
Reflexiones en Torno a la Subjetividad Política en Hegel

Reflections on Political Subjectivity in Hegel

PABLO DURÁN PALACIOS¹

Resumen: Este artículo es una investigación sobre el significado de la subjetividad política en la filosofía de Hegel. En primer lugar, se estudia la esfera lógica hegeliana con sus nociones centrales (método, concepto, idea absoluta, etc.) A continuación, se indaga la filosofía del derecho, donde se busca mostrar el sentido que da Hegel a la subjetividad política humana dentro de su sistema filosófico. Por último, en diálogo con lo anterior, se presenta un breve comentario acerca de lo que debería ser la subjetividad humana dentro del sistema político democrático, ¿cuál debe ser la condición de la persona dentro de ella?, ¿cómo debe ser entendida y cómo debe darse su participación en el mismo?

Palabras clave: método. Idea del estado. Espíritu Absoluto. Autodeterminación. Estado democrático.

Abstract: This work is an investigation of the meaning of political subjectivity in the philosophy of Hegel. First, we study the logical sphere with its central concepts (method, concept, absolute idea, etc.). Next, we address the philosophy of law, where we show that Hegel gives meaning to human political subjectivity within his philosophical system. Finally, in dialogue with the above, we present a brief comment about what should be in general sociopolitical system, what should be the status of the individual within it must be understood and how their participation in it.

Keywords: method. Idea of State. Absolute Spirit. Self-Determination. Democratic State.

El presente ensayo tiene por objetivo investigar la significación de la subjetividad política en la filosofía hegeliana y establecer algunas conclusiones valiosas al respecto. Para abordar la filosofía hegeliana es preciso, primero, estudiar su esfera lógica. En el *Concepto Previo* de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Hegel aborda los posicionamientos del pensar ante la objetividad, la tradición del entendimiento ha asumido diversas actitudes frente a su objeto. Una es la Metafísica:

La primera actitud es el proceder *ingenuo* que sin [tener] aún conciencia de la oposición [*Gegensatzes*] del pensar dentro de sí y frente a sí, incluye la *creencia* en que, mediante la *reflexión* [*nachdenken*: pensamiento, meditación], *conoce* la *verdad*, o sea, que ha sido llevado

¹ Universidad de Tarapacá - Arica-Chile.

ante la conciencia lo que los objetos [*Objekte*] son verdaderamente. Con esta fe, el pensamiento [*Denken*: pensar] se dirige directamente a los objetos [*Gegenstände*], reproduce desde sí mismo el contenido de las sensaciones e intuiciones, [convertido] en contenido del pensamiento, y con él se satisface como [contenido propio] de la verdad. Todas las filosofías noveles, todas las ciencias, e incluso el comportamiento y el esfuerzo cotidianos de la conciencia viven con esta fe. (Hegel, 1999, p. 133)

Según Hegel, la metafísica previa a Kant postulaba un agente cuya facultad cognoscitiva era presupuesta como totalmente acabada en su *capacidad* de conocer bajo el supuesto de que lo percibido es tal como se presenta, presuponiendo el objeto como una cosa existente y transparente, un producto acabado del conocimiento. Pero con ello se ignoraba, por un lado, la naturaleza de la propia capacidad cognoscente y, por otro, la relación de esta con lo exterior; se ignoraba, pues, la compleja y profunda naturaleza de la *mediación* entre la facultad cognoscitiva y la realidad exterior.²

El segundo posicionamiento fue el del empirismo; éste, a diferencia de la metafísica, en vez de buscar lo verdadero en el pensamiento mismo, va a recogerlo de la experiencia, de lo presente interior y exterior.³ Aquí, el criterio de verdad es la validez de la experiencia, establecida como captación figurativa y objetiva de lo interior y/o exterior, prescindiendo de la intencionalidad y actividad del entendimiento y razón en la producción de esta representación.

Por otra parte, la percepción singular es distinta de la experiencia, y el empirismo eleva [*erhebt*] el contenido perteneciente a la percepción, al sentimiento y a la intuición, a la *forma de representaciones, principios, leyes, etc., universales*. Eso sucede, sin embargo,

² Resulta polémica tal tesis de la orientación epistemológica dada en la historia de la metafísica y filosofía prekantiana, pues, observando sólo algunos ejemplos puntuales de ella, p. e., en el libro VII de *La república* de Platón, el proceso de desvelamiento de la verdad conlleva una desacreditación de lo aparente y del papel de los sentidos frente al rol del entendimiento y razón en el conocimiento de la verdad. Por contra, en Aristóteles parece darse una consideración positiva de los sentidos en la actividad cognoscitiva, la relación de codependencia entre el entendimiento y los sentidos, si bien dada como una relación jerárquica de primacía del entendimiento (Reflexión sobre la experiencia como actividad donde la sensación, memoria, imaginación y entendimiento se vinculan, dada en *Metafísica*, libro I, cap. 1; la reflexión sobre la codependencia jerárquica dada entre el inteligir y la sensación, en *Acerva del alma*, libro III, cap. 4, relación desarrollada también en *Del sentido y lo sensible, de la memoria y el recuerdo*), aunque resulta difícil y aventurado concluir a partir de ello un realismo ingenuo en la filosofía aristotélica. Por último, la célebre puesta en duda de la información ofrecida por los sentidos en la primera meditación de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Así, da la impresión a grandes rasgos que esta visión de Hegel no se justifica.

³ Cfr. Hegel, 1999, p. 139.

en el sentido de que estas determinaciones universales (p. e. fuerza) no deben tener de suyo ninguna otra significación o validez que no sea la que tomaron de la percepción, ni deben tener tampoco ninguna justificación fuera de la interdependencia indicada en el fenómeno. El asa firme por el lado *subjetivo* lo tiene el conocimiento empírico en que la conciencia, en la percepción, tiene su *propio presente inmediato* y su *certeza*. (...) [sin embargo] En el empirismo se encuentra este gran principio, a saber, que lo que es verdadero tiene que estar en la realidad efectiva y ahí tiene que estar [disponible] para la percepción. (Hegel, 1999, p. 140)

Su producto era la fe en la operatividad de la percepción y la supeditación funcional del entendimiento a ésta, en tanto el entendimiento tiene que ser simplemente un *organon* pasivo e instrumental de organización y exposición lingüístico-discursiva del conocimiento –información sensitiva– ya contenido y determinado previamente en la percepción. De esta subordinación del entendimiento a la percepción y a la experiencia se sigue una vaga determinación del contenido y organización operativa del mismo entendimiento y, en general, una vaga determinación de la propia esfera cognoscitiva.

Si antes la certeza subjetiva tomaba lo exterior como correlato de reafirmación de los conceptos subjetivos, presupuestos ya como universales (la luz de la razón proporciona conclusiva y ordenadamente tanto el conocimiento completo de lo percibido como, por ello, el ser real de aquello en la elaboración del concepto), ahora, según Hegel, estos conceptos se elevan a universalidad, leyes verdaderas, pero en tanto que su contenido y significación proviene de la percepción.⁴

En lo anterior ingresaría la filosofía crítica, pero con el reparo del conocimiento de *fenómenos* y no de verdades objetivas. Sin embargo, la filosofía crítica es más bien el tercer posicionamiento:

⁴ La idea de que el contenido de la percepción sea elevado a universalidad resulta quizás también sea problemática. Locke, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* –visto de manera general-, sostiene sucesivamente que existen principios universales los cuales pueden ser reconocidos por medio del entendimiento y plantea a su vez, en el libro IV de tal obra, que el conocimiento humano si puede ser demostrativo y cierto (sobre todo el matemático). Por el contrario, Hume, en la sección cuarta de sus *Investigaciones sobre el entendimiento humano*, cuestiona la posibilidad de que el entendimiento pueda establecer conclusiones cognoscitivas basadas en el principio de causalidad y, a su vez, que le sea lícito lograr una explicación verdadera de la realidad basada en una interconexión causal de los fenómenos. Por ello, resulta dudoso que en el movimiento empirista subyaciera la noción del significado empírico de los contenidos de la percepción elevado a universalidad.

En la filosofía crítica se aprehende de tal modo el pensar que este viene a resultar *subjetivo* y su *última* e insuperable determinación es la *universalidad abstracta* [,] la identidad formal; así el pensar resulta opuesto a la verdad en tanto universalidad concreta en sí misma. (Hegel, 1999, pp. 164-165)

Según Hegel, tanto el entendimiento categorial como la razón dialéctica en Kant quedarían como meramente subjetivos: el primero, por ser esquematización interna del material dado a través de la sensibilidad y depurado por la intuición pura hasta llegar a la unidad sintética aperceptiva (conformando, pues, un constructo mental subjetivo), y la segunda, por ser el pensar que queda recluido en sí, en su territorio meramente especulativo (entendido kantianamente), al no poder dar cuenta de sus objetos supremos: alma, mundo y Dios.⁵

Aquí no es posible profundizar estos posicionamientos sino traerlos a contexto de acuerdo al propósito de la investigación. Ahora bien, para Hegel, el método es el movimiento de conocimiento de la subjetividad objetiva, valer decir, de la subjetividad que es actividad una con su objetividad, en tanto movimiento cognoscente en y para sí. Para Hegel, el método se aleja de las diversas actitudes cognoscitivas que ha asumido la tradición en la oposición de lo interior-exterior.

En estas actitudes se ha dado, según Hegel, la inevitable presuposición de formas singulares, particulares y universales abstractas como determinantes del conocimiento, en conflicto o conexión insuficiente. Por el contrario, para Hegel el método, al ser develado como la forma de lo lógico, se muestra como el movimiento mismo del saber en la superación-conservación (*aufheben*) constante de la contradicción (*Widerspruch*). Los posicionamientos epistemológicos de la tradición difieren de lo que es el método en Hegel. Para Hegel, el método es el movimiento mismo de la mediación o entrelazamiento concreto entre lo subjetivo y objetivo, en la constante

⁵ A este respecto, una consideración panorámica de la Crítica de la razón pura hace presumir que los argumentos de Hegel en este punto son válidos, sobre todo en relación al carácter y condición meramente subjetivos de la razón kantiana, de su contenido y su producción. La estética trascendental nos muestra, en su panorámica, la arquitectónica de un sistema cognoscitivo reducido a la subjetividad productora sólo de fenómenos, estéril frente a la cosa en sí, que no puede ser sólo un contenido o forma del entendimiento o de la razón, pues si así fuera el fenómeno no tendría una significación limitada a la mera receptividad subjetiva. Tal limitación de los fenómenos se da precisamente porque no pueden conformar o constituir el mismo ser mismo de la exterioridad, merced al carácter *intencional* del conocer, quedando un reducto objetivo incognoscible en la exterioridad.

superación-conservación sapiencial de la contradicción; aquello es el núcleo dinámico del método: lo lógico, la verdad pura.⁶

Pero, ¿qué significa esto?, el método es la exposición progresiva de la forma resuelta de su contenido mismo, que es lo lógico, y que es uno y lo mismo con él. Lo lógico del método es el movimiento y naturaleza de éste, inherente al conocer verdadero de la subjetividad objetiva. En lo lógico, la subjetividad se reconoce como sumergida en la contradicción inmanente a la cosa misma (*Sache*), la cosa concreta comprendida en sus múltiples determinaciones inmanentes mediáticamente, a diferencia de la cosa abstracta (*Ding an sich*), sustrato externo, puro y limitado, en donde, sin embargo, la contradicción es lo que es desde siempre —y cuyo desvelamiento es la actualización constante de la cosa misma.

Para Hegel, la lógica es la formalidad aún en sí (*an sich*) o riqueza de contenido aún implícita, todavía no expuesta. Es en el desarrollo de lo lógico donde se manifiesta cada vez el proceso de la subjetividad racional-sapiencial en su conocer la contradicción, proceso que es el desarrollo inmanente de tal subjetividad. Pero, ¿cuál es el papel específico de la contradicción en toda esta dinámica? Lo lógico es el movimiento mediático de la racionalidad en el conocer y conocerse dentro de la contradicción-mediación; la subjetividad y lo otro de ella están abigarrados de contradicción. La contradicción es inmanente al pensar y a la realidad efectiva:

(...) *Todas las cosas [Dinge] están en contradicción [widersprechend] en [an] sí mismas* (...) la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues sólo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y vitalidad. (...) la experiencia común manifiesta [*spricht... aus*] ella misma que por lo menos *hay una multitud [Menge]* de cosas contradictorias, de ordenamientos que se contradicen, etc., cuya contradicción no se presenta sólo en una reflexión extrínseca, sino en ellos mismos. (Hegel, 1968. pp. 72-73)

Siendo todo cuanto hay contradicción, se sigue que el conocer y saber tienen que ser lo que son ya inmersos en ella. Para Hegel, lo lógico es el movimiento cognoscitivo de la subjetividad racional en su verdadero pensar: el *pensar especulativo*. Hegel dice que la lógica es la ciencia *de la Idea pura*, esto es, de la idea en el elemento abstracto del

⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 125-126.

pensar.⁷ La lógica es la ciencia cuyo núcleo cognoscitivo es lo lógico y cuyo objeto es la idea pura; la lógica se desenvuelve en el terreno abstracto del pensar como el contexto en que el mismo pensar se conoce y sabe a sí profundamente y se devela como concebir y saber. Este camino y esfuerzo es, a la par, el camino de desvelamiento de la idea pura, que es la naturaleza concreta de la subjetividad misma en toda su amplitud. Allí, el pensar sabe ese su terreno como escenario dialéctico de la contradicción-mediación, que es el núcleo dinámico del pensar especulativo en cuanto saber y saberse en su misma mediación.

La formación del sujeto mediante la lógica [*die Logik*] consiste en ejercitarse en pensar, porque esta ciencia es pensar del pensar, y en ir teniendo pensamientos en la cabeza también en tanto que pensamientos. Sin embargo, por cuanto lo lógico es la forma absoluta de la verdad y, más que esto aún, es la misma verdad pura, lo lógico es algo completamente distinto de lo simplemente *útil*. Pero, como sea que lo más excelente, lo más libre y autosuficiente es también lo más útil, se puede también entender así lo lógico. Pero entonces su utilidad [para el individuo humano] se ha de encarar de manera distinta a la mera ejercitación formal del pensar. (Hegel, 1999, p. 125)

Lo lógico para Hegel no se limita a la ejercitación meramente formal del pensar o a aquello en que consiste la lógica formal; lo lógico es aquello que se va desentrañando o descubriendo determinadamente a sí mismo como movimiento racional en su conocer y conocerse, en cuanto actividad de saber. Aquello que es la forma, tomado unilateralmente, es algo muerto, pero se irá mostrando el fondo activo que lo constituye y que no es fondo sino el mismo conocer activo en cuanto dialéctica del conocimiento especulativo.

No está de más recordar que Hegel no habla de «método dialéctico». Es más: rigurosamente hablando, el método no admite calificación, ya que es absoluto (¡pero no es el Absoluto!). Sus momentos, como ya sabemos, son: 1) lo expuesto al ras del entendimiento (*das Verständige*) y expresado en forma proposicional; 2) lo dialéctico (el momento esencial de la *negatividad*); y 3) lo especulativo o racional-especulativo. (Duque, 1998. p. 589)

⁷ Cfr. *Ibidem*, 1999, p. 125.

A lo lógico pertenecen los tres momentos, él es el despliegue, el movimiento de ellos entrelazados en la forma y rebasándola cada vez, en virtud de su movimiento unitario mediacional de forma y contenido. Pero, ¿este movimiento se realiza sólo?, sí y no..., pues es el movimiento de algo que se mueve de tal modo que el móvil no se diferencia abstractamente de su movimiento, sino que lo que se mueve es el movimiento mismo, éste es movimiento del conocimiento teórico-práctico en el desarrollo de tal mediación.

Duque explica que el método de la lógica es método cuyo progreso y desarrollo es inmanente y es un ir produciendo (*hervorbringen*) sus determinaciones. Al principio que mueve al concepto, no sólo en cuanto disolvente de las particularidades del universal, sino también como productor de ellas, Hegel le denomina dialéctica. Para Hegel la dialéctica no es: 1) Un disolver o un traer de acá para allá un objeto (*Gegenstand*), proposición, etc., dados en general al sentimiento o a la conciencia inmediata; 2) tampoco es un simple derivar a partir de su contrario 3) o un hacer exterior de un pensar subjetivo. La dialéctica del concepto, según Hegel, es el concebir y resaltar la determinación no sólo como límite y oposición, sino que es ante todo, a partir de ella, el concebir y resaltar el contenido positivo y resultado a través del cual ella es como puro despliegue y progreso inmanente.⁸

Esta dialéctica, para Hegel, no es un hacer exterior de un pensar subjetivo, sino el alma del contenido que hace brotar orgánicamente sus ramas y frutos. Lo racional no es contemplación e introducción subjetiva en la cosa como mera materia exterior (como *Stoff*, materia ínfima), sino que el objeto es para sí racional; aquí está el espíritu racional que se da realidad y es mundo existente. Para Hegel, la tarea de la ciencia, en cuanto al contenido, es estar inmersa en la cosa misma, en cuanto asunto o cuestión (*die Sache*)⁹, lo cual significa saber la cosa misma.

Lo que se expresa, en ello, es el concepto de la actividad racional en y para sí, que es libre en cuanto se sabe a sí misma, esto es, idea teórico-práctica, que se sabe y se quiere. El concepto –subjetivo– está desde siempre, sólo que debe reconocerse desde lo inmediato indeterminado, donde, al ponerse (y deponerse) a sí mismo, es, primaria y

⁸ Cfr. Hegel, 1993, p. 160.

⁹ Cfr. Hegel, 1999, p. 130.

formalmente, como una facultad simple arrojada a la pura exterioridad y allí extrañada, en esa inmensidad vacía y abstracta del ser y la nada.

Así, para Hegel el método no es una simple célula lingüística, una noción abstracta que quede determinada por su mera forma simbólica o figurativa, sino que es el núcleo especulativo del pensar mismo o saber, en la medida que ese pensar ya no es meramente subjetivo sino racionalidad que penetra la realidad efectiva y descubre su entrelazamiento con ella, sin presuposiciones abstractas que lo reduzcan y aíslen –de aquí en más– a la reflexión subjetiva meramente interior. Ahora, tal dinámica es el curso de desarrollo de la idea.¹⁰

La palabra ‘método’, dice Duque, halla su eco en *μεθοδεω* que significa ‘seguir una huella, perseguir, investigar’, donde ya toda quietud está traspasada por su otro y activada en movimiento infinito, y toda exterioridad condicionante, determinante, está siempre puesta (*setzen*) ante-y-en la negatividad.¹¹ Nada está de por sí oculto, sino que el ocultamiento remite a mostración en mediación inmanente. Dicho especulativamente: no hay objeto y sujeto exteriores uno a otro sin más, sino mediación concreta de ambos en actividad sapiente transparente. Lo otro ya está presente para la subjetividad racional, que en su saber-y-hacer-se es subjetividad en su objetividad, esto es, actividad sapiente, y el camino o progreso cognoscitivo es donde ella se debate en su mismo auto-conocimiento constante, que la hace como tal capaz de libertad.

Para Hegel, el método es el concepto realizado, que es conocer y hacer-se, teórico-práctico, y que se tiene por objeto (*Gegenstand*) a sí mismo como lo absoluto, como el puro corresponderse de concepto y realidad (*Realität*)¹², donde se gesta la actividad de saber y saberse. De suerte que no hay un sujeto singular inmediato sino una subjetividad objetivada como actividad mediática, como constante reconocimiento del entrelazamiento infinito que constituye su mediación con la realidad efectiva (expuesta en su concreción propia como idea absoluta) y a lo otro de ella en-ella-misma (*in sich*).

¹⁰ Cfr. Heinrich, 1990, pp. 97-98 y 239-242.

¹¹ Cfr. Duque, 1998, pp. 588-595.

¹² Cfr. Hegel, 1968, pp. 561-562.

En el pensar reside [*liegt*] inmediatamente la *libertad* porque él es la actividad de lo universal y por ende un referirse a sí mismo abstracto, un ser-cabe-sí [*bei sich*: junto a sí, hacia sí] que con arreglo a la subjetividad carece de determinación y que con arreglo al *contenido* solamente está a la vez en la *cosa* [*Sache*] y sus determinaciones. (...) puesto que el pensar sólo es verdadero según el contenido en tanto está inmerso [*vertieft*: profundizado] en la *cosa* [*Sache*] y, según la forma, en tanto no es un ser o hacer [*Tun*] *particular* del sujeto, sino que la conciencia se comporta como yo abstracto, como yo *liberado de todas las particularidades* [*Partikularität*], de cualesquiera propiedades, estados [subjetivos], etc., y solamente hace [*tut*] lo universal en lo cual él es idéntico a todos los individuos. (Hegel, 1999, p. 130)

El pensar vuelto sobre sí, en lo lógico, abandona los posicionamientos meramente particulares y empíricos, y se retrotrae a saber lo universal, pero en la misma cosa y sus determinaciones, esto es, la misma lógica, si bien es el pensar en su ámbito abstracto, ya se halla, sin duda, mediada con la realidad efectiva, ya tiene injerencia en ésta y ésta en ella, cayendo, pues, su formalidad inmediata. El pensar es verdadero sólo cuando está inmerso en la cosa y sus determinaciones. El pensar tradicional es, para Hegel, el universal abstracto recluido sobre sí (que debe ser determinado en su contenido positivo), que señala la oposición irreductible, enraizada en la tradición, entre lo subjetivo y lo objetivo. El pensar, depurado de toda unilateralidad abstracta e inmediatez empírica, y ampliado a su realidad articulada en la subjetividad objetivada, es el concepto realizado que se re-conoce como real efectivo en cuanto subjetividad concreta y existente en y para sí o, lo mismo, idea teórico-práctica que sabe-actúa.

Ahora, Hegel plantea, a su vez, que la idea absoluta, tal como ha resultado (*sich ergeben hat*) del decurso dialéctico anterior en el transcurso de la lógica, es la identidad de las ideas teórica y práctica, cada una de las cuales es todavía unilateral para sí (*für sich*), pero teniendo cada una en sí la idea misma. La idea absoluta es como concepto racional que en su realidad (*Realität*) coincide (*zusammengeht*) sólo consigo mismo. El concepto como idea absoluta es, de un lado, a causa de la inmediatez (*Unmittelbarkeit*) de su identidad objetiva (el coincidir sólo consigo mismo), el retorno a la *vida* (a la unidad orgánica activa), pero, a la par de tener unidad orgánica activa, tiene en sí la

mayor oposición.¹³ Según Hegel, el concepto no es solamente *alma*, sino libre concepto subjetivo, esente para sí (*der für sich ist*), y, por ende, tiene la *personalidad*, es concepto objetivo práctico, determinado en y para sí, que, como persona, es subjetividad impenetrable, indivisible (atómica). El concepto no es tampoco singularidad excluyente (*ausschließende Einzelheit*), sino que es para sí *universalidad* y *conocimiento* (*Erkennen*), y tiene en su otro *su propia* objetividad como objeto (*Gegenstand*). Y precisa Hegel: todo lo demás es error, turbiedad, opinión, esfuerzo, albedrío y caducidad; sólo la idea absoluta es *ser, vida* imperecedera, *verdad que se sabe* (*wissende*) a sí misma, y es *toda la verdad*

Se comprende, así, que la idea absoluta, la cual es ‘ser, vida imperecedera, verdad que se conoce a sí misma, y que es toda la verdad’, es Dios, pero no Dios como trascendente, sino como inmanente a todo cuanto es, como *suma Persona* que es idea absoluta teórico-práctica, ser y potencia que, en su actividad, es constitutiva de todo cuanto es, negatividad mediática cabe sí. Hegel dice, a su vez, que *para nosotros* el espíritu tiene a la naturaleza como presuposición suya, de la cual él es la verdad y lo absolutamente primero de ella.¹⁴ En esta verdad, añade Hegel, ha desaparecido la naturaleza, y el espíritu ha resultado (*hat sich... ergeben*: se ha dado) como la idea que ha alcanzado su ser-para-sí, cuyo objeto (*Objekt*) es el concepto tanto como es su sujeto. Esta identidad es negatividad absoluta porque el concepto tiene en la naturaleza su perfecta objetividad exterior, pero habiendo superado esta exteriorización (*Entäußerung*) suya, él ha devenido en ella idéntico a sí mismo. Así que el concepto es, a la vez, esta identidad sólo como regreso desde la naturaleza.

El concepto realizado es idea absoluta, pero esta es en cuanto tal espíritu absoluto, Dios¹⁵, lo absolutamente primero, negatividad absoluta. A juicio de Hegel, Dios es Dios en tanto se conoce a sí mismo; su saberse es además un auto-conocimiento en el ser humano y es el saber del ser humano *acerca de* Dios que se prolonga hasta saberse del ser humano en Dios¹⁶ y la religión es verdad *para todos los*

¹³ Cfr. Hegel, 1968, p. 559.

¹⁴ Cfr. Hegel, 1999, p. 436.

¹⁵ Cfr. . Heinrich, 1990, p. 274.

¹⁶ Cfr. Hegel, 1999, p. 587.

seres humanos; la fe descansa en el *testimonio del espíritu*, el cual, en tanto testifica, es el espíritu en el ser humano.¹⁷

Según lo dicho por Hegel, se concluye que todo cuanto *es* es en y por el espíritu absoluto; los seres humanos son lo que son en y por el espíritu absoluto. Ahora bien, debido al método (y a su núcleo dinámico lo lógico), que es la misma naturaleza de lo absoluto (Dios), los seres humanos son y no son en Dios, o más bien, son finitos-infinitos en Dios y la constitución, operatividad y finalidad de su ser viene dada por la dinámica vital auto-referencial de la actividad del espíritu absoluto.

Ahora bien, respecto a la filosofía política hegeliana, Duque advierte que todavía corre por ahí, a pesar de todas las evidencias en contra, la leyenda de un Hegel reaccionario que habría glorificado y aun “divinizado” al Estado en general, y al prusiano de su época en particular.¹⁸ En los pasajes en que Duque desarrolla este planteamiento explica que la filosofía del derecho de Hegel no es una alabanza a la monarquía prusiana ni una postura reaccionaria. Para Duque la idea del estado hegeliano no se trata de: 1) un estado ideal como modelo de construcción del estado en la teoría ni tampoco un 2) criterio externo para medir el valor y sentido de los estados existentes ni que 3) tampoco se limita a ser la descripción de un estado particular.

Para Duque el estado hegeliano no es reaccionario, pues es pensado como constitucional en una época en la que en Prusia –primera veintena del XIX– se está lejos del constitucionalismo. El monarca se niega al establecimiento de una nueva constitución acorde a los cambios históricos y a las proclamas ilustradas. Lo que hay en Hegel, según Duque, es la *idea del estado*. Las apreciaciones de Duque no dejan de tener cierta validez, ya que, efectivamente, en el filosofar político de Hegel se opera una conjunción de elementos socio-culturales conservadores (de raigambre imperial germánica) con elementos progresistas (de raigambre ilustrada liberal)¹⁹, sólo que, por muy efectiva y patente que sea tal conjunción o interacción de tales elementos, la balanza parece estar tendida hacia la dimensión nobiliaria privada. Por su parte, Ernst Bloch plantea:

¹⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 592-602.

¹⁸ Cfr. Duque, 1998. p. 829.

¹⁹ Cfr. De Ruggiero, 1944. pp. 185-200.

(...) Como vemos, la teoría hegeliana del Estado es una extraña mezcla [de elementos liberales y conservadores], y para comprenderla hay que tener en cuenta también la época en que nació. La misión que a Hegel mismo se le imponía y que él mismo afirma era la de familiarizar con la tradición a una inquieta juventud burguesa. En lugar de perseguir atolondradamente el movimiento liberal, en vez de sojuzgar inesperadamente el pensar mismo, el pensamiento, y precisamente el del mayor de los pensadores de la época, tenía que exponer el Estado como racional o, por mejor decir, lo racional en el Estado. En su caso concreto, este Estado era, para Hegel, el Estado de las reformas de Stein y Hardenberg, gracias a las cuales Prusia se había convertido de Estado totalmente feudal, en Estado semifeudal. A raíz de las llamadas guerras de liberación, cesaron de golpe y porrazo estas reformas; sólo las antiguas potencias, las enraizadas en el pasado, volvían a ser las elegidas de Dios. (...) Pero, desde el momento en que la razón, este instrumento del siglo de las luces, se utilizaba para proclamar algo que no había sido precisamente creado por ella, e incluso para conciliarla con ese algo, surgía una formación equívoca tan curiosa como eso que se llama “pensamiento conservador”. Jamás, hasta ahora, se había presentado esta combinación: estaba en la esencia misma de las prácticas arraigadas en la tradición el que no se tuviese, hasta cierto punto, la conciencia de ellas o, por lo menos, el que no se razonase en torno a ellas. No podía darse el caso de un señor feudal que argumentase por medio de abogados su derecho a serlo; mucho menos el de un monarca absoluto; este se limita a ordenar en condición de tal; la autoridad viene de Dios y no tiene por qué razonarse ante la indiscreta desvergüenza o la desvergonzada indiscreción. (Bloch, 1949, p. 231)

Leyendo a Bloch, resulta interesante resaltar ese núcleo de legalidad y racionalidad que encierra el proyecto ilustrado y cuya influencia, sin duda, hace eco en la filosofía hegeliana. Es imprescindible tener en consideración toda esa pléthora de contenidos históricos (culturales y empíricos), vinculados dinámicamente, a la hora de analizar la filosofía política hegeliana.

En los *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Hegel explica cuáles son las esferas del desarrollo dialéctico de la mostración del espíritu objetivo (dimensión objetiva del espíritu absoluto) como idea del estado: 1) Derecho abstracto: personalidad (voluntad inmediata) y cosa (*Sache*)- propiedad –(reflexión)– contrato (tipos de contrato...) ← derecho abstracto; 2) moralidad (propósito –intención y bienestar– bien y mal) ←

derecho de la moralidad y 3) eticidad (familia-sociedad civil- estado)← concepto del derecho.

En la esfera de la voluntad inmediata libre, la universalidad es la individualidad para sí de esta voluntad, relación simple, auto-consciente, pero sin unidad con su contenido, es la voluntad como *persona*:

En la *personalidad* sucede que yo, en cuanto que *éste* plenamente determinado y finito en todos los aspectos (en el arbitrio interior, en el instinto y en el deseo, así como en la existencia [*Dasein*] exterior inmediata), soy, sin embargo, pura referencia a mí, y en la finitud me sé de este modo como lo *infinito universal*, y *libre*. (Hegel, 1993, p. 174)

Para Hegel la persona es un tal plenamente determinado y finito en todos los aspectos, menos en su libertad, que consiste en su pura referencia a sí. La persona es lo determinado y limitado en todos los aspectos, menos en el de adquirir propiedad (y establecer contrato o acuerdo sobre *cosas* con otras personas propietarias), lo cual es su determinación fundamental en la esfera del derecho abstracto.

El despliegue dialéctico de la idea del estado transcurre extensamente a lo largo de las esferas de la propiedad, contrato, moralidad (donde se da la dialéctica de síntesis del sujeto individual, el contenido de su acción moral y la finalidad de su acción), hasta llegar a la eticidad. Hegel sostiene que lo *ético* es el sistema de las determinaciones de la idea, las cuales son las leyes e instituciones esentes en y para sí y que constituyen la racionalidad de eso ético.²⁰

A su vez, Hegel afirma que la libertad o la voluntad esente en y para sí es lo objetivo, esfera (*Kreis*) de la necesidad, que sus momentos son los *poderes éticos* (*sittlichen Mächte*) que rigen la vida de los individuos y que tienen en éstos, en cuanto accidentes suyos, su representación, su figura apariencial (*erscheinende Gestalt*) y su realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Hegel plantea que en esta su *autoconciencia real efectiva* (*wirkliche Selbstbewußtsein*) la sustancia es sabedora de sí misma y es, por lo tanto, objeto (*Objekt*) del saber. Para el sujeto, plantea Hegel, la sustancia ética, sus leyes y fuerzas tienen, por una parte, en cuanto objeto (*Gegenstand*), la relación de *ser*, en el sentido más elevado de la independencia, una autoridad y un poder absolutos, infinitamente más fuertes que el ser de la naturaleza.

²⁰ Cfr. Hegel, 1993, p. 536.

La sustancia ética es una modalidad del aparecer del espíritu absoluto –en el desarrollo de su objetividad–, es aparecer suyo en este estadio del proceso. Sus momentos son los poderes éticos que rigen la vida de los hombres; en la sustancia ética los individuos humanos son meros accidentes en que ella aparece con sus momentos constitutivos. Hegel señala los estadios de desarrollo de esta sustancia ética²¹: a) El espíritu ético inmediato o natural: la familia. Esta sustancialidad pasa (*geht... über*) a la pérdida de su unidad, a la duplicidad y al punto de vista de lo relativo, y es así b) sociedad civil, unión de miembros en cuanto que individuos independientes en una universalidad por tanto formal a través de sus necesidades y de la constitución jurídica como medio de seguridad de las personas y de la propiedad, así como a través de un orden exterior para sus intereses particulares y comunes, el cual es c) el estado exterior, que se recoge y reúne en la finalidad y realidad de lo universal sustancial y de la vida pública consagrada a eso universal mismo en la constitución del estado.

Respecto al desarrollo de la sustancia ética –el ser mismo de la eticidad– y a lo fundamental de la objetivación del espíritu absoluto, Hegel explica que el estado es la realidad efectiva de la libertad concreta, la cual consiste en que la singularidad (*Einzelheit*) personal y sus intereses (*Interessen*) particulares no sólo tienen su desarrollo pleno o completo (*vollständige*) y el reconocimiento de su derecho para sí (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), sino que, además, por una parte, transitan por medio de sí mismos al interés de lo universal y, por otra, le reconocen, con saber y querer, como a su propio espíritu sustancial, y actúan para el mismo en cuanto que finalidad última suya; de tal manera que ni lo universal valdría ni tendría plenitud sin el interés, el querer y el saber particular, ni los individuos (*Individuen*) vivirían para el interés supremo en cuanto personas privadas sin que a la vez quieran lo universal en y para sí, teniendo una actividad eficiente (*Wirksamkeit*) y consciente de ese fin.²²

Hegel añade que el principio de los estados modernos tiene esa inmensa fuerza y profundidad, a saber: el hecho de permitir el perfeccionamiento del principio de la subjetividad hasta el extremo autónomo de la particularidad personal y, al mismo tiempo, el retrotraerlo a la unidad sustancial, conservando a ésta en aquel.

²¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 558-560.

²² Cfr. *Ibidem*, p. 687.

Así, Hegel sostiene que la singularidad personal y sus intereses particulares – núcleo de las esferas anteriores– tienen en el estado su desarrollo completo y, a su vez, que la singularidad personal y sus intereses particulares devienen a través de sí mismos a ser el principal interés de lo universal, reconociendo a éste, con saber y querer, como su propio espíritu sustancial. Sin embargo, en la medida que la singularidad personal y el interés particular son el *principal* interés del estado, se da entonces una relación de universalidad y particularidad en la cual lo universal es el medio formal organizador y perpetuador de la finalidad particular.

El estado –constituido por su estructura ejecutivo-legislativa y por los consiguientes miembros funcionarios que la forman– actúa u opera, a juicio de Hegel, de manera universal, es decir, concibiendo y dictando las leyes, así como tomando las decisiones que no atienden a un sector particular específico de la población, sino al bien de la organización sociopolítica; tal bien es el fin universal que el estado persigue. Sin embargo, para Hegel, tal fin universal, bien para toda la sociedad, se realiza cuando se comprende que su interés principal es el interés particular. Por tanto, puede concluirse que lo universal (y el interés universal) es medio legitimador y organizador del interés particular.

A su vez, para Hegel el interés particular se liga irremisiblemente a la limitación y abstracción de la personalidad del derecho abstracto y al egoísmo o voluntad subjetiva de la dinámica del interés particular dada en la sociedad civil: lo universal es la articulación formal que organiza el campo de despliegue de la determinación propia de la sociedad civil: la particularidad excluyente de los individuos, unos respecto de otros.

La constitución política es *en primer lugar* la organización [Organisation] del Estado y el proceso de su vida orgánica *en referencia a sí misma*, en la que él diferencia sus momentos dentro de sí y los desarrolla hacia el *existir* [Bestehen]. *En segundo lugar* el Estado es, como individualidad, unidad *excluyente* que de esta manera se relaciona con *otros*, vuelve por tanto su diferenciación *hacia el exterior* y según esta determinación afirma sus diferencias existentes [bestehenden] dentro de sí en su *idealidad*. (Hegel, 1993, p. 711)

Para Hegel, la constitución es la organización del estado y éste es un tal que tiene *vida orgánica*. En su vida orgánica, el estado diferencia sus momentos dentro de sí o en

sí mismo (*in sich*), desarrollándolos hacia el existir o consistir. El estado es el organismo viviente que se desarrolla desde su inmediatez hasta su concreción unitaria; en tal desarrollo y concreción él es, en todo momento, él mismo. El estado es su contenido y este es en él, se muestra, de una parte, como siendo íntegramente para-sí y, a la vez, como siendo en el todo unitario, merced a la diferenciación determinada de sí como organismo viviente, diferenciación que opera el concepto. Este estado es el organismo viviente unitario complejo que vive y, por tanto, se desarrolla en sus diferencias, que son su contenido orgánico, la materia donde él es la organización vital que es. Este organismo viviente es, en última instancia, el espíritu absoluto, Dios, que es todo cuanto es y que aquí aparece exteriorizándose como su contenido objetivo en la compleja sociedad humana (en desarrollo histórico).

(...) De este modo [*somit*] el Estado político se dirime en las siguientes diferencias sustanciales:

a) El poder de determinar y establecer lo universal: el poder *legislativo*.

b) La subsunción de las esferas *particulares* y casos individuales bajo lo universal: el *poder gubernativo*.

c) La subjetividad como última decisión de la voluntad, el *poder del príncipe*, en el que están reunidos los diferentes poderes en la unidad individual [*individuellen*], que por tanto es la cumbre y el comienzo [*Anfang*] del todo: la *monarquía constitucional*. (Hegel, 1993, p. 715)

El espíritu absoluto se objetiva a sí en la organización socio-política de la monarquía constitucional. En este sistema, lo universal es el medio posibilitador y organizador de la jerarquización (con todos los momentos subordinados que se ordenan a la cima del estado, el momento del monarca) y de la primacía de lo privado, en vez de ser el sistema consagrado al perfeccionamiento constante de la vida humana (de las subjetividades humanas).

A este respecto es quizás inevitable abordar por lo menos algunos aspectos de la crítica de Marx al estado hegeliano. Ante el panorama de la monarquía constitucional como estado universal frente al sujeto individual, Marx nos dice²³ que debe evitarse volver a plasmar a la sociedad como abstracción frente al individuo; sostiene que el

²³ Cfr. Marx, K. Manuscritos Económico Filosóficos. En: Escritos de Juventud. México, Edit. Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 619-620.

individuo es esencia social (*Wesen*). Su manifestación de vida es una manifestación y exteriorización de la vida social. Marx añade que la vida individual del hombre y su vida genérica no son diversas (*verschieden*), aunque el modo de existencia óptica de la vida individual sea un modo más bien particular o peculiar o bien general de la vida genérica, o aunque la vida genérica sea una vida individual más especial o más general. Marx dice, en los pasajes referenciados, que el hombre manifiesta su vida social real efectiva y se limita a repetir su existencia óptica real en el pensar como conciencia genérica, lo mismo que, a la inversa, el ser genérico se confirma en la conciencia genérica y es para sí en su generalidad (*Allgemeinheit*) como ente o esencia pensante.

Cabe destacar en este pasaje que, si bien Marx critica la Idea del Estado hegeliana declarando que es el producto de una abstracción, de un misticismo lógico-panteísta²⁴, sucede que, en lo que se refiere a su consideración del ser humano, Marx privilegia unilateralmente la dimensión social frente a la dimensión individual del ser del hombre, sin entender que el ser humano es subjetividad unitaria-compleja individual-social. Marx establece que la conciencia genérica y la esfera individual del ser humano tienen su fundamento en el ser genérico social del mismo, y que son una constatación ulterior, a modo de efecto, de esa raíz ontológica.

Con todo, el Estado debe ser la estructura socio-política verdaderamente democrática, representativa (participativa), en la cual los seres humanos definen, deciden y operan constantemente las medidas necesarias para el cumplimiento constante de su autodeterminación vital perfectiva, proponemos que el Estado no es un organismo viviente ni es el medio formal organizador del reino y primacía de lo privado y de la jerarquización, pero a su vez proponemos que el ser humano, conforme a su ser unitario complejo individual-social teórico-práctico, es y debe ser el artífice constante de esta organización y de su operatividad, de su dinámica, sin ser extrañado de ella merced a la primacía de la dimensión social, primacía en la cual el individuo aparece consiguientemente (se sigue) como ingrediente de la masa, degradado a componente secundario frente-y-en la totalidad, y en la cual no aparece, por tanto, como persona (bien entendida la persona humana) . Creemos, pues, que el

²⁴ Cfr. Marx, K. Crítica del Derecho del Estado de Hegel. En: Escritos de Juventud. México, Edit. Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 321.

Estado verdaderamente democrático debe ser la organización dispuesta a la búsqueda y realización constante -pacífica, dialogal e inter-activa-, por parte de las subjetividades humanas, del desarrollo integral de las vidas de las mismas.

Los individuos humanos son, en esta dinámica organizacional progresiva, aspectos constitutivos accidentales del organismo viviente y subjetividades interesadas excluyentes, que sólo ejercitan la instancia de lo público por mor a la salvaguarda y perpetuación de su patrimonio e interés privado. El estado es el ser viviente divino que es estructura al servicio de la jerarquización y del predominio de lo privado, no es un estado que tenga como finalidad central el desarrollo de los seres humanos, sino más bien un no-estado, un simulacro del estado, el estado *des-orientado*, des-centrado de su finalidad central y fundamental.

Sin perjuicio a lo planteado por Duque respecto al estado hegeliano, es coherente pensar que el estado debe configurarse como una estructura sociopolítica verdaderamente democrática, representativa y poli-participativa, en la cual los seres humanos definan y apliquen constantemente las medidas necesarias para el cumplimiento –también constante y siempre perfectible– de su autodeterminación y desarrollo vital. Es verdad que el estado hegeliano no debe ser entendido como una glorificación unilateral y conservadurista de la tradición monárquica pues tal interpretación es equivocada respecto a la filosofía hegeliana y se desentiende de toda la orientación conceptual inherente a esta. Sin embargo, también hay que entender que el estado no es precisamente un organismo viviente ni es coherente que se constituya como el medio formal organizador del reino y primacía de lo privado y de la jerarquización.

El ser humano, conforme a su ser unitario complejo individual-social y teórico-práctico, es y debe ser el artífice constante de esta organización y de su operatividad. El estado verdaderamente democrático debe ser la organización dispuesta para la búsqueda y realización constante –pacífica, dialogal e interactiva– del desarrollo integral de las subjetividades humanas. Los propios seres humanos deben ser los protagonistas de tal actividad: se trata, pues, del estado al servicio de los seres humanos, activos y generadores de tal búsqueda.

Es decisivo, en los marcos de este planteamiento, proponer mecanismos eficaces para la resolución constante de la finalidad propia del estado sociopolítico. Con todo, tal clarificación obedece a un estudio complejo, que no puede realizarse desde la sola esfera filosófica pues obedece a un estudio interdisciplinar, donde confluyan la filosofía, la economía, la administración y gestión, etc., en un tratamiento amplio de la multiplicidad de aspectos y temáticas concernientes a la determinación de la cuestión. Sin embargo, quizás es posible esbozar algunas directrices generales que iluminen los contornos, el contexto de la realización de tal finalidad. Tales directrices podrían ser: a) La organización y práctica política legislativo-gubernativa verdaderamente inclusiva y *directamente* representativa, b) la planificación profesional constante y conjunta por parte de los diversos actores y gremios que definen las actividades centrales de la economía nacional y c) el ejercicio constante e irrenunciable de la vía dialogal en la dinámica legislativa y administrativa.

Se comprende que estas directrices son sólo generales y deben ser justificadas, en su coherencia, en orden a los sistemas sociopolíticos actuales, con toda la complejidad que ello conlleva. No obstante, parecen tener coherencia dentro de una panorámica general de la configuración del aparato estatal. Lo interesante es interrogar hasta qué punto estas exigencias son satisfechas por los sistemas sociopolíticos actuales, de corte democrático neoliberal...

El ejercicio democrático de autodeterminación social-individual y teórico-práctico es una tarea constante siempre perfectible, orientada a la resolución de las dificultades y debilidades de las organizaciones sociopolíticas sobre la base de la determinación crítica de los aspectos ventajosos y defectuosos de las mismas en el marco general antedicho; es tarea humana, por así decirlo, condicionada por una deuda siempre vigente.

Referências

BLOCH, E. (1949). **El pensamiento de Hegel (1ª ed.)**. México. Edit. Fondo de Cultura Económica.

DE RUGGIERO, G. (1944). **Historia del Liberalismo Europeo**. Madrid. Ediciones Pegaso.

- DUQUE, F. (1998). **Historia de la Filosofía Moderna: La Era de la Crítica (2ª ed.)**. España. Edit. Akal.
- HEGEL, G.W.F. (1999). **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio (1ª ed.)**. España. Edit. Alianza.
- HEGEL, G.W.F. (1968). **Ciencia de Lógica, Tomo II**. Argentina. Edit. Hachette.
- _____. (1993). **Fundamentos de la Filosofía del Derecho**. España. Edit. Ensayo Libertarias-Prodhufi.
- HEINRICH, D. (1990). **Hegel en su contexto (1ª ed.)**. Venezuela. Monte Ávila Editores.
- _____. **Manuscritos Económico Filosóficos**. En: Escritos de Juventud. México, Edit. Fondo de Cultura Económica, 1982.
- _____. **Crítica del Derecho del Estado de Hegel**. En: Escritos de Juventud. México, Edit. Fondo de Cultura Económica, 1982.

Endereço Postal:

Data de Recebimento: 10 de maio de 2014;

Data de Aceite para Publicação: 30 de julho de 2014;