuerza natural, lo que permite que su “argumento” no caiga en la contradicción como le ocurrió a Calicles. Si se concibe al llamado “Estado prusiano” como aquel que tiende a desplegarse en un militarismo expansionista e imperial, su verdadero teórico hay que buscarlo en la figura de von Haller y no en Hegel, como erróneamente ha hecho buena parte de los historiadores de las ideas políticas. No sostenemos con esto, que el pensamiento de Hegel no sea “imperialista”; pero sí, que no es *meramente* un imperialismo de la fuerza bruta.³⁴

Conclusiones y problemas

Como Habermas ha mostrado convincentemente³⁵, Hegel ha sido el primero en plantear el problema de la modernidad, no debido a alguna deficiencia de los pensadores anteriores, sino a que la realidad del nuevo mundo no se había desarrollado suficientemente hasta finales del siglo XVIII. La realidad nueva, insuficientemente desarrollada hasta el siglo de las Luces y de las revoluciones es la sociedad moderna, signada por el cuestionamiento de todo fundamento trascendente del orden social.

Si Hegel ha podido ser llamado “el filósofo del Estado moderno” al mismo tiempo que “el filósofo de la revolución” es porque ha conjugado la mayor unidad con la mayor fractura. Es necesario haber experimentado “la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo”³⁶ para anhelar tan profundamente la reconciliación. Desde la perspectiva hegeliana toda fragmentación, división, abstracción, separación o ruptura es

una forma de *dominación*, pero toda dominación es esencialmente histórica como lo es también la reunificación, la reconciliación y la conciencia de la libertad. Una enseñanza que se sigue del pensamiento hegeliano es que toda realidad se construye y se destruye *históricamente*, que *la esencia del ser es su historicidad*. Es cierto que este resultado está fuertemente contrarrestado por la convicción de que la historia es racional, que sigue un desarrollo necesario y que en los tiempos finales alcanza definitivamente su fin en una suerte de Reino de Dios en la tierra. Pese a las críticas radicales que hace al pensamiento ilustrado, Hegel comparte con este movimiento su optimismo y su convicción de que hay progreso en la historia. Sin embargo, la razón tal como es concebida por Hegel, no puede ser reducida al pensamiento simple y unilateral de los ilustrados. Hegel se esfuerza en mostrar cómo una razón superior se ha desarrollado en todos los momentos de la realidad, desde el ámbito simple de la naturaleza hasta los más complejos productos históricos de la cultura. Precisamente, no haber tomado conciencia de la complejidad creciente de lo real y su más alta expresión en el mundo cultural y en el Estado, es la causa de la forma de dominio más terrorífica inventada jamás: el pensamiento abstracto, formal, unilateral y utilitarista forjado para el control de la naturaleza pero inadecuado y nocivo para la comprensión de la historia y la cultura.

La difícil armonía del *sistema* está lejos de haber sido resuelta definitivamente. Ya en los años inmediatamente posteriores a la muerte de Hegel las interpretaciones se dividieron en corrientes opuestas: los jóvenes y los viejos, la izquierda y la derecha, los revolucionarios y los conservadores. Y las relecturas posteriores no dejaron de señalar la ambigüedad en los propios textos del filósofo³⁷. Habermas tiene razón cuando advierte que la división no puede superarse partiendo de una idea de razón autofundada, construida sobre el modelo del conocimiento, sino solamente partiendo de otro tipo de racionalidad. Sin embargo la razón intersubjetiva o comunicativa (que el mismo Habermas propone), tiende a perder de vista la historicidad, y el conflicto y la lucha sólo logran una resolución en la esfera de la comunicación generalizada.

El optimismo hegeliano, en cambio, se asienta sobre la convicción de que toda división halla su reunificación, su reconciliación y su perdón. Se puede decir que esta convicción es metafísica, religiosa o no comprobable (y quizás Hegel estuviera de acuerdo) si, a nuestra vez, le concediéramos que el sistema es “demostrativo” y no meramente

edificante. La convicción hegeliana, sin embargo, no evade la conflictividad y la fractura inherentes a lo real, no soslaya la historicidad del ser, sino que las enfrenta confiadamente. Así, el rigor y la dureza de la ley (heredadas de la tradición judía y romana) se suavizan y humanizan mediante la justicia y el perdón (heredadas de la tradición griega y cristiana). En cualquier caso, ni la ley, ni la justicia, ni el perdón logran alcanzar un cierre suprahistórico o transhistórico. Todo resultado es esencialmente histórico y contingente. Toda clausura está amenazada por nuevos conflictos. Toda totalidad *deviene* parcial. Todo fundamento se disuelve y desvanece en la lucha y el trabajo que construyen y abren la novedad en el curso histórico.

BIBLIOGRAFÍA:

BLOCH, E. (1983). Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel. México: F. C. E.

ETCHEGARAY, R.-García, P. (2001). Introducción a la filosofía a través de su historia, La Plata, Ediciones Al Margen-Grupo Editor Tercer Milenio.

GADAMER, H. (1981). La dialéctica de Hegel. Madrid: Ediciones Cátedra.

HABERMAS, J. (1989). El discurso filosófico de la modernidad. Buenos Aires: Aguilar, Altes, Taurus, Alfaguara, S.A. de ediciones.

HABERMAS, J. (1990). Teoría y praxis. Madrid: Tecnos.

HASSNER, P.: Georg W. Hegel, en: Strauss, L. y Cropsey, J. (compiladores): 1993.

HEGEL, G. W. F. (1944). Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Buenos Aires: Ediciones Libertad.

HEGEL, G. W. F. (1974a). Lecciones sobre filosofía de la historia universal. Madrid: Revista de Occidente.

HEGEL, G. W. F. (1977). Lecciones sobre historia de la filosofía. México: F.C.E.

HEGEL, G.W.F. (1955) Lecciones sobre historia de la filosofía. México: F.C.E.

HEGEL, G.W.F. (1966). Fenomenología del Espíritu. México: F. C. E.

HEGEL, G.W.F. (1975b). Principios de la filosofía del derecho o Derecho Natural y Ciencia Política. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

HORKHEIMER, M. (1982). Historia, metafísica y escepticismo. Madrid: Alianza Editorial.

KOJÈVE, A. (1972). La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel, Buenos Aires: Editorial La Pléyade.

KOSELLECK, R.-Gadamer, H-G. (1997). Historia y hermenéutica. Barcelona: Paidós I.C.E./U.A.B.

MARCUSE, H. (1972). Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social. Madrid: Alianza Editorial.

MARX, K. (1946) Crítica de la filosofía del estado de Hegel. Buenos Aires: Editorial Claridad.

MARX, K. (1968). Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Buenos Aires: Ediciones Nuevas.

MAYER, J. P. (1961). Trayectoria del pensamiento político. México: F.C.E.

MELOSSI, D. (1990). El Estado del control social. Madrid: Siglo XXI.

ROUSSEAU, J-J. (1992) Del contrato social. Madrid: Alianza Editorial.

STRAUSS, L. y CROUSEY, J. (compiladores) (1993). Historia de la filosofía política. México: F. C. E.

TAYLOR, Ch. (1983). Hegel y la sociedad moderna. México: F. C. E.

TUCÍDIDES (1975) Historia de la guerra del Peloponeso. Barcelona: Editorial Juventud.

VALS PLANA, R. (1979). Del yo al nosotros. (Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel). Barcelona: Editorial Laia.

VALS PLANA, R. (1981). La dialéctica, un debate histórico. Barcelona: Editorial Montesinos.

VATTIMO, G. (comp.) (1992). La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad. Barcelona: Editorial Gedisa.

WEIL, E. (1970). Hegel y el Estado. Córdoba, Argentina: Ediciones Nagelkop.

ŽIŽEK, S. (1992). El sublime objeto de la ideología. México: Siglo XXI.

NOTAS

¹ Ricardo Etchegaray es Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional de Buenos Aires y Magíster en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de la Matanza. Se desempeña como docente e investigador en las Universidades Nacionales de Lomas de Zamora y de La Matanza, y en la Universidad del Salvador.

² “La voluntad es la base abstracta de la libertad, pero el producto es la existencia moral entera de un pueblo” (Hegel, G.W.F., 1974a, p. 82). Según P. Hassner, “el establecimiento del Estado moderno requiere tres elementos: leyes racionales, gobierno y sentimiento o moral” (Hassner, P., 1993, p. 699).

³ Rousseau, J-J., 1992, pp. 27-8.

⁴ Tucídides, 1975, libro V, caps. LXXXIX y CV, pp. 425-9. Énfasis nuestro.

⁵ Hegel, G. W. F., 1944, § 433, p. 303.

⁶ Taylor y Habermas muestran que el concepto de Espíritu no puede deducirse de los supuestos de la modernidad [cuyo problema sería “¿cómo pueden las sociedades libres, las sociedades cuyas instituciones sólo pueden funcionar con una difundida participación

voluntaria mantener su unidad y su vitalidad?” (Cf. Taylor, Ch., 1983, pp. 146, 158-9, 239; Habermas, J., 1989, pp. 28-35; 42).

⁷ Hegel, G.W.F., 1975b, § 4, p. 37. “Como una segunda naturaleza”, porque el reino del espíritu está regido por leyes tan rigurosas como las de la naturaleza.

⁸ Hegel, G. W. F., 1975b, § 4 Agregado. Subrayado nuestro.

⁹ Cf. Taylor, Ch., 1983, pp. 137 y 140.

¹⁰ Sobre la “voluntad general” y la aniquilación de las facciones y de los sospechosos, ver Taylor, Ch., 1983, pp. 228 ss..

¹¹ “No cabe, pues, oponer nada a eso que se dice de que la revolución ha recibido su primer estímulo de la filosofía. Pero esta filosofía empieza por ser tan solo *pensamiento abstracto*, no una concepción concreta de la verdad absoluta; lo cual es una inmensa diferencia. Este pensamiento tiene relaciones con la realidad y se ha convertido en una violencia contra lo existente y esta violencia es la revolución” (Hegel, G. W. F., 1974a, p. 691. Énfasis nuestro).

¹² Ver Hegel, G. W. F., 1974a, pp. 694-5.

¹³ Hegel, G. W. F., 1975b, § 5 Agregado, p. 42. Énfasis nuestro. Cf. Hegel, G.W.F., 1966, pp. 343-50; Kojève, A., 1972, pp. 165 ss. “Según Hegel, el antagonismo de la sociedad civil no se puede suprimir sin caer en el terrorismo totalitario. Sólo después puede el Estado poner límite a sus desastrosos efectos” (Žižek, S., 1992, p. 28).

“La filosofía de Hegel era un intento por hacer en el campo de las ideas lo que Napoleón había hecho en la práctica -proteger el espíritu de la Revolución y mantenerlo vivo, a la vez que se impedía que fuese destruido por sus propias contradicciones internas. Según Hegel, los revolucionarios franceses habían tratado de materializar el pensamiento de la *Encyclopédie*, volviendo a fundar el mundo y comenzando desde cero. Por el contrario, y especialmente en su *Filosofía del derecho*, Hegel se inclinaba por recalcar el «espíritu objetivo» -la realidad histórica dada, que él consideraba como la objetivación del espíritu humano. Hegel entendía el *élan* revolucionario de Rousseau y de los franceses como una expresión de la *hybris* subjetiva del entendimiento abstracto, en oposición al carácter objetivo e histórico de la razón. ... Así, pues, para Hegel el terror jacobino surgió de la libertad sin freno. Fue la expresión de la racionalidad subjetiva que no se superó ni se mantuvo en ese espíritu objetivo que es universal y que se halla incorporado en el Estado. ... La Revolución había puesto de manifiesto que los agrietamientos entre clases, grupos e individuos llegaban tan hondo, que claramente se precisaba de un principio superior de

unidad. ... La sociedad civil no era capaz de garantizar la unidad que la paz social requería. Y era en esta cuestión de la cohesión social donde «el Estado» hallaba su *raison d'être*” (Melossi, D., 1990, pp. 49-50; 52).

La libertad, “siendo vacía, no aporta una base para una nueva estructura articulada de la sociedad. Tan sólo ordena la destrucción de las articulaciones existentes y de las nuevas que amenacen con surgir” (Taylor, Ch., 1983, p. 156. Ver p. 228). Cf. Kojève, A., 1972, pp. 165 ss..

Para Habermas la crítica de Hegel a la Revolución Francesa permaneció ambigua desde los escritos juveniles hasta la vejez: por un lado, reivindica el derecho abstracto (expresión de la autonomía de la razón) frente a lo dado, frente a la universalidad muerta de la positividad; por el otro, muestra la necesidad de la *mediación*, del curso de la tradición histórica, de las particularizaciones de la vida. (Cf. Habermas, J., 1989, pp. 123-140).

¹⁴ Hegel, G. W. F., 1975b, Obs. al §258, p. 285. Cf. Melossi, D., 1992, p. 52.

¹⁵ Hegel desarrolla la crítica a la teoría del Estado de naturaleza, en su formulación rousseauiana: “es una falsa opinión la representación de que el hombre vive en *libertad* respecto a las necesidades en el llamado Estado de naturaleza, en el que tendría sólo las llamadas simples necesidades naturales y para su satisfacción sólo usaría los medios que le proporciona inmediatamente una naturaleza contingente. En efecto, aún sin tener en cuenta el momento de liberación que reside en el trabajo, es una opinión no verdadera porque la necesidad natural como tal y su satisfacción inmediata no serían más que la situación de la espiritualidad hundida en la naturaleza, y por lo tanto un Estado primitivo y no libre. La libertad radica *únicamente* en la reflexión de lo espiritual sobre sí, su diferenciación de lo natural y su reflejo sobre él”. El Estado natural, es un estadio primitivo y no desarrollado, un momento de no-libertad (precisamente por la dependencia de la naturaleza).

¹⁶ Cf. Taylor, Ch., 1983, pp. 199, 203 ss., 219-23.

¹⁷ “La ética de la voluntad general, de la universalidad formal, siguió siendo vacía. Pero una cosa es entretejer vacías teorías éticas en nuestro propio estudio, y otra tratar de poner esta vacía voluntad general en la realidad de la historia. Los alemanes sólo hicieron lo primero, pero los franceses intentaron lo segundo, y las terribles y destructivas consecuencias revelaron lo que estaba implícito en este vacío y mostraron la necesidad de pasar adelante, a otra etapa. Este acontecimiento traumático y climático fue la Revolución

francesa. ... La Revolución fue un intento de rehacer la sociedad completamente de acuerdo con las prescripciones de la razón humana, sin ninguna dependencia de la autoridad ni de la forma de las cosas que había evolucionado por tradición. Los hombres han de rehacer las cosas en una libertad incondicionada e ilimitada, lo que Hegel llama la «libertad absoluta» (Taylor, Ch., 1983, p. 199).

“La idea de simplemente redactar una Constitución y luego ponerla en práctica es idea de la Ilustración. Trata toda la cuestión como problema de ingeniería, como cuestión de medios y diseño. Pero una Constitución requiere ciertas condiciones en la identidad de los hombres... ... Todo debe ser pensado por la razón humana a partir de nada, y decidido de acuerdo con la razón, por la voluntad humana. ... Las estructuras e instituciones simplemente «positivas» que ya están allí, que simplemente son, sin ser racionalmente justificadas, y sin que la razón haya mostrado que son necesarias o deseables. ... No hay ni siquiera derechos individuales afinados, cuestiones tomadas fuera de la esfera del gobierno como las habría para Locke. ... La libertad absoluta rechaza las estructuras que no estén fundadas en la voluntad, que no sean fruto de la decisión. ... Si todos hemos de ser libres, todos hemos de tomar toda la decisión, todos hemos de participar en una decisión acerca de la naturaleza del resultado total. Debe haber una participación universal y total. ... La teoría de la libertad absoluta requiere cierto concepto de la unanimidad de nuestra voluntad real; y esto es lo que encontramos en la teoría de la voluntad general. La aspiración a una participación universal y total parece implícita en la fórmula del *Contrato social* de Rousseau, cuyo objetivo es encontrar una forma de asociación en que pueda entrar el hombre y en que, sin embargo, al obedecer tan sólo a sí mismo, siga siendo tan libre como antes. El concepto de «obedecer sólo a sí mismo» requiere que las leyes de acuerdo con las cuales vivimos resulten totalmente de nuestra decisión. ... Las únicas estructuras que pueden ser aceptadas como intocables son las que subyacen a la toma de decisiones. Pero éstas deben ser totalmente tomadas por todos. ... La sociedad debe ser homogénea. ... La teoría de la voluntad general no puede admitir instituciones representativas” (Taylor, Ch., 1983, pp. 237; 203 ss.. Cf. en el mismo texto la comparación de la sociedad de la voluntad general con la sociedad de economía de libre empresa).

“La libertad absoluta requiere homogeneidad. No puede admitir diferencias que impidiesen que cada quien participara totalmente en las decisiones de la sociedad. Y, aún más, requiere una casi unanimidad de voluntad que surja de esta deliberación, pues de

otra manera la mayoría simplemente estaría imponiendo su voluntad a la minoría, y la libertad no sería universal. ... La homogeneización ha socavado las comunidades o características por las que antes las personas se identificaban y no pone nada en su lugar. ... Y cuando los límites tradicionales se desvanecen junto con los motivos para aceptarlos, la sociedad tiende a fragmentarse; los grupos parciales se vuelven cada vez más truculentos en sus demandas, conforme ven menos razón para comprometerse con el «sistema». ... Así, el dilema de Hegel para la democracia moderna, expresado de la manera más sencilla, es éste: la moderna ideología de igualdad y de participación total conduce a una homogeneización de la sociedad. Esto desarraiga a los hombres de sus comunidades tradicionales, pero no puede reemplazarlas como foco de identidad. O, antes bien, sólo puede reemplazarlas como semejante foco bajo el ímpetu del nacionalismo militante o de alguna ideología totalitaria con que devalúe o aun aplaste toda diversidad e individualidad. Sería un foco para algunos, y reduciría los otros a una muda enajenación. Hegel constantemente subraya que la apretada unidad de la ciudad-Estado griega no puede recobrase en el mundo moderno que ha conocido ya el principio de la libertad individual” (Idem, pp. 219-23).

“Esta *libertad sin situación* es lo que Hegel llamó «libertad absoluta». Era un concepto de libertad estéril y vacío a sus ojos, ya que no nos dejaba una razón para actuar de una manera antes que de otra; y era destructivo, ya que en su vacuidad nos lleva a destruir cualquier otra labor positiva como obstáculo hacia la libertad. ... La crítica hegeliana a la libertad absoluta, aunque dirigida hacia los revolucionarios franceses, también fue, en cierto sentido, una crítica anticipada a Marx: ... Desde el comienzo, el hombre ha de crear las condiciones de la libertad. Y esto es lo que ha dado su dirección a las sociedades marxistas. Han de *construir* el socialismo, desarrollar los requisitos del comunismo. Pero una vez realizadas las condiciones, el concepto marxista de libertad no sirve ya de ayuda; ya no es cuestión de aportar un plano detallado para una sociedad libre, demanda que a menudo ha sido rechazada como contradictoria. Antes bien, se trata de que la superación de toda enajenación y, en esta etapa, el fin de la «prehistoria», la indicación hegeliana acerca de la vacuidad de la libertad absoluta empieza a aplicarse” (Taylor, Ch., 1983, p. 209).

¹⁷ “El anhelo de libertad absoluta es incapaz de reconstruir: sólo puede destruir un *ancien régime*, no construir uno nuevo. De hecho, está fijado permanentemente en su fase negativa, destructiva. ... El impulso hacia la libertad absoluta tuvo que fracasar. Siendo

hostil a *cualquier* articulación, fue incapaz de reconstruir una sociedad nueva sobre las ruinas de la antigua, a través de la cual los hombres pudiesen quedar vinculados una vez más con lo universal” (Taylor, Ch., 1983, pp. 200; 227).

“La Revolución había puesto de manifiesto que los agrietamientos entre clases, grupos e individuos llegaban tan hondo, que claramente se precisaba de un principio superior de unidad. ... El Estado respondía a la necesidad de superar la anarquía de la sociedad civil preservando, a la vez, su principio de libertad. ... Para Hegel, «el misterio del Estado es la lógica de la *Aufhebung*». Esta *Aufhebung* consistía en la superación de la voluntad individual, que en el plano del derecho abstracto tenía su propia esfera en la regulación de la propiedad y los contratos, en favor de una voluntad universal, representada por el Estado. Tal como Rousseau ya lo había aclarado, el Estado no constituía una suma de individualidades sino que era, más bien, ese valor universal que los individuos se esfuerzan por alcanzar -era una realidad objetiva, es decir, una realidad positiva, existente. La libertad real, al igual que cualquier realidad objetiva, era la superación de la esfera limitada de la voluntad individual, en favor de una esfera del deber legal y ético. Ésta era, para Hegel, la única «liberación» real” (Melossi, D., 1992, pp. 50-1).

“Este desarrollo [de la racionalidad del hombre] alcanza su culminación en la Ilustración, y en su fe en la capacidad casi ilimitada de la razón humana para rehacer las condiciones de la vida del hombre de tal modo que asegure su felicidad y realización. Pero esta visión de las cosas padece de una falla fatal. Es correcto ver la unidad de razón y ser, pero totalmente erróneo atribuir simplemente esta unidad a la razón *humana*. En realidad, como sabemos, Hegel sostiene que todo lo que es fluye de la razón de una subjetividad cósmica” (Taylor, Ch., 1983, p. 195).

¹⁸ Hegel, G. W. F., 1974a, p. 690. Énfasis nuestro.

¹⁹ Taylor, Ch., 1983, p. 153.

²⁰ Hegel, G. W. F., 1975b, § 6 Agregado, p. 43. Corchetes nuestros.

²¹ Cf. Taylor, Ch., 1983, p. 157.

²² Hegel, G. W. F., 1975b, § 7 Agregado, pp. 45-6.

La llegada del Estado postrevolucionario “brota de las acciones de los hombres en la historia; pero lo que aquí ocurre siempre es más de lo que los propios hombres esperaban. Los revolucionarios franceses dejaron la vida en el intento de lograr lo imposible; sin embargo, desempeñaron sus papeles allanando el terreno al nuevo Estado. ... El Terror tuvo el efecto que Hegel atribuye a cualquier contacto con la muerte. Llevó a los hombres

de vuelta a lo universal, facilitando así la fundación del nuevo Estado. Esta es la astucia de la razón. ... Todos estamos atrapados como agentes en un drama que realmente no comprendemos. *Tan sólo cuando lo hemos acabado de representar comprendemos* de qué se trató en el momento. El búho de Minerva sólo emprende el vuelo al caer la noche” (Taylor, Ch., 1983, pp. 233, 235. Énfasis nuestro). Cf. Weil, E., 1970, pp. 42-7.

²³ Hegel, G. W. F., 1975b, § 142.

²⁴ Por la eticidad “el individuo deja atrás el nivel de sus pensamientos y deseos privados y personales, su existencia misma a la que Hegel llama el espíritu subjetivo. Por medio del Estado ha aprendido a universalizar sus deseos, a convertirlos en leyes y a vivir de acuerdo con ellas. ... Sólo por medio del Estado el individuo ocupa su lugar en el mundo; sólo como ciudadano aprende lo que es razonable en sus deseos. Tal es la etapa del espíritu objetivo” (Hassner, P., 1993, p. 690).

²⁵ Taylor, Ch., 1983, p. 174.

²⁶ “Cuando los hombres expresan que quieren ser libres, en primer lugar sólo quieren decir que quieren ser abstractamente libres, y toda determinación y estructuración en el Estado aparece como una limitación para esa libertad. El deber no es por tanto, limitación de la libertad, sino únicamente de su abstracción, es decir de la falta de libertad. Es por el contrario el alcanzar la esencia, la conquista de la libertad afirmativa.” (Hegel, G. W. F., 1975b, Agregado § 149, p. 198). La concepción abstracta de la libertad la representa como no sujeta u oprimida por ninguna fuerza, pero no es capaz de darse a sí misma una determinación o una ley. Esto es la eticidad: la ley que la voluntad libre se da a sí misma.

²⁷ Hegel, G. W. F., 1975b, Agregado al § 151, p. 201.

²⁸ Dice el § 155: “En esta identidad de la voluntad universal y particular coinciden por lo tanto el deber y el derecho; por medio de lo ético el hombre tiene derechos en la medida en que tiene deberes y deberes en la medida en que tiene derechos. ... El esclavo no puede tener deberes, sólo el hombre libre puede tenerlos”.

²⁹ Hegel, G. W. F., 1975b, Agregado al § 153, p. 203.

³⁰ Cf. Taylor, Ch., 1983, pp. 180-2.

³¹ Cf. Taylor, Ch., 1983, pp. 168-9.

³² Cf. para el concepto de libertad: Taylor, Ch., 1983, pp. 186 ss.

³³ Melossi, D., 1992, p. 56.

³⁴ Cf. Melossi, D., 1992, pp. 56-7.

³⁵ Cf. Habermas, J., 1989.

³⁶ Hegel, G. W. F., 1966, Prólogo.

³⁷ Cf. Hassner, P., 1993, pp. 710 y ss.; Marcuse, H., 1972, Primera Parte.

Para citar este artículo:

Etchegaray, Ricardo (01-04-2008). EL DOMINIO EN LA SOCIEDAD Y EL ESTADO EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL.

HOLOGRAMÁTICA - Facultad de Ciencias Sociales UNLZ

Año V, Número 8, V5, pp.3-26

ISSN 1668-5024

URL del Documento : <http://www.cienciared.com.ar/ra/doc.php?n=863>